Ph.
50/5.

FUES'S VERLAG (R. Reisland) in LEIPZIG.

Zeller, Prof. Dr. **Ed., Die Philosophie der Griechen**

in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.

Erster Theil: **Allgemeine Einleitung: Vorsokratische Philosophie.** Vierte Auflage. 1877. 66 Bog. Preis M. 20. —.

Zweiter Theil, erste Abtheilung: **Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie.** Dritte Auflage. 1875. 57 Bog. Preis M. 17. —.

Zweiter Theil, zweite Abtheilung: **Aristoteles und die alten Peripatetiker.** Dritte Auflage. 1879. 60 Bogen. Preis M. 18. —.

Dritter Theil, erste Abtheilung: **Nacharistotelische Philosophie.** Erste Hälfte. Dritte Auflage. 1880. 53 Bogen. Preis M. 16. —.

Das Register erscheint im Jahre 1882 in neuer Auflage.

Zeller, Prof. Dr. **Ed., Vorträge und Abhandlungen.**

Erster Theil, zweite Auflage. 35 Bogen. Preis M. 8. —, eleg. geb. M. 9. 20.

Inhalt: 1) Die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen. — 2) Pythagoras und die Pythagorassage. — 3) Zur Ehrenrettung der Xanthippe. — 4) Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit. — 5) Marcus Aurelius Antoninus. — 6) Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie. — 7) Joh. Gottl. Fichte als Politiker. — 8) Friedrich Schleiermacher. — 9) Das Urchristenthum. — 10) Die Tübinger historische Schule. — 11) F. Ch. Baur. — 12) Strauss und Renan.

Zeller, Prof. Dr. **Ed., Vorträge und Abhandlungen.**

Zweite Sammlung. 36 Bogen. Preis M. 9. —, eleg. geb. M. 10. 20.

Inhalt: Ueber Ursprung und Wesen der Religion. — Religion und Philosophie bei den Römern. — Eine Arbeitseinstellung in Rom. — Zur Charakteristik römischer Volkssagen. — Alexander und Peregrinus: ein Betrüger und ein Schwärmer. — Römische und Griechische Urtheile über das Christenthum. — Die Sage von Petrus als römischem Bischof. — Der Process Galilei's. — Lessing als Theolog. — Drei deutsche Gelehrte: 1. Albert Schwegler; 2. Theodor Waitz; 3. Georg Gottfried Gervinus. — Die Politik in ihrem Verhältniss zum Recht. — Das Recht der Nationalität und die freie Selbstbestimmung der Völker. — Nationalität und Humanität. — Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften. — Ueber die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie. — Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie. — Zusätze. — Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze.

Zwangsmässige Lichtempfindungen durch Schall

und verwandte Erscheinungen auf dem Gebiete der andern Sinnesempfindungen von **Eugen Bleuler und Karl Lehmann.** 1881. 7 Bogen. gr. 8. Preis M. 3. —.

Auguste Comte's Einleitung in die positive Philosophie. Deutsch von **G. H. Schneider.** 1880. 5¹/₄ Bogen 8. Preis M. 1. 60.

FUES'S VERLAG (R. Reisland) in LEIPZIG.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie

unter Mitwirkung von **M. Heinze, W. Wundt** herausgegeben von **R. Avenarius.** Preis des Jahrganges von 36—40 Bogen 12 M.

Es liegen nunmehr fünf Jahrgänge complet vor, der sechste (1882) erscheint in bisheriger Weise.

Inhalt der beiden letzten Jahrgänge:

IV. Jahrgang. Artikel.

Horwicz, A., Zur Lehre von den körperlichen Gemeingefühlen.
Jacobson, J., Ueber physische Geometrie.
Laas, E., Die Causalität des Ich. Drei Artikel.
Schmitz-Dumont, Zur Raumfrage.
Semper, C., Ueber die Anwendbarkeit der monophyletischen und polyphyletischen Abstammungs-Hypothese.
Sigwart, C., Logische Fragen. Ein Versuch zur Verständigung. Erster Artikel.
Spir, A., Drei Grundfragen des Idealismus. Zweiter Artikel: II. Von dem Unterschied zwischen der normalen und der empirischen Natur der Dinge. Dritter Artikel (Schluss): III. Von der Natur und der Einheit des Ich.
Tönnies, F., Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes. Zweiter und dritter Artikel.

Recensionen.

Langer, P., Die Grundprobleme der Mechanik, eine kosmologische Skizze; von K. Lasswitz. — *Leclair, A. von*, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnisskritik; von H. Vaihinger. — *Riehl, A.*, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. I. Band: Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus; von G. von Gizycki. — *Sidgwick, H.*, The Methods of Ethics, II. Ed.; von G. von Gizycki. — *Sidgwick, H.*, Ethics (Sep.-Abdr. aus der Encyclopaedia Britannica, IX. Ed.); von G. von Gizycki.

Entgegnungen und Berichtigungen. Selbstanzeigen. Philosophische Zeitschriften. Bibliographische Mittheilungen. Notizen.

V. Jahrgang. Artikel.

Harzer, P., Leibniz' dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücksicht auf die Reform des Kräftemasses und die Entwicklung des Princips der Erhaltung der Energie.
Jäger, H., Das Princip des kleinsten Kraftmasses in der Aesthetik.
Kraepelin, E., Ueber Trugwahrnehmungen. Zwei Artikel.
Laas, E., Vergeltung und Zurechnung. Drei Artikel.
Paulsen, Fr., Was uns Kant sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Kritik der reinen Vernunft.
Schmitz-Dumont, Die Kategorien der Begriffe und das Congruenzenaxiom. Erster Artikel.
Sigwart, C., Logische Fragen. Ein Versuch zur Verständigung. Zweiter Artikel.
Tönnies, F., Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes. Vierter Artikel (Schluss).

Anzeigen.

Guyau, M., 1) Les Utilitaires. 1. Partie: La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. 2) La Morale Anglaise contemporaine: Morale de l'utilité et de l'évolution. Ouvrages couronnés par l'Académie des sciences morales et politiques; von G. von Gizycki. — *Höffding, H.*, Die Grundlage der humanen Ethik. Aus dem Dänischen; von G. von Gizycki. — *Marty, A.*, Die Frage nach der geschichtlichen Entwickelung des Farbensinnes; von L. Tobler. — *Mill's, John Stuart*, Gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Redaction von Prof. Gomperz. XII. Band. Ueber Frauenemancipation. Plato. Arbeiterfrage. Socialismus. Uebersetzt von S. Freud; von Fr. Paulsen. — *Radestock, Paul*, Schlaf und Traum, eine physiologisch-psychologische Untersuchung; von E. Kraepelin. — *Volkelt, J.*, Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie; von F. Staudinger.

Entgegnungen und Berichtigungen. Selbstanzeigen. Philosoph. Zeitschriften. Bibliograph. Mittheilungen. Notizen. Erklärung betreffend Carl Göring's literar. Nachlass.

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

DRITTER THEIL, ZWEITE ABTHEILUNG.

DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE, ZWEITE HALFTE.

DRITTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1881.

Alle Rechte vorbehalten.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Staatl. Bibliothek
Bamberg

Vorwort zur zweiten Auflage.

Mit diesem Bande beschliesse ich die neue Bearbeitung eines Werkes, dem seit bald fünfundzwanzig Jahren ein grosser Theil der Zeit gewidmet war, welche mein akademischer Beruf mir übrig liess. Auch hier fand ich reichliche Gelegenheit, meine frühere Darstellung zu vervollständigen und zu verbessern; die bedeutendste Erweiterung erfuhren die Abschnitte über den Neupythagoreismus, Plutarch, die Essener, die Schule Jamblich's und die Platoniker nach Proklus. Den neueren Untersuchungen über mehrere von den Erscheinungen, mit welchen der vorliegende Theil dieser Schrift sich beschäftigt, habe ich vielfache Belehrung und Anregung zu verdanken; nichtsdestoweniger kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, dass sich die Einzelforschung dieses weiten und nicht unfruchtbaren Feldes in noch ausgedehnterer Weise bemächtigen möchte, als diess bis jetzt geschehen ist; und ich würde es als eine erfreuliche Frucht meiner eigenen Arbeit betrachten, wenn sie den einen oder den andern, namentlich von den jüngeren Fachgenossen, veranlasste, einzelne Partieen aus der Geschichte der späteren griechischen Philosophie monographisch zu bearbeiten, und dadurch die Hülfsmittel zu vermehren, welche für eine zusammenfassende Darstellung, wie die gegenwärtige, so schwer zu entbehren sind. Eine Uebergangszeit, wie sie die letzten Jahrhunderte des griechischen Geisteslebens uns zeigen, hat freilich nicht den gleichen unmittelbaren Reiz, wie eine Periode des ersten hoffnungsvollen Aufstrebens oder der kräftigen Blüthe.

Aber ihr kulturgeschichtliches Interesse ist kein geringeres, und wer das Einzelne im Zusammenhang des Ganzen zu betrachten weiss, der wird finden, dass auch solche Abschnitte der Geschichte, so mühsam ihre Durchforschung zu sein pflegt, diese Mühe doch nicht unbelohnt lassen.

Heidelberg, den 15. Dezember 1867.

Der Verfasser.

Als ich vor vierzehen Jahren das obige niederschrieb, konnte ich kaum erwarten, dass es mir beschieden sein werde, noch eine weitere Auflage dieser Schrift in allen ihren Theilen zu bearbeiten. Nachdem dieser Fall eingetreten ist, habe ich es mir selbstverständlich bei diesem ihrem letzten Bande, wie bei den früheren, zur Pflicht gemacht, sie nach Vermögen zu verbessern und zu ergänzen; und ich fand mich dadurch namentlich in den Abschnitten, welche die jüngeren Skeptiker, die griechischen Vorgänger des Neuplatonismus, die jüdisch-griechische Spekulation vor Philo, und einige von den jüngeren Neuplatonikern, wie Syrianus, betreffen, zu manchen nicht ganz unerheblichen Zusätzen und Aenderungen veranlasst. Für die Unterstützung, welche mir hiefür auch bei dieser neuen Auflage durch eine Anzahl inzwischen erschienener monographischer Arbeiten zutheil geworden ist, bin ich den Verfassern derselben zum Danke verbunden; wenn ich aber trotzdem auch jetzt wieder den Wunsch ausspreche, dass in dieser Richtung noch mehr gethan werden möchte, wird man diess bei der grossen Ausdehnung des Arbeitsfeldes, das hier noch freiliegt, nicht ungerechtfertigt finden.

Berlin, 17. September 1881.

E. Zeller.

Inhaltsverzeichniss.

Dritte Periode.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

Seite

B. Die jüngeren Skeptiker.

1. Die Entstehung und die äussere Geschichte der Schule; Aenesidemus . 1

Wiederauftreten der pyrrhonischen Skepsis: Ptolemäus, Heraklides, Aenesidemus und ihre Nachfolger S. 1; Zeitalter derselben — 7. Ursprung der Skepsis: die empirischen Aerzte — 13; die neuere Akademie — 15. Aenesidemus: seine Skepsis — 17; ihre nähere Begründung — 19; die zehen Tropen — 23; Endergebniss — 27. Aenesidem's angeblicher Heraklitismus — 29.

2. Die skeptische Schule nach Aenesidemus; Sextus Empirikus . . 37

Agrippa — 37. Die zwei Tropen — 38. Sextus — 39. Seine Widerlegung des Dogmatismus a) nach der formalen Seite: das Kriterium — 44; die Wahrheit — 46; das Zeichen — 47; der Beweis — 49; b) nach der materialen Seite: die Ursache — 50; die wirkende Ursache, oder die Gottheit — 53; die materielle Ursache oder der Körper — 54; die ethischen Begriffe — 56. Verhältniss dieser Kritik zu der älteren Skepsis — 57. Ergebniss: die Zurückhaltung des Urtheils — 58. Das praktische Verhalten des Skeptikers — 60. Ataraxie und Metriopathie — 61. Verhältniss der späteren Skepsis zur neuen Akademie — 62. Aeussere Ausbreitung der Schule: Favorinus — 63. Bedeutung dieser Skepsis — 69.

Seite

C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

Einleitung . 69

Allgemeine Eigenthümlichkeit dieses Standpunkts — 69. Seine Ableitung aus dem Orient — 70. Sein Verhältniss zum Judenthum — 76.

I. Die rein griechische Entwicklungsreihe: die Neupythagoreer, die pythagoraisirenden Platoniker, die späteren Stoiker.

1. Das erste Auftreten des neuen Pythagoreismus; Zeit und Ort seiner Entstehung 79

Die pythagoreischen Mysterien — 79. Die pythagoreische Philosophie: die Bücher Numa's — 82; der Pythagoreer Alexander's — 88; Nigidius Figulus und Vatinius — 93; weitere Spuren des Pythagoreismus im ersten Jahrhundert — 95. Entstehungsort der neupythagoreischen Schule — 98.

2. Die neupythagoreische Schule, ihre Männer und Schriften . . 99

Die pseudonyme pythagoreische Literatur — 99. Apollonius, Moderatus, Nikomachus, Philostratus u. a. — 108.

3. Die Lehren der neupythagoreischen Schule. Die letzten Gründe 110

Allgemeine Charakteristik der neupythagoreischen Lehre — 110. Die letzten Gründe: Einheit und Zweiheit — 113. Die Gottheit — 114. Ideen und Zahlen — 119; Zahlenmystik — 122. Die Weltseele und die Materie — 125.

4. Fortsetzung. Logische, naturphilosophische und anthropologische Lehren . 127

Logische Erörterungen — 128. Naturansicht; Ewigkeit der Welt — 130; sonstige physikalische Annahmen — 132. Anthropologie — 136. Dämonologie — 138.

5. Fortsetzung. Die praktische Philosophie. Das pythagoreische Ideal: Pythagoras und Apollonius 139

Die Güter- und Tugendlehre — 140. Politik — 142. Religionsansicht und Ascese — 143. Das Ideal des pythagoreischen Lebens: Pythagoras 146. Apollonius von Tyana: der historische Apollonius — 148; die Schrift des Philostratus — 150; ihre Schilderung des Apollonius — 154.

6. Pythagoraisirende Platoniker. Plutarch 159

Die platonische Schule und ihre Beziehungen zum Neupythagoreismus — 159. Plutarch 160. Sein philosophischer Standpunkt — 161; religiöser Charakter — 166. Die Gottheit — 166.

Seite

Die Materie und die böse Seele — 169. Ideen und Zahlen — 172. Die Weltseele — 173. Die Welt als Ganzes — 174. Die himmlischen Götter und die Dämonen — 175. Die Vorsehung — 178. Physikalische Annahmen — 180. Anthropologie — 182. Ethik — 185. Plutarch's religiöse Ansichten — 189. Die Weissagung — 194. Die Volksreligion — 196; Mythendeutung — 198. Synkretismus; Verhältniss zur Ascese — 201.

7. Fortsetzung: Maximus, Apulejus, Numenius u. s. w. 203

Maximus — 203; sein Eklekticismus — 204; religiöse Spekulation — 207. Apulejus — 209. Theo und Albinus — 212. Celsus — 214. Numenius — 216; seine drei Götter — 219; Anthropologie — 220. Kronius und Harpokration — 223. Die hermetischen Schriften — 224; ihre metaphysischen Lehren — 226; Anthropologie — 230; ethisch-religiöse Lehren — 233.

8. Platonisirende Stoiker 235

Das dualistische Element des Stoicismus — 235. Posidonius und Seneca — 236. Epiktet und Mark Aurel: religiöser Charakter ihrer Philosophie — 236; anthropologischer Dualismus — 239.

II. Die jüdisch-griechische Philosophie.

1. Die alexandrinische Philosophie vor Philo 242

Griechen und Orientalen seit Alexander — 242. Die ägyptischen Juden — 245; ihre Philosophie — 248; Abzweckung und Charakter derselben — 249. Erste Spuren ihres Daseins: Septuaginta — 253. Aristobul — 257. Die alexandrinische Wissenschaft nach Aristobul — 265. Aristeas — 267. Sibyllinen u. a. — 269. Das Buch der Weisheit — 271. Das 4. Buch der Makkabäer — 275.

2. Die Essener . 277

Ihr geschichtliches Vorkommen — 277. Gesellschaftliche Einrichtungen — 280; sittliche Grundsätze — 283. Eigenthümliche Gebräuche und Lebensweise — 285. Dogmatische Eigenthümlichkeit: allegorische Schrifterklärung — 291; Gott und die Welt — 295; Anthropologie und Ethik — 297; Engellehre und Naturverehrung — 298. Weissagung 301. — Therapeuten: Schilderung derselben — 302. Unglaubwürdigkeit dieser Darstellung — 306.

Ueber den Ursprung der Essener: gegen ihren reinjüdischen Ursprung — 308, und im besondern gegen die Annahmen von

Seite

Ritschl — 311, und Hilgenfeld — 315. Gegen ihre Ableitung aus dem Parsismus — 320 und Buddhismus — 323. Ihr Zusammenhang mit der neupythagoreischen Schule — 325. Zeit und Ort der Entstehung des Essäismus — 333.

3. Philo . 338

Persönlichkeit, wissenschaftlicher Standpunkt — 338; die jüdische Offenbarung und die griechische Weisheit — 341; jüdischer Ursprung der letztern, allegorische Erklärung der ersteren — 346. Philo's System: die Gottheit — 353; Eigenschaften Gottes — 358. Die göttlichen Kräfte — 360; die Frage über ihre Persönlichkeit — 363; ihre Entstehung — 366; Güte und Macht — 369. Der Logos: sein Begriff — 370; Verhältniss zu Gott — 372, zur Welt 377; Persönlichkeit — 378. Ursprung der Logoslehre — 381. Die Materie — 386. Weltbildung — 388. Welterhaltung, Vorsehung — 389. Naturansicht, Zahlensymbolik, die Gestirne — 390. Anthropologie: Natur und Abkunft der Seele — 393; das irdische Leben — 396; Seelenkräfte — 398; der Leib und die Sinnlichkeit — 399; allgemeine Sündhaftigkeit — 401. Ethik: Stoicismus — 402; theologische Begründung der Ethik — 405; die praktische Thätigkeit — 406; die theoretische Thätigkeit, die encyklischen Wissenschaften — 408; die religiöse Thätigkeit — 410; ascetische, erlernte, natürliche Tugend — 411. Die Anschauung Gottes — 413. Rückblick — 416.

Dritter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

Einleitung: über Wesen, Ursprung und Entwicklung der neuplatonischen Philosophie . 419

Unterschied des Neuplatonismus vom Neupythagoreismus — 419, und von Philo — 421; Verwandtschaft desselben mit jenen und der nacharistotelischen Philosophie überhaupt — 423; subjektiver Ausgangspunkt des Systems — 431; objektive Ausführung desselben — 432. Ueber den Zusammenhang des Neuplatonismus mit älteren Lehren: den Neupythagoreern und Philo — 434; orientalischen Systemen — 436; der Gnosis — 438. Sein Verhältniss zum Christenthum — 443. Seine griechischen Vorgänger — 446. Seine geschichtliche Entwicklung — 448.

Seite

I. Plotinus und seine Schüler.

1. Die ersten Anfänge des Neuplatonismus. Ammonius Sakkas . 449

Ammonius — 450; der Bericht des Hierokles — 452, und Nemesius — 454. Die Schüler des Ammonius: Origenes — 459; Longinus — 463.

2. Plotinus. Sein Leben, seine Schriften, die Gliederung seines Systems . 466

Plotin's Leben und Persönlichkeit — 466. Seine Schriften — 471. Haupttheile des Systems — 473.

A. Die übersinnliche Welt.

3. Plotin's Lehre über das Urwesen 475

Die übersinnliche Welt und ihre Theile — 475. Das Urwesen 476; als das bestimmungslose — 483, das Eine und Gute — 491, die absolute Causalität 493. Der Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Ersten — 496; sein Verhältniss zu demselben — 499. Ob diese Lehre Emanationslehre ist — 506; ihr dynamischer Pantheismus — 507. Die Stufenreihe des abgeleiteten Seins -- 509.

4. Der Nus . 510

Seine Entstehung 510. Denken und Sein — 512. Der Nus als Denken — 514. Der Nus als Sein — 517; die Kategorieen — 519. Die intelligible Materie — 525. Die Ideen und die Zahlen — 526. Die Geister — 528. Die intelligible Welt — 530.

5. Die Seele . 533

Ihre Entstehung — 533. Ihr Wesen — 534. Die Weltseele — 538. Doppelte Weltseele — 539. Einzelseelen — 541.

B. Die Erscheinungswelt.

6. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach betrachtet 544

Die Materie — 544; das Böse — 547. Entstehung der Materie — 548. Herabsteigen der Seele in dieselbe — 549. Die sinnliche Welt als Erscheinung der übersinnlichen — 552; die λόγοι σπερματικοὶ — 555. Beseeltheit der Welt, Sympathie ihrer Theile — 556; Schönheit und Vollkommenheit der Welt — 558. Vorsehung — 559; Theodicee — 562.

7. Das Weltgebäude und seine Theile 564

Plotin's Verhältniss zur Physik — 564. Der Himmel und die

Seite

Gestirne; gegen Astrologie — 565. Die Dämonen — 570. Die irdische Welt — 571.

8. Der Mensch . 572

1. Der Mensch im Präexistenzzustand — 572. — 2. Der Mensch im Zeitleben: die Seele und ihre Theile — 575; Seele und Leib — 579; die Seelenthätigkeiten — 582; Willensfreiheit — 585. — 3. Die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt: Unsterblichkeit — 588; Seelenwanderung und jenseitige Vergeltung — 589.

9. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt . 594

I. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit — 595. — II. Die sittliche Thätigkeit, a) negativ, als Reinigung — 598; b) positiv, als Eros — 601. Die besondern sittlichen Thätigkeiten: die praktische Tugend — 602; das Erkennen: Wahrnehmung — 605, Vorstellung und Denken — 607, das unmittelbare Wissen — 609. Die Einigung mit der Gottheit — 611. III. Die Religion: Ihre Bedeutung für Plotin — 619. Vertheidigung des Polytheismus — 620; Mythendeutung — 622. Der Kultus: die Bilder — 625, das Gebet 627, die Magie — 628, die Weissagung — 629.

10. Plotin's Schule; Porphyrius 631

Amelius — 632. Porphyrius: Persönlichkeit, Schriften; philosophischer Charakter — 636. Logik — 640. Auffassung des Neuplatonismus — 644. Aufgabe der Philosophie — 645. Metaphysik — 646. Anthropologie — 651; Seelenwanderung, Präexistenz, Zustand nach dem Tode — 655. Ethik — 659; Ascese — 662. Die Religion — 664; Kritik des Volksglaubens — 666; Nothwendigkeit der Religion — 668; Polytheismus, Dämonologie — 669; Verfälschung der Religion durch die Dämonen — 672; die Berechtigung der Volksreligion — 673. Ueber Christenthum, Judenthum u. s. w. — 677.

II. Jamblich und die syrische Schule.

11. Porphyr's Schüler. Jamblich 678

Porphyr's Schule — 678. Jamblich — 679. Sein wissenschaftlicher Charakter und Standpunkt — 683. Die übersinnliche Welt — 687. Die erste und zweite Einheit — 688; das Intelligible und das Intellektuelle — 688; die Seele und die Theilseelen — 692. Innerweltliche Götter, Engel u. s. w. — 695. Mythendeutung — 696. Bilderverehrung, Theurgie,

Seite

Mantik, Gebet — 697. Zahlenlehre — 700. Die Erscheinungswelt: Natur und Schicksal; Wunder — 702. Raum und Zeit — 706. Der Mensch und die Seele — 707. Ethik — 710. Rückblick — 712.

12. Die neuplatonische Schule nach Jamblich 714

Charakter der syrischen Schule — 714. Die Schrift von den Mysterien: ihre Theologie und Dämonologie — 715; die Theurgie und der Kultus — 719; gegen die falsche Magie und Mantik — 723. Theodor von Asine — 724. Andere Männer aus Jamblich's Schule: Aedesius, Sopater, Eusebius, Maximus, Chrysanthius Priscus, Eunapius — 728. Julian, Sallust, Libanius, Dexippus — 733. Die Lage der griechischen Philosophie seit Julian — 737. Themistius — 739. Hypatia — 742. Synesius — 744. Olympiodorus — 745.

III. Die Schule von Athen.

13. Ihre Anfänge: Plutarchus, Hierokles, Syrianus 746

Die Schule von Athen — 746. Plutarchus — 749. Hierokles — 753. Theosebius — 759. Syrianus — 759. Seine Behandlung der Philosophie; Plato und Aristoteles — 761. Theologie und Metaphysik — 765. Kosmologische, psychologische und ethische Sätze — 771. Verhältniss zu Proklus — 773.

14. Proklus . 774

Persönlichkeit, Leben und Schriften — 774. Philosophischer Charakter — 782. System: das Gesetz der triadischen Entwicklung — 787. — Die übersinnliche Welt: das Urwesen und die göttlichen Einheiten — 791; das Intelligible und seine Stufen — 797; die intelligibeln Götterreihen — 798; die intellektuell-intelligibeln Götter — 802; die intellektuellen Götter — 803. Die Seele und die seelischen Götter — 804. Die Dämonen — 806. Die Theilseelen — 808. — Die Erscheinungswelt: die Materie, die Natur, der Raum u. s. w. — 808. Die Vollkommenheit der Welt, Theodicee — 811. Anthropologie: Wesen und Geschichte der Seele — 812; die Seelenthätigkeiten — 815; das Göttliche im Menschen — 816. Die Erhebung zur übersinnlichen Welt — 817; die ethische Tugend — 818; die Wissenschaft — 818. Die göttliche Erleuchtung und der Glaube — 819. Die Religion und der Kultus — 820; Mythendeutung — 821. Die Einigung mit der Gottheit — 823. Rückblick — 824.

15. Die neuplatonische Schule nach Proklus. Das Ende der griechischen Philosophie 826

Seite

Hermias — 826. Ammonius — 829. Asklepiodotus — 832. Marinus — 833. Isidorus — 834. Hegias — 835. Zenodotus u. a. — 836. Damascius — 837; seine Bestimmungen über das Urwesen und die Einheiten — 839; über Raum und Zeit — 842. Priscianus, Asklepius, Herennius u. a. — 843. Simplicius — 844; Vereinigung des Aristoteles mit Plato — 845; Raum und Zeit — 847; der Nus — 848. Aufhebung der Schule von Athen — 849. Die letzten Neuplatoniker; Olympiodorus — 851. Die Philosophen des Westreichs — 853; Macrobius — 854; Boethius — 856: seine Logik — 858; seine ethischen und religiösen Ansichten — 859. Ende der alten Philosophie; Schlussbetrachtung — 864.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

B. Die jüngeren Skeptiker.

1. Die Entstehung und die äussere Geschichte der Schule; Aenesidemus.

Durch den eklektischen Dogmatismus des Antiochus und seiner Nachfolger war die Skepsis gerade aus der Schule verdrängt worden, in welcher sie seit zweihundert Jahren ihren hauptsächlichsten Sitz gehabt hatte. Aber die Ursachen, welche diese Denkweise hervorgerufen und ihre Verbreitung begünstigt hatten, waren damit nicht gehoben, ihre wissenschaftliche Widerlegung war ungenügend ausgefallen, der herrschende Eklekticismus selbst hatte die skeptische Stimmung der Zeit zu seiner Voraussetzung, und musste ihr durch seine eigene schwankende Haltung immer neue Nahrung zuführen [1]). War daher auch der Zweifel in der Akademie verstummt, so dauerte es doch nicht lange, bis er anderswo auf's neue auftrat. Aber doch ist diese spätere Skepsis weder an Einfluss und Ausbreitung, noch an wissenschaftlicher Bedeutung mit der des Arcesilaus und Karneades zu vergleichen; und wiewohl sie selbst ihren Stammbaum nicht auf diese ihre nächsten Vorgänger, sondern auf Pyrrho und Timon zurückführte, so ist doch zu vermuthen, dass sie ihre stärksten Waffen aus den Rüstkammern der neuen Akademie entlehnt hat [2]).

1) Man vgl. hierüber die erste Abtheilung dieses Theils S. 543 f.

2) Zum folgenden vgl. m. ÉMILE SAISSET le Scepticisme (Aenésidème-Pascal-Kant). Par. 1865. MACCOLL The greek Sceptics from Pyrrho to Sextus. Lond. 1869. L. HAAS De philosoph. Scepticorum successionibus. Würzb. 1875.

Die ältere pyrrhonische Schule war in der ersten oder zweiten Generation nach Timon erloschen. Der erste, welcher auf's neue zu ihr zurückkehrte, war nach dem glaubwürdigen Zeugniss eines | seiner Nachfolger Ptolemäus aus Cyrene[1]). Indessen ist uns weder über ihn selbst noch über seine Schüler

1) Diog. IX, 115: *τούτου* (Timon's) *διάδοχος, ὡς μὲν Μηνόδοτός* (s. u. S. 5, 2) *φησι, γέγονεν οὐδεὶς, ἀλλὰ διέλιπεν ἡ ἀγωγὴ* (hierüber 1. Abth. 483, 2) *ἕως αὐτὴν Πτολεμαῖος ὁ Κυρηναῖος ἀνεκτήσατο. ὡς δ' Ἱππόβοτός φησι καὶ Σωτίων*, (der bekannte, Th. II, b, 931 besprochene, Verfasser der *Διαδοχαὶ* — dass nämlich dieser, und nicht etwa ein Späterer, gemeint ist, erhellt aus § 110. 112 und daraus, dass es sich hier eben um die skeptische *διαδοχὴ* handelt), *διήκουσαν αὐτοῦ Διοσκουρίδης Κύπριος καὶ Νικόλοχος Ῥόδιος καὶ Εὐφράνωρ Σελευκεὺς Πραΰλους τ' ἀπὸ Τρωάδος... Εὐφράνορος δὲ διήκουσεν Εὔβουλος Ἀλεξανδρεὺς, οὗ Πτολεμαῖος, οὗ Σαρπηδὼν καὶ Ἡρακλείδης, Ἡρακλείδου δ' Αἰνεσίδημος Κνώσιος, ὃς καὶ Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ συνέγραψε βιβλία.* Diese Stelle ist nun vielfach, und auch von Ritter in seiner verdienstlichen Untersuchung über die Zeitverhältnisse der späteren Skeptiker (G. d. Ph. IV, 282 f.), so verstanden worden, als hätten Hippobotus und Sotion in Dioskurides, Nikolochus, Euphranor, Praylus und Eubulus die aufeinanderfolgenden Lehrer oder Scholarchen der skeptischen Schule, von Timon bis auf Ptolemäus, angeben wollen; wobei man denn freilich nicht umhin konnte, die offenbare Lückenhaftigkeit des Verzeichnisses zu bemerken. Allein diess ist nicht ihre Meinung. Dioskurides, Nikolochus, Euphranor und Praylus wurden von Hippobotus und Sotion, wie der Augenschein zeigt, alle vier als persönliche Schüler Timon's bezeichnet, ausserdem hatten sie, wie es scheint (denn ganz sicher ist schon diess nicht), noch Eubulus den Schüler Euphranor's genannt, dass sie dagegen auch Ptolemäus für den Schüler des Eubulus ausgegeben, oder gar (wie Preller Hist. phil. gr. et rom. S. 490, c voraussetzt) die Reihenfolge der Skeptiker bis auf Aenesidemus fortgeführt haben sollten, ist einfach desshalb unmöglich, weil Sotion dem Anfang, Ptolemäus frühestens dem Ende des zweiten Jahrhunderts, vielleicht aber auch erst dem ersten angehört. Ihre Abweichung von Menodotus beschränkt sich daher darauf, dass sie noch vier Schüler Timon's, und vielleicht von einem derselben wieder einen Schüler nannten, während jener läugnete, dass Timon überhaupt einen Nachfolger gehabt habe; weiter dagegen hatten auch sie die skeptische *ἀγωγὴ* nicht herabgeführt, und auch sonst kann Diogenes in keiner seiner Quellen weitere Pyrrhoneer zwischen Eubulus und Ptolemäus gefunden haben, da er andernfalls nicht diesen zum Schüler von jenem machen würde. Dass aber diese Behauptung falsch ist, liegt auf der Hand: der angebliche Schüler müsste ja beiläufig 150 Jahre jünger sein, als der Lehrer. Auch Aristokles läugnet die Fortdauer der pyrrhonischen Schule; vgl. S. 8, 3.

Sarpedon und Heraklides näheres überliefert[1]; und so

1) In Betreff des Heraklides könnte man zwar vermuthen, wie überhaupt die neuen Pyrrhoneer grossentheils zu der Partei der sog. empirischen Aerzte gehörten (s. u. 14, 1), so sei auch er von dem Heraklides, welchen Galen (Therapeut. meth. II, 7. in Hippocr. aphor. VII, 70. Bd. X, 136. 142 f. XVIII, a, 187 K.) als einen von den namhaftesten Empirikern nennt, und von dem er eine Schrift περὶ τῆς ἐμπειρικῆς αἱρέσεως anführt (De libr. propr. 9. Bd. XIX, 38), und mit diesem von dem Tarentiner Heraklides, dem Schüler des Herophileers Mantias, nicht verschieden, der von Galen neben Zeuxis als der erste Erklärer der sämmtlichen hippokratischen Schriften bezeichnet wird (in Hippocr. de humor. 1. 24. in Hippocr. de med. off. 1. Bd. XVI, 1. 196. XVIII, b, 631), und als einer von den bedeutendsten Männern der empirischen Schule bekannt ist. (Die Nachrichten über ihn sind zusammengestellt bei Sprengel Gesch. der Arzneikunde bearb. von Rosenbaum Bd. I, 585 ff.) Allein die Zeitrechnung macht hier unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn wenn auch der Tarentiner Heraklides nicht, wie gewöhnlich geschieht, bis an's Ende des dritten Jahrhunderts hinaufgerückt werden kann (Cöl. Aurel. de morb. acut. I, 17. S. 64 nennt ihn ausdrücklich einen von den jüngeren Empirikern, wenn er sagt: *eorum posterior atque omnium probabilior apud suos invenitur*, und Cels. Medic. I, prooem. S. 3 sagt von Serapion, welcher um $2^{40}/_{20}$ zu fallen scheint: *quem Apollonius et Glaucias et aliquanto post Heraclides Tarentinus et aliqui non mediocres viri sequuti ex ipsa professione se Empiricos appellaverunt)*, so darf man ihn doch andererseits auch nicht so weit herabrücken, dass er noch der Lehrer des Aenesidemus hätte sein können, da er nach Celsus a. a. O. dem Asklepiades (vgl. 1. Abth. 549, 1) um ein merkliches vorangegangen sein muss; denn dieser fährt fort: die diätetische Medicin habe sich so in zwei Schulen gespalten, *aliis rationalem artem aliis usum tantum sibi vendicantibus, nullo vero quicquam post eos, qui supra comprehensi sunt, agitante nisi quod acceperat: donec Asclepiades medendi rationem ex magna parte mutavit.* Darin liegt doch unverkennbar die Voraussetzung, dass zwischen den *supra comprehensi* und Asklepiades noch eine Reihe von Aerzten liege, welche die Ueberlieferung ihrer Schulen fortpflanzten, ohne etwas daran zu ändern. Zu den *supra comprehensi* gehört aber auch Heraklides; denn die Erklärung von Haas a. a. O. 66, dass damit nicht die vorher aufgezählten Männer, sondern die nicht genannten *longe clarissimi auctores* gemeint seien, von denen es im vorhergehenden geheissen hatte, nach ihnen *(post quos)* sei Serapion als Stifter der empirischen Schule aufgetreten — diese Erklärung ist nicht allein so unnatürlich wie möglich, sondern sie legt auch Celsus den Widersinn in den Mund, dass zwar nach den „*clarissimi auctores*“ Serapion, Apollonius, Glaucias, Heraklides und andere „*non mediocres viri*“ der rationalen Schule die empirische entgegengestellt, nichtsdestoweniger aber zwischen denselben „*clarissimi auctores*“ und Asklepiades niemand in der überlieferten Medicin etwas geändert haben soll. Lebte aber der Tarentiner Heraklides längere Zeit vor Asklepiades, so kann er selbst dann, wenn man Aenesidemus

wissen wir denn auch | nicht, ob sie die skeptische Ansicht schon in derselben Allgemeinheit vortrugen, und ebenso eingehend begründeten[1]), wie diess von dem Schüler des Heraklides, dem Knosier[2]) Aenesidemus[3]), geschehen ist. Als Nachfolger des Aenesidemus werden | von DIOGENES[4]) Zeuxippus, Zeuxis[5]),

noch zum (jüngeren) Zeitgenossen des letzteren macht, nicht für den Lehrer des Aenesidemus gehalten werden. — Eher könnte unser Heraklides der Zeit nach mit dem gleichnamigen Erythräer zusammenfallen, den STRABO XIV, 3, 34. S. 645 seinen eigenen Zeitgenossen nennt, und der gleichfalls zu den Auslegern des Hippokrates gehört (GALEN in Hippocr. de epid. sext. I, 1. Bd. XVII, a, 793); allein dieser war nicht Empiriker, sondern Herophileer (STRABO a. a. O. GALEN puls. diff. IV, 10. Bd. VIII, 743. 746).

1) Wenn nämlich diese Vorgänger des Aenesidemus auch schon zu den empirischen Aerzten gehörten, könnte es immerhin sein, dass sie die Möglichkeit einer sichern Erkenntniss zunächst nur in Beziehung auf jene Fragen ihres Fachs läugneten, für die sie (nach CELSUS Medic. I, prooem. S. 5. SEXT. Math. VIII, 191. 327. GALEN De sectis 2. B. I, 66 f. De simpl. medic. temp. 19. Bd. XI, 431. Ps. GALEN *Εἰσαγ.* 3. Bd. XIV, 678 u. a. St. vgl. SPRENGEL Gesch. der Arzneik. bearb. von ROSENBAUM I, 573 f.) von den Empirikern allgemein bestritten wurde, über das Wesen der Krankheiten, die eigentlichen Ursachen der Krankheitserscheinungen, die specifische Wirkung der einfachen Heilmittel u. s. w.; und so bezeichnet auch ARISTOKLES b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 22 Aenesidemus als den ersten Erneuerer des Pyrrhonismus. Aber der Schritt von jener medicinischen Skepsis zur allgemeinen war allerdings nicht gross.

2) So DIOG. a. a. O. Dagegen nennt ihn PHOT. Cod. 212. S. 170, 41 Bekk. *Αἰνεσίδ. ὁ ἐξ Αἰγῶν.*

3) Ueber seine Lebensverhältnisse wissen wir ausser dem (nach DIOG. a. a. O.) im Text gesagten nur, dass er in Alexandria lehrte (ARISTOKL. a. a. O). Sein Name wird bei Eusebius und gewöhnlich auch bei Sextus *Αἰνησίδημος*, sonst *Αἰνεσ.* geschrieben.

4) IX, 116 (nach den S. 2, 1 angeführten Worten): *οὗ [Αἰνεσιδήμου διήκουσε] Ζεύξιππος ὁ Πολίτης* (aus Polis, entweder dem lokrischen oder wahrscheinlicher dem ägyptischen; COBET schreibt *πολίτης*, in welchem Fall aber *αὐτοῦ* dabei stehen müsste), *οὗ Ζεῦξις ὁ Γωνιόπους, οὗ Ἀντίοχος Λαοδικεὺς ἀπὸ Λύκου·* (aus dem phrygischen Laodicea, das auch „Laodicea am Lykus" genannt wurde; STRABO XII, 5, 16. S. 578) *τούτου δὲ Μηνόδοτος ὁ Νικομηδεὺς, ἰατρὸς ἐμπειρικὸς, καὶ Θειωδᾶς Λαοδικεύς· Μηνοδότου δὲ Ἡρόδοτος Ἀριέως Ταρσεύς· Ἡροδότου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικὸς, οὗ καὶ τὰ δέκα τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα· Σέξτου δὲ διήκουσε Σατορνῖνος ὁ Κυθηνᾶς* (was dieser Beiname bedeutet, ist unklar, aber eine Aenderung, etwa in *Κυδαθηναιεὺς*, darum doch schwerlich gestattet), *ἐμπειρικὸς καὶ αὐτός.*

5) Einen Zeuxis kennt auch GALEN, der ihn als einen Tarentiner, und

Antiochus[1]), | Menodotus[2]), Theodas oder Theudas[3]),

neben den beiden Heraklides als einen von den ersten Auslegern des Hippokrates bezeichnet (in Hippocr. Epid. sext. I, 1. Bd. XVII, a, 793. in Hippocr. de humor. 1. 24. Bd. XVI, 1. 196. in Hippocr. de med. off. 1. Bd. XVIII, b, 631 vgl. S. 3, 1); und da er ihn einmal (in Hippocr. aphor. VII, 70. Bd. XVIII, a, 187) mit Heraklides unter dem gemeinsamen Prädikat: *οἱ ἐμπειρικοὶ* zusammenfasst, so könnte man vermuthen, er sei von unserem Zeuxis nicht verschieden. Um so mehr wird er dann aber von dem Zeuxis zu unterscheiden sein, der nach Strabo XII, 5, 20. S. 580 bei einem Tempel unweit Laodicea in Phrygien vor nicht langer Zeit (*καθ' ἡμᾶς*) eine grosse Schule herophileïscher Aerzte gegründet hatte; nach ihm hatte Alexander Philalethes (über den Diels Dooxgr. 185) dieselbe geleitet, jetzt aber, sagt Strabo, sei sie in Auflösung begriffen. Für die Identität beider liesse sich zwar anführen, dass der Nachfolger des Skeptikers Zeuxis aus demselben Laodicea stammte, in dessen Nähe Strabo's Zeuxis seine Schule hatte. Allein sonst spricht doch alles dagegen. Strabo nennt seinen Zeuxis ausdrücklich einen Herophileer, und ebenso bezeichnet Galen De puls. differ. IV, 4. 10. Bd. VIII, 725 ff. 746 seinen Schüler Alexander Philalethes und dessen zwei Schüler Demosthenes und Aristoxenus. Die Empiriker werden aber sonst immer von den Herophileern bestimmt unterschieden, wenn auch (nach Ps. Galen Isag. 4. Bd. XIV, 687) ihr Stifter Philinus ein Schüler des Herophilus gewesen war, und dieser selbst zu ihrer Stiftung den ersten Anstoss gegeben haben sollte, und der Skeptiker Zeuxis kann, nach allem was uns sonst über den Charakter dieser Schule bekannt ist, nur zu den empirischen, nicht zu den herophileïschen Aerzten gehört haben (vgl. S. 14). Um ferner den Zeuxis Strabo's für Eine Person mit dem Skeptiker halten zu können, müsste man annehmen, dieser sei zugleich Nachfolger des Zeuxippus in der Leitung der skeptischen Philosophenschule und Stifter einer eigenen ärztlichen Schule gewesen, und in jener habe er den Antiochus, in dieser den Alexander Philalethes zum Nachfolger gehabt, was gewiss gleich unwahrscheinlich ist, ob wir ihn nun von der Leitung der Philosophenschule zu der der ärztlichen übergehen lassen, oder umgekehrt. Da endlich um 15—20 nach Chr. (hierüber vgl. m. Abth. 1, S. 587) nicht allein der von Strabo erwähnte Zeuxis selbst, sondern auch sein Nachfolger bereits abgetreten war, kann seine Wirksamkeit kaum über den Anfang der christlichen Zeitrechnung herabreichen. Diess ist aber viel zu früh für den Skeptiker, dessen fünften Nachfolger, den Empiriker Sextus, wir (s. u.) nicht wohl über die letzten Jahrzehende des zweiten Jahrhunderts heraufrücken können: für die fünf skeptischen Diadochen nach Zeuxis würde sich bei dieser Annahme die beispiellos lange durchschnittliche Amtsdauer von etwa 40 Jahren ergeben. Vgl. S. 8, 3. — Eine Schrift des Zeuxis *περὶ διττῶν λόγων* führt Diog. IX, 106 an; da er ihn hier den *γνώριμος* Aenesidem's nennt, müsste er noch sein persönlicher Schüler gewesen sein. Möglich allerdings, dass er sich (wie Haas S. 52 annimmt) hierin geirrt hat.

1) Von Diog. auch IX, 106 angeführt.

Herodotus[1]), Sextus der Empiriker[2]) und Saturninus[3]) genannt. Ausser ihnen sind uns nur wenige Mitglieder dieser skeptischen Schule bekannt[4]); | einer ihrer namhaftesten Lehrer,

2) Nach Galen (Therap. meth. II, 7. Bd. X, 136. 142 f.), der ihn öfters anführt (vgl. den Index), und Ps. Galen Isag. 4. Bd. XIV, 683 eines von den Häuptern der empirischen Schule. De libr. propr. 9. Bd. XIX, 38 nennt Galen von ihm eine Schrift an Severus; Sext. Pyrrh. I, 222 sagt über ihn (wenn das *Περμήδοτον* der Handschriften mit Fabricius in *Μηνόδοτον*, und nicht mit Pappenheim Lebensverh. des S. Emp. S. 6 in das graphisch noch näher liegende *Ἡρόδοτον* zu verwandeln ist; man könnte aber auch an *Ἡρόδοτον καὶ Μηνόδ.* denken) und Aenesidemus: *οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως*, so dass er demnach einer der bedeutendsten Skeptiker gewesen sein muss. Dass er und Theudas vor 150 n. Chr. zu setzen seien, sucht Haas S. 8 f. zu zeigen; seine Beweise sind nicht durchaus bündig, aber jener Satz selbst wohl im wesentlichen richtig.

3) *Θειωδᾶς* nennt ihn nach gewöhnlicher Lesart Diog. IX, 116, *Θεοδᾶς* Galen Therap. meth. II, 7. Bd. X, 142 f., wo er ihn zu den empirischen Aerzten zählt, und De libr. propr. 9, wo er seine *Εἰςαγωγὴ* und seine *Κεφάλαια* anführt, *Θευδᾶς* Suid. *Θεοδόσ.* S. 1132 Bernh., der gleichfalls seiner *Κεφάλαια* Erwähnung thut. Als seinen Lehrer bezeichnet Diog. (s. o. S. 4, 4) den Antiochus.

1) Nach Diog. a. a. O. Schüler des Menodotus, aber, wie es scheint, Nachfolger des Theudas, der doch kaum aus einem andern Grund, als weil er Schulvorstand war, in dieser Reihe aufgezählt sein wird. Es ist diess wahrscheinlich der von Galen (s. d. Register) oft erwähnte und bestrittene (hierüber Haas S. 77) Herodot, und dass er demselben De comp. simpl. medic. 29. Bd. XI, 432 vorrückt, er verwerfe alle Sekten, ausser der pneumatischen, kann bei der Principlosigkeit dieser Empiriker nichts dagegen beweisen. Sein Vater scheint von dem Areios aus Tarsus, von welchem Galen De comp. medic. sec. loc. III. Bd. XII, 636 ein Recept mittheilt, nicht verschieden zu sein.

2) Sextus führt diesen Beinamen schon bei Diog. a. a. O. (ohne denselben wird er IX, 87 angeführt) und in den Titeln seiner Schriften; auch Ps. Galen Isag. 4 sagt von ihm und Menodotus, nachdem er sie als Vorsteher der empirischen Schule bezeichnet hat: *οἳ καὶ ἀκριβῶς ἐκράτυναν αὐτήν*. Sonst ist uns von seinen persönlichen Verhältnissen nichts bekannt. Ueber sein Leben und seine Schriften tiefer unten.

3) Nach Diog. a. a. O. gleichfalls einer der empirischen Aerzte; sonst wird er nicht erwähnt.

4) Ausser Agrippa wird ein Apellas genannt, der jünger, als dieser, sein muss, da er von Diog. IX, 106 mit einer Schrift: „Agrippa“ angeführt wird; ferner Theodosius, ein Philosoph, in dem seine von Suid. u. d. W. (S. 1132 Bernh.) verzeichneten Bücher: *Σκεπτικὰ κεφάλαια* (auch bei Diog. IX, 70) und *ὑπόμνημα εἰς* (Commentar zu, nicht: Abhandlung gegen)

dessen Zeitalter wir aber nicht genauer bestimmen können, ist Agrippa [1]). Auch in Betreff der übrigen Skeptiker macht aber die Zeitrechnung Schwierigkeit [2]). Da Galen mehrere derselben [3]), und unter diesen Herodot, den Lehrer des Sextus, als empirische Aerzte ziemlich häufig anführt [4]), Sextus dagegen, einen der angesehensten unter ihnen [5]), nie nennt, so hat die Vermuthung viel für sich, dieser Philosoph sei jünger als Galenus, und frühestens im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts, gegen das Ende von Galen's Lebenszeit, aufgetreten [6]); wogegen er

τὰ Θευδᾶ κεφάλαια einen der jüngeren Skeptiker erkennen lassen (die mathematischen Schriften, die ihm Suidas beilegt, scheinen einem andern, gleichnamigen zu gehören; vgl. Haas S. 79 f.); Cassius, den Diog. VII, 32. 34 als σκεπτικὸς bezeichnet, dessen Zeitalter uns aber, abgesehen davon, dass ihn sein Name in die römische Zeit verweist, ganz unbekannt ist; Mnaseas und Philomelus, von Aristokles b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 4 als σκεπτικοὶ mit Timon zusammen genannt, im übrigen aber uns so unbekannt, dass wir nicht einmal wissen, ob sie der Schule Aenesidem's oder der Pyrrho's angehören; doch vgl. über den ersteren S. 14, 1. Auch von Numenius, dem angeblichen Pyrrhoneer, ist diess nach dem, was 1. Abth. 483, 1 bemerkt wurde, unsicher. Dagegen wird der Dionysius Aegeus (aus Aegium), über dessen Δικτυακὰ Phot. Cod. 185. 211 berichtet, zugleich zu den Skeptikern und den empirischen Aerzten zu zählen sein; er hatte nämlich in dieser Schrift fünfzig physiologische und medicinische Fragen in skeptischem Sinne behandelt, indem er bei jeder derselben zwei einander widersprechende Antworten sich antinomisch gegenüberstellte. — Der Arzt und Polyhistor Cornelius Celsus (1. Abth. 677, 1) ist nur durch eine falsche Lesart bei Quintil. X, 124 (Scepticos statt Sextios) in den Ruf des Skeptikers gekommen.

1) Von den fünf Tropen dieses Skeptikers, durch welche allein uns sein Name bekannt ist, wird später gesprochen werden. Unter den skeptischen Diadochen wird er von Diogenes, der unverkennbar der eigenen Tradition der Schule folgt, nicht genannt, und dass ein so bedeutender Philosoph nothwendig Schulhaupt habe sein müssen (Haas S. 84), kann man nicht sagen: die Akademiker machten nach Speusipp's Tod auch nicht den Aristoteles, die Stoiker in Athen nach dem des Panätius nicht den Posidonius zum Schulvorsteher, ebensowenig hat Krantor, der bedeutendste Akademiker seiner Zeit, dieses Amt bekleidet.

2) M. vgl. zum folgenden Ritter 284 f.

3) Heraklides, Zeuxis, Menodotus, Theodas, Herodot.

4) Schon den Herodot aber, wie Haas S. 78 bemerkt, nur in Schriften aus seiner späteren Zeit.

5) Ps. Galen Isag. 4. s. o. 6, 2.

6) Dieser Annahme würde auch die Erwähnung des Stoikers Basilides b. Sext. Math. VIII, 288 zur Bestätigung dienen, wenn man unter diesem

allerdings dem Diogenes Laërtius, der ausser ihm selbst auch seinen Schüler Saturninus kennt, und dem Hippolytus [1]) vorangeht, und die Stoiker, welche seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts in den Hintergrund zu treten beginnen, noch als die dogmatischen Hauptgegner der Skepsis bezeichnet [2]) und behandelt. Rechnet man nun unter der Voraussetzung, dass das Verzeichniss | der skeptischen Diadochen bei Diogenes vollständig sei, von diesem Zeitpunkt an rückwärts, so wird man das Auftreten des Aenesidemus, wenn man ihm und seinen Nachfolgern nicht eine unverhältnissmässig lange Schulführung beilegen will, kaum vor den Anfang der christlichen Zeitrechnung setzen können [3]). Nun scheint aber einiges andere dafür zu sprechen,

Basilides den 1. Abth. S. 691. 87, 1 erwähnten Lehrer M. Aurel's verstehen dürfte, wie diess seit Fabricius z. d. St. allgemein geschieht und auch von mir a. a. O. geschehen ist. Dem steht jedoch im Wege, dass in dem ganzen Werke, dem diese Stelle angehört (Matth. VII—XI), ausser Aenesidemus kein Schriftsteller angeführt wird, welcher über die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. herabreichte: die jüngsten darin genannten Männer sind Antiochus von Askalon, Asklepiades, Posidonius, Ocellus Lucanus und Aenesidemus. Dieser Umstand spricht dafür, dass sich Sextus oder der, dem er hier folgt, an eine Quelle hält, welche noch dem ersten Jahrhundert vor, oder der ersten Zeit nach dem Anfang unserer Zeitrechnung angehört, am wahrscheinlichsten an eine Schrift des Aenesidemus selbst. Dann kann aber mit Basilides nicht der Lehrer M. Aurel's, sondern nur der 1. Abth. S. 570 u. nachgewiesene Schüler des Diogenes aus Babylon gemeint sein.

1) Dass dieser Schriftsteller in seiner um 220—230 v. Chr. zu Rom oder nahe bei Rom verfassten Widerlegung der Häresieen den Sextus benützt hat, erhellt (vgl. Diels Doxogr. 145) aus der Uebereinstimmung seines X. Buchs c. 6 mit Sext. Math. X, 310 f.

2) Pyrrh. I, 65: *κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικοὺς τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.*

3) Die zehen Nachfolger Plato's bis auf Klitomachus einschliesslich haben zusammen eine Amtsdauer von etwa 240 Jahren, die sechs Zeno's bis auf Panätius einschl. von 150 Jahren, die zehen des Aristoteles bis auf Andronikus von 270 Jahren; die mittlere Dauer der Schulführung beträgt demnach bei den ersten 24, bei den zweiten 25, bei den dritten 27 Jahre. Für die Skeptiker eine längere anzunehmen, empfiehlt sich um so weniger, da von den sechs Diadochen, welche Diogenes zwischen Aenesidemus und Sextus zählt, zwei (Zeuxis und Herodot) noch ihren vorletzten Vorgänger zum Lehrer gehabt hatten. (Zu diesen Worten der 2. Aufl. bemerkt Haas S. 51, 1, indem er „Vorgänger" mit *magister* übersetzt: *hi duo cum intelligendi sint Zeuxis et Theodas, illud monendum, Theodam audivisse magistri sui magistrum, ne uno quidem verbo indicare Diogenem.* Wenn ich also etwas

dass Aenesidemus um mindestens fünfzig Jahre vorher gelebt habe. Auf die Angabe Strabo's über Zeuxis wird man sich freilich für diese Annahme nicht mehr berufen dürfen, da auch abgesehen von der Chronologie entscheidende Gründe uns verbieten, den Herophileer Strabo's für Eine Person mit dem Skeptiker dieses Namens zu halten [1]), und wenn Aenesidemus über den stoisirenden Dogmatismus der Akademiker seiner Zeit klagt, so muss sich diess nicht gerade auf Antiochus, sondern es kann

von Herodot sage und beweise, — vgl. S. 6, 1 — widerlegt er mich mit der Bemerkung, dass es von Theodas nicht wahr sei. Auch dieser hat aber nach S. 4, 4, wo das von H. vermisste *unum verbum* steht, Antiochus, den Vorgänger seines Vorgängers, zum Lehrer gehabt; die vorstehende Bemerkung bleibt daher auch dann in Kraft, wenn man Zeuxis nicht für den Schüler des Aenesidemus hält, worüber S. 4, 5 Schl.). Setzt man nun den Tod des Sextus auch nur 10 Jahre nach dem Galen's, in das Jahr 210, und gibt man ihm und seinen Vorgängern durchschnittlich 27 Jahre, so kommt man für das Auftreten des Aenesidemus erst in das Jahr 6 v. Chr., man könnte aber auch noch weiter herabgehen (vgl. S. 21, 2). Minder beweisend ist der Umstand, dem SAISSET a. a. O. 24 f. ein entscheidendes Gewicht beilegt, und wegen dem MACCOLL a. a. O. S. 69 den Aenesidemus sogar bis 130 n. Chr. herabrücken will, dass ARISTOKLES b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 22 sagt, erst ἐχθὲς καὶ πρῴην habe Aenesidemus die längst erloschene Skepsis wieder aufgewärmt; denn dieser Ausdruck lautet sehr unbestimmt, und so gut er von den 170 Jahren zwischen Aristokles und dem Anfang unserer Zeitrechnung gebraucht sein kann, könnte er auch noch ein halbes Jahrhundert mehr befassen: TERTULL. Apol. 37 sagt um 200 n. Chr. von den Christen: *hesterni sumus*, und ARNOB. adv. gent. II, 69 noch ein Jahrhundert später: *novellum nomen est nostrum et ante dies paucos religio est nata quam sequimur*. Aehnlich Celsus b. ORIG. c. Cels. I, 26 und andere. Um so entbehrlicher ist die Auskunft von HAAS (Scept. succ. 31), dass Aristokles seine Aussage unverändert aus einem älteren Schriftsteller (er denkt an Diokles, der aber älter, oder doch nicht jünger, als Aenesidemus, gewesen zu sein scheint) herübergenommen habe. Zu einem so gedankenlosen Abschreiber kann man einen Aristokles nicht machen. Glaubt aber H., wenn die Angabe des letztern nicht einer älteren Quelle entnommen wäre, so könnte er (§ 22) nicht blos Pyrrho, Timon und Aenesidemus als die κράτιστοι der Skeptiker bezeichnet, sondern er müsste unter denselben auch Menodotus und Agrippa genannt haben, so kann ich diess nicht einräumen, da die Aenderungen, welche diese zwei Männer in der Beweisführung Aenesidem's vornahmen, weder der durch ihn bewirkten Erneuerung, noch der von Timon herrührenden ersten schriftlichen Darstellung der skeptischen Lehre an Bedeutung gleichstehen, oder von Arist. gleichgestellt werden mussten.

1) Vgl. S. 4, 5.

sich ebensogut auf die Späteren beziehen, denn die akademische Schule behielt auch in der Folge seine eklektische Richtung[1]). Dagegen könnte man geneigt sein, den Lucius Tubero, dem Aenesidem seine pyrrhonischen Untersuchungen gewidmet hatte[2]), in dem gleichnamigen Jugendfreund Cicero's zu suchen[3]). Indessen

1) Wie von Antiochus gesagt wird: ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά (Sext. Pyrrh. I, 235), *si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus* (Cic. Acad. II, 43, 132 vgl. 1. Abth. 602, 6), so sagt Aenesidemus bei Phot. Cod. 212, S. 170, 14 (a. a. O. 610, 2): οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ Στωικαῖς ἐνίοτε συμφέρονται δόξαις . . . Στωικοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωικοῖς. Wesshalb aber diese letzteren Worte sich nur auf Antiochus selbst, und nicht ebensogut auf seine Schule sollten beziehen können, in der sich z. B. Eudorus hierin ganz an Antiochus anschloss, (1. Abth. 612 f.), ist mir auch durch Haas a. a. O. S. 14 nicht klar geworden, da ich nicht einsehe, warum es für Aenesidemus hätte unmöglich sein sollen, der Schule des Antiochus das gleiche vorzuwerfen, was nach Cicero u. Sextus auch Ant. selbst schon vorgeworfen worden war. Noch weniger hat es auf sich, wenn Haas (16 f.) sagt, falls Aenesid. erst nach Christi Geburt gelebt hätte, so hätte Eusebius seiner unmöglich in der *praeparatio evangelica* erwähnen können. Als ob dieses Werk eine Geschichte der vorchristlichen Philosophie, und nicht vielmehr (I, 1, 8 ff. 5, 8 ff.) eine Widerlegung der von Heiden und Juden gegen das Christenthum erhobenen Einwürfe sein wollte, für welche die Philosophen der christlichen Zeit (ein Plutarch, Attikus, Severus, Numenius, Diogenianus, Aristokles, Alexander Aphr., Oenomaus, Longinus, Plotinus, Amelius, Porphyrius), und zwar keineswegs blos als Zeugen für das, was Aeltere gesagt haben, auf's ausgiebigste benützt werden; und als ob, auch abgesehen davon, Aenesidemus nicht mehr zu den Vertretern der vorchristlichen Philosophie gerechnet werden könnte, wenn es sich zeigen sollte, dass er erst um den Anfang der christlichen Zeitrechnung auftrat.

2) Phot. Cod. 212. S. 169, 31: γράφει δὲ τοὺς λόγους Αἰνεσίδημος προσφωνῶν αὐτοὺς τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι, γένος μὲν Ῥωμαίῳ δόξῃ δὲ λαμπρῷ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχούσας μετιόντι.

3) L. Aelius Tubero, mit Cicero zusammen erzogen, in der Folge mit ihm verschwägert, war fortwährend in naher Verbindung mit ihm geblieben (Cic. pro Ligar. 7, 21. Planc. 41, 100); im Jahr 58 vor Chr. war er in Kleinasien Legat des Qu. Cicero (epist. ad Qu. fratr. I, 3), während des Bürgerkriegs sollte er den Befehl über die Provinz Afrika übernehmen (Ligar. c. 7 ff.). Cicero rühmt ihn als *praestans honore et dignitate et aetate* (ad Qu. fr. I, 3), als ausgezeichnet durch *honos, nobilitas, splendor, ingenium* (Ligar. 9, 27), ganz ähnliche Prädikate, wie sie Aenesidem bei Photius seinem Tubero ertheilt. Nach der Stelle ad Quintum fr. war er eben damals mit der Abfassung eines Geschichtswerks beschäftigt; pro Lig. 7, 21 sagt Cic.

ist doch diese Vermuthung | zu unsicher, als dass wir uns auf sie verlassen könnten[1]), zumal da Cicero selbst die pyrrhonische Schule, deren Sache Aenesidemus in seiner Schrift der akademischen gegenüber führte, wiederholt als erloschen bezeichnet[2]). Wollte man ihr aber grösseres Gewicht beilegen[3]), so müsste

von ihm: *magnum etiam vinculum, quod iisdem studiis semper usi sumus;* aber wenn diess auch für einen Anhänger der neueren Akademie, zu der Cicero sich selbst zählt, ganz besonders passen würde, so kann es doch auch nur überhaupt auf gelehrte Studien gehen. Als erwiesen lässt sich die Annahme, dass unser Tubero Akademiker war, um so weniger betrachten, da Cicero unter den vielen philosophischen Freunden, deren er gedenkt, seiner niemals Erwähnung thut.

1) Denn so gut sich der Tubero Cicero's für den Gönner des Aenesidemus eignen würde, so steht doch auch der Annahme, dass dieser ein späterer, vielleicht ein gleichnamiger Enkel von jenem sei, nichts im Wege; ein Sohn des Lucius Tubero, Quintus, der Mitankläger des Ligarius, ist als Geschichtschreiber und Rechtsgelehrter bekannt (Bernhardy Röm. Litteraturgesch. S. 646 f.), einer seiner Vorfahren mag der 1. Abth. 535, 3 besprochene Stoiker gewesen sein, und so scheint sich diese Familie überhaupt durch wissenschaftliches Interesse ausgezeichnet zu haben.

2) Fin. II, 11, 35: *Pyrrho, Aristo, Erillus jam diu abjecti.* 13, 43 (über Aristo und Pyrrho): *recte jam pridem contra eos desitum est disputari.* V, 8, 23: *jam explosae ejectaeque sententiae Pyrrhonis, Aristonis, Erilli . . . adhibendae omnino non fuerunt.* De orat. III, 17, 62 (nach Erwähnung der bedeutendsten sokratischen Schulen): es habe auch noch einige andere gegeben, *Eretricorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoneorum; sed ea horum vi et disputationibus sunt jam diu fracta et exstincta.* Es lässt sich kaum annehmen, dass sich Cicero so ausgedrückt hätte, wenn ihm von Aenesidemus und dessen Versuch, die (von Aen. offenbar als fortbestehend behandelte, und auch wirklich schon seit Ptolemäus erneuerte) pyrrhonische Schule wieder zur Geltung zu bringen, etwas bekannt gewesen wäre; und es ist nicht wahrscheinlich, dass ihm nichts davon bekannt war, wenn Aen. damals schon seine Tubero gewidmete Schrift verfasst hatte (vgl. Saisset S. 23 f.). Denn wenn auch allerdings noch Seneca (nat. qu. VII, 32, 2) sagt: *quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?* so verhält es sich doch hier anders, da bei Cicero's Verbindung mit Tubero ein Werk, welches schon durch seine lebhaften Angriffe auf die damalige Akademie den Akademiker in hohem Grad interessiren musste, ihm nicht wohl unbekannt, oder wenn er es kannte, bei ihm unerwähnt bleiben konnte. Nun wäre es immerhin denkbar, dass Aen. dem Tubero Cicero's erst nach der Abfassung der beiden ciceronischen Schriften die seinige widmete; aber dann müsste er entweder erst im Greisenalter mit dieser hervorgetreten, oder beträchtlich jünger als Tubero gewesen sein. Unmöglich ist freilich weder dieses noch jenes.

3) So Haas a. a. O. 15 f. Diels Doxogr. 211.

man annehmen, das Verzeichniss der skeptischen Diadochen bei Diogenes sei unvollständig, da Sextus aus den angegebenen Gründen nicht wohl früher gesetzt werden kann [1].

1) Wo in diesem Fall eine Lücke in dem Verzeichniss anzunehmen wäre, lässt sich nicht ausmachen. Nach Haas S. 18 ff. 91 hätte die skeptische Schule seit Arcesilaus sich mit der akademischen vereinigt und erst zur Zeit des Karneades durch Ptolemäus wieder von ihr getrennt, dann aber (S. 26 ff.) wäre sie unmittelbar nach Aenesidemus erloschen und erst nach Seneca durch Agrippa wieder erneuert worden. Allein diese ganze Combination ist theils unsicher theils nachweislich unrichtig. Was zunächst die angebliche Vereinigung der pyrrhonischen Schule mit der akademischen betrifft, wodurch beide „*quasi una*“ geworden sein sollen, so weiss davon kein alter Schriftsteller. Dass Arcesilaus in seinen Ansichten im wesentlichen mit Pyrrho übereinstimmt, ist allerdings unläugbar, und auch Skeptiker, wie Sext. Pyrrh. I, 232 f. und die von Numen. b. Eus. präp. ev. XIV, 6, 4 angeführten, haben diess anerkannt, so viele Mühe sie sich sonst geben, ihre Skepsis von der akademischen zu unterscheiden (s. S. 49 2. Aufl. 1. Abth. 495, 6. 514, 1). Dass dagegen die Schule Pyrrho's mit der des Arcesilaus sich vereinigt habe, sagt nicht Einer von unseren Zeugen; sie erzählen uns vielmehr von Timon's herben Ausfällen gegen Arcesilaus (Diog. 114 f.), und nennen uns Timon's Schüler (1. Abth. 483 f.); jene Vereinigung könnte mithin weder zu Lebzeiten des Arcesilaus, den Timon überlebt hat, noch in der nächsten Zeit nach ihm stattgefunden haben. Es wird ja aber auch ausdrücklich bezeugt, Pyrrho's Schule sei bald erloschen (vgl. 1. Abth. 483, 2), Pyrrho und Timon haben keinen Erfolg gehabt (Aristokles b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 21 über Pyrrho und Timon: *μηδενὸς δ' ἐπιστραφέντος αὐτῶν, ὡς εἰ μηδέποτε ἐγένοντο τοπαράπαν*, was mit Haas S. 32 f. nicht auf jene Philosophen, sondern auf Timon's Sillen zu beziehen, ganz unstatthaft ist); und ob dabei angenommen wird, die Schule Pyrrho's sei unmittelbar nach Timon oder erst in der nächsten oder übernächsten Generation zu Ende gegangen, ist von keiner Erheblichkeit. Wenn mithin diese Schule seit dem Ende des dritten Jahrhunderts vom Schauplatz verschwindet, kann man nicht sagen, sie habe sich mit der akademischen vereinigt, sondern nur: sie sei von dieser verdrängt worden; und wenn sie im ersten Jahrhundert wieder auftritt, nicht: sie habe sich von der Akademie getrennt, sondern nur: sie sei (wenn auch vielleicht von einem Akademiker) erneuert worden. Daraus aber, dass Sextus den Aenesidemus zu den älteren Skeptikern rechnet, kann man weder über die Zeit desselben noch über die Continuität oder Discontinuität der skeptischen Schule etwas schliessen. Sextus sagt allerdings (Pyrrh. I, 36), die älteren Skeptiker pflegen zehen skeptische Tropen aufzuführen (*παραδίδονται συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις Σκεπτικοῖς*), während er die fünf Tropen den jüngeren zuschreibt (ebd. 164: *οἱ δὲ νεώτεροι Σκεπτικοὶ παραδιδόασι τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε*. 177: *τοιοῦτοι μὲν καὶ οἱ παρὰ τοῖς νεωτέροις παραδιδόμενοι πέντε τρόποι*). Allein die Reihe der *νεώτεροι* kann nicht über Agrippa hinaufgehen, da dieser es war, welcher

Ihrem geschichtlichen Ursprunge nach lässt sich die Skepsis des Aenesidemus und seiner Schule auf zwei Quellen zurück-

den älteren 10 Tropen die fünf beifügte (Diog. IX, 88); und die der ἀρχαιότεροι kann nicht mit Aenesidemus aufhören, da die 10 Tropen (wie 1. Abth. 486, 1 und unten S. 24, 2 gezeigt ist) vor ihm nicht vorkommen, und weder Pyrrho noch Timon, noch der neueren Akademie angehören können, ausser Aenesidemus aber auch noch andere von den ἀρχαιότεροι die 10 Tropen hatten, denn Sextus redet von ihrer Gewohnheit, so viele zu zählen; dass endlich die „älteren" von den „jüngeren" durch einen Zwischenraum getrennt seien, in dem die Schule vorübergehend erloschen war, ist in der Unterscheidung beider als solcher nicht angedeutet, man müsste denn auch die Continuität der stoischen Schule desshalb bestreiten, weil Sext. Math. IX, 28 (mit Beziehung auf Posidonius; vgl. 1. Abth. 269, 5) von „jüngeren Stoikern" redet, und diese (VII, 253) von den älteren unterscheidet. Mit der bestimmten Aussage des Diogenes (s. o. 4, 4) ohnedem, welcher die Reihe der skeptischen Diadochen ohne Unterbrechung bis auf Saturninus herabführt, würde sich diese Annahme nicht vertragen. Mit mehr Schein kann sie sich immerhin auf die S. 11, 2 angeführte Aeusserung Seneca's stützen. Aber schliesslich beweist diese Aeusserung doch nicht mehr, als dass ihrem Urheber von einer Fortdauer der pyrrhonischen Schule nichts bekannt war. Wie wenig aber hieraus folgt, dass damals überhaupt keine Skeptiker existirten, sieht man aus dem, was Seneca beifügt: *Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt . . . Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeceptorem non invenit.* Denn um eben die Zeit, in der Seneca diess schrieb, stand an der Spitze der platonischen Schule in Athen Ammonius, der Lehrer Plutarch's (1. Abth. 802, 3), und wenn die altpythagoreische Schule allerdings längst erloschen war, so fehlte es doch zur Zeit des Apollonius von Tyana und des Moderatus (s. u. S. 93 2. Aufl.) keineswegs an Leuten, welche Lehrer der pythagoreischen Philosophie sein wollten, und welche Seneca, wenn er von ihnen wusste, ebensogut als Pythagoreer hätte anerkennen müssen, wie den Aenesidemus und seine Nachfolger als Pyrrhoneer. Haas' weiterer Versuch (S. 85 f.), das Alter der „jüngeren Skeptiker" zu bestimmen, gründet sich ganz und gar auf die Voraussetzung, dass Diogenes alle seine Angaben über dieselben (ausser IX, 116) Favorinus verdanke. Aber diese Voraussetzung (die selbst Maas De biogr. graec. Philol. Unters. v. A. Kiessling u. U. v. Wilamowitz-Möllendorff H. III, 103 aufgibt, und Wilamowitz a. a. O. 143 ff. auch für die übrigen Bücher des Diog. auf ein kleinstes Mass beschränkt) ist nicht allein unerweislich, sondern offenbar unrichtig. Denn da Diogenes' Darstellung der 10 skeptischen Tropen, wie er uns IX, 87 selbst sagt, sowohl von der des Favorinus als von der des Sextus abweicht, diese Abweichung aber ohne Zweifel so wenig, wie das, was er a. a. O. darüber bemerkt, auf seine eigene Rechnung zu setzen ist, so wird die nächste Quelle seiner Darstellung nur in einer Schrift gesucht werden können, die jünger war, als Sextus. Wenn dieselbe, wie zu vermuthen, von einem Skeptiker verfasst war, läge Saturninus am nächsten.

führen: die Lehren der empirischen Aerzte und den Vorgang Pyrrho's und der neueren Akademie. Mehrere von den Wortführern des neuen Pyrrhonismus waren Aerzte und werden als solche ausdrücklich zu den Häuptern der empirischen Schule gerechnet[1]; und das gleiche wird wohl, wenn es auch nicht von allen gelten sollte, doch noch von einigen weiteren anzunehmen sein. Die empirische Schule hatte aber von Hause aus eine unverkennbare Neigung zur Skepsis. Wenn sie von den Untersuchungen über die Ursachen der Krankheiten und die specifischen Wirkungen jedes Heilmittels desshalb nichts wissen wollte, weil dieselben theils nicht zum Ziel führen, theils neben dem erfahrungsmässig festgestellten | Nutzen der Arzneien für den praktischen Zweck der Heilkunde entbehrlich seien[2], so spricht sich hierin dasselbe Misstrauen gegen das menschliche Erkenntnissvermögen und dieselbe Beschränkung auf das praktisch nutzbare mit Beziehung auf diese bestimmte Wissenschaft aus, welche zum allgemeinen Grundsatz erhoben das unterscheidende Merkmal der Skepsis ausmachen[3]. Noch vor | der empirischen Schule

1) Vgl. die obigen Nachweisungen in Betreff des Heraklides, Zeuxis, Menodotus, Herodotus, Sextus, Saturninus, Dionysius Aegeus. Auch Mnaseas (s. S. 6, 4) war vielleicht ein Arzt, wenn er nämlich der von Ps. Galen Isag. 4. Bd. XIV, 684 genannte Methodiker ist.

2) M. vgl. die S. 4, 1 angeführten Stellen, namentlich Galen simpl. med. temp. 19, welcher als Behauptung der Empiriker ausführt: *μάτην ἡμῖν ζητεῖσθαι τὰς πρώτας τε καὶ δραστικὰς δυνάμεις ἑκάστου τῶν φαρμάκων, φθανούσης τῆς ἐμπειρίας ἀναρίθμητόν τι ἔχειν φαρμάκων ἁπλῶν καὶ συνθέτων πλῆθος, ἃ καὶ παρ' αὐτοῖς πεπίστευται τοῖς μάτην ζητοῦσι τὰς πρώτας δυνάμεις.* Wenn man über die Wirkung der Mittel einig sei, nicht aber über ihre Gründe, so liege am Tage, dass diese Mittel nur durch die Erfahrung, nicht durch Theorieen (*λόγος*) über die *πρῶται δυνάμεις* gefunden worden seien, welche doch nie über blosse Wahrscheinlichkeit hinauskommen. Vgl. auch Cic. Acad. II, 39, 122: die empirischen Aerzte läugnen, dass wir die inneren Theile des Leibes durch Leichenöffnungen kennen lernen, *quia possit fieri, ut patefacta et detecta mutentur.*

3) Sextus Pyrrh. 1, 236 ff. Math. VIII, 327 sucht zwar zu beweisen, dass die Skepsis nicht, wie behauptet werde, mit der empirischen, sondern mit der sog. methodischen Heilkunde übereinstimme. Aber seine Gründe haben nicht viel auf sich. Die Empiriker, sagt er, läugnen die Erkennbarkeit der Ursachen, die Skeptiker lassen sie dahingestellt sein; was nur die gleiche, sachlich ganz unerhebliche, Verschiedenheit der Ausdrucksweise ist, mittelst deren die späteren Skeptiker auch zwischen sich und der neuen Akademie einen principiellen Unterschied herauszukünsteln sich bemühten (s. u.). Weiter

und gleichzeitig mit ihr war aber auch die philosophische Skepsis durch Pyrrho und die neuere Akademie ausgebildet worden; und wenn die späteren Skeptiker nur in dem ersteren ihren ächten Vorgänger anerkennen wollten, zwischen den Grundsätzen des Karneades dagegen und ihren eigenen eine durchgreifende Verschiedenheit nachzuweisen suchten [1]), so haben wir doch allen Grund, über ihr Verhältniss zu demselben anders zu urtheilen. Ihre Skepsis selbst trifft, wie wir finden werden, in allen wesent-

findet er: wie die Skeptiker im Leben den natürlichen Bedürfnissen nach Speise, Getränk u. s. f. (der ἀνάγκη τῶν παθῶν) folgen, so lasse sich auch der Methodiker bei seiner Behandlung von dem Bedürfniss des Organismus nach adstringirenden oder auflösenden Mitteln leiten. (Ueber die Grundsätze der Methodiker in dieser Beziehung s. m. Galen De sectis 6. Bd. I, 79 ff. Ps. Galen Isag. 3. Bd. XIV, 680 f. Celsus Medic. I, prooem vgl. Pappenheim Lebensverh. d. Sext. Emp. S. 7.) Allein dieses beides ist nicht gleichartig: um seinen Hunger oder Durst zu stillen, braucht man allerdings keine Theorie über die Ursachen desselben und die Mittel dagegen, weil man in diesem Fall einer unmittelbaren Empfindung und einem natürlichen Trieb folgt; um dagegen mit der methodischen Medicin zu behaupten, dieser Körper bedürfe der Entleerung, jener der Verstopfung, muss man seinen inneren Zustand und sein Bedürfniss an gewissen Zeichen zu erkennen vermögen, eben diese Möglichkeit hat aber die Skepsis stets geläugnet. Sollte andererseits die Theorie der Methodiker nur bedeuten: die bisherige Erfahrung lasse vermuthen, dass gewisse Mittel unter gewissen Umständen dem vorhandenen Bedürfniss, worauf diess immer beruhen möge, entsprechen, so wäre diess allerdings mit den skeptischen Grundsätzen wohl vereinbar, aber es würde sich auch von denen der empirischen Schule der Sache nach nicht unterscheiden. Wenn von der Medicin aus ein Anstoss zur Skepsis gegeben wurde, so konnte dieser nur darin bestehen, dass für diese Wissenschaft behauptet wurde, was die Skepsis allgemein behauptete: das Wesen der Dinge und die Gründe der Erscheinungen seien uns unerkennbar, wir müssen uns daher, den Umfang unseres Wissens betreffend, auf die Erfahrung, seine Zuverlässigkeit betreffend, auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit beschränken. Eben dieses hat aber unter den ärztlichen Schulen der Griechen zuerst die empirische behauptet. Nur sie ist auch der Zeit nach dem neuen Pyrrhonismus vorangegangen, wogegen der Stifter der sog. methodischen Schule, Themison aus Laodicea, ein Schüler des Asklepiades (1. Abth. 549 ff.), keinenfalls älter war, als Ptolemäus, vielleicht aber nicht einmal älter, als Aenesidemus; nur von ihr wissen wir, dass ein grosser Theil der Skeptiker ihr angehörte; und Sextus selbst fasst Math. VIII, 191 die Skeptiker und Empiriker in der Aussage zusammen: φασὶν αὐτὰ [τὰ ἄδηλα] μὴ καταλαμβάνεσθαι.

1) Es wird davon später noch zu sprechen sein.

lichen Zügen mit der akademischen zusammen, und wenn sie auch von jener genaueren Ausführung der Wahrscheinlichkeitslehre absehen, welche Karneades unternommen hatte, so sind sie doch der Sache nach mit ihm darüber einverstanden, im Wahrscheinlichen die Richtschnur für das praktische Verhalten zu suchen. Ihre Einwürfe gegen die dogmatischen Philosophen, und insbesondere gegen den Stoicismus, haben sie guten Theils ihm entnommen[1]). Da ferner nach ihrem eigenen Zugeständniss (s. o. 2, 1) die ältere skeptische Schule nach Timon erloschen, und mithin die Fortpflanzung ihrer Lehre ausschliesslich an die neuere Akademie übergegangen war, welche sich dieser Aufgabe bis in's erste vorchristliche Jahrhundert gewidmet, und die Erinnerung daran auch nach dem Auftreten des Antiochus nicht verloren hatte, so ist schon an sich zu vermuthen, die ersten Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis haben von ihr den entscheidenden Anstoss erhalten. Es wird aber auch ausdrücklich berichtet, Aenesidemus habe seine „pyrrhonischen Untersuchungen" einem seiner akademischen Parteigenossen gewidmet[2]), so dass er selbst demnach ursprünglich gleichfalls zur akademischen Schule gehört haben müsste; und dieser Angabe dient es zur Bestätigung, dass er seine Hauptschrift gleich in ihrem ersten Buche mit einer ausführlichen Erörterung über den Unterschied der pyrrhonischen und akademischen Lehre eröffnet hatte, worin er den Akademikern vorwarf, dass sie den skeptischen Standpunkt theils überhaupt nicht rein durchführen, theils namentlich in der neueren Zeit sich ganz dem stoischen Dogmatismus in

1) In vielen Fällen können wir noch, wie aus unserer Untersuchung über Karneades hervorgehen wird, in diesem Philosophen (bezw. seinem Schüler Klitomachus) die Quelle des Sextus Empirikus nachweisen, auch wo er von diesem nicht als solche genannt wird, und es ist zu vermuthen, dass er es auch noch in manchen andern, bald unmittelbar bald mittelbar, gewesen sei.

2) Phot. Cod. 212, s. o. 10, 2. Man könnte hier einwenden: aus der dem Photius vorliegenden Schrift Aenesidem's habe sich vielleicht auch nur das ergeben, dass Tubero Akademiker war, als *συναιρεσιώτης* Aenesidem's werde er dagegen nur von Photius selbst bezeichnet, weil er als Akademiker ebenso, wie dieser, der Skepsis huldigte. Diess ist jedoch theils an sich selbst nicht eben wahrscheinlich, da sich Photius ganz so ausdrückt, als ob er mit dem übrigen auch dieses bei Aen. selbst gefunden hätte, theils spricht das im Text weiter bemerkte dagegen.

die Arme geworfen haben [1]). In demselben Zusammenhang war es vielleicht auch, dass er diejenigen, welche Plato für einen Skeptiker ausgaben (die Neuakademiker vor Antiochus), bestritten hatte [2]). Hiernach scheint es, die dogmatisch-eklektische Richtung, welche die Akademie seit Antiochus einschlug, habe Aenesidemus den Anlass gegeben, von derselben auf die ältere pyrrhonische Skepsis zurückzugehen, indem er nur in dieser eine sichere Schutzwehr gegen den Dogmatismus zu finden glaubte, welchem die des Karneades schliesslich doch wieder erlegen war. Nur müsste man in diesem Fall annehmen, die Vorgänger Aenesidem's, Ptolemäus und Heraklides, | haben sich entweder mit ihrem Zweifel noch auf die Natur- und Heilkunde beschränkt, oder sich wenigstens noch nicht ausdrücklich von der Akademie losgesagt.

Aenesidemus selbst soll nun zwar für seine Skepsis auch noch einen weiteren eigenthümlichen Beweggrund gehabt haben. Der Zweifel sollte ihm, wie Sextus angibt, dazu dienen, die heraklitische Weltansicht zu begründen [3]). Da er jedoch mit diesem dogmatischen Motiv in seiner Schule ganz allein stände, so würden wir demselben auch für ihre Entstehung keine zu grosse Bedeutung beilegen dürfen: gesetzt auch, für ihn selbst sei es massgebend gewesen, so würde er doch nicht der Begründer einer skeptischen Schule geworden sein, wenn sein Skepticismus nicht die Kraft gehabt hätte, jene widerspruchsvolle Verbindung mit der heraklitischen Lehre zu sprengen und sich selbständig zu entwickeln. Indessen fragt es sich, und es wird später noch zu untersuchen sein, ob jene Angabe nicht auf einem Missverständniss beruht.

Zunächst verfährt Aenesidemus jedenfalls so radikal, dass man durchaus keine positive Ueberzeugung hinter seinen Zweifeln suchen sollte. Wenn andere ihre Skepsis nach dieser oder jener Seite wieder beschränkt und abgeschwächt hatten, so bekennt er sich zum unbeschränktesten Zweifel; und es ist in dieser Be-

1) Vgl. S. 18 f., auch 1. Abth. 610, 1.

2) Dass er diess gethan hatte, sieht man aus Sext. Pyrrh. I, 222, welcher seine Bemerkungen hierüber, wie er selbst sagt, aus Menodotus und Aenesidemus entnommen hatte.

3) Das nähere hierüber S. 29 ff.

ziehung bezeichnend genug, dass er die bedeutendste von seinen skeptischen Schriften [1]), wie bemerkt, mit einer Auseinandersetzung über das | Verhältniss seiner Skepsis zur akademischen eröffnete, welche darthun sollte, dass er allein seinen Standpunkt ganz rein und folgerichtig durchführe. Die Akademiker, sagte er [2]), verhalten sich in doppelter Beziehung dogmatisch, sofern sie vieles

1) Die acht Bücher, aus denen Phot. Cod. 212 einen, mit Ausnahme des ersten Buchs allerdings äusserst kurzen, Auszug gibt, und deren auch Sext. Math. VIII, 215. Diog. IX, 106. 116 Erwähnung thun. Die letzteren nennen sie *Πυῤῥώνειοι λόγοι*, denn Sextus sagt: *ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυῤῥωνείων λόγων*, ebenso Diog. *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Π. λόγων*, *Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ συνέγραψε βιβλία*. Auch bei Photius werden wir aber die Worte S. 169, b, 17: *Πυῤῥωνίων λόγοι ή* zu erklären haben: 8 Bücher der *Πυῤῥώνια* (oder der *Πυῤῥώνιοι λόγοι*), denn S. 170, b, 1 f. heisst es: *τὴν ὅλην ἀγωγὴν τῶν Πυῤῥωνίων λόγων*. Saisset Scepticisme 69 ff. scheint aus der ersteren Stelle den Titel: *Πυῤῥωνίων λόγοι* abgeleitet zu haben, der bei ihm mit *Πυῤῥώνειοι λόγοι* wechselt. Ausser diesem Werke nennt Diog. IX, 106 noch zwei Schriften: *κατὰ σοφίας* und *περὶ ζητήσεως*, Derselbe IX, 78 und Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 8 die *ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυῤῥώνεια*. Bei der letzteren könnte man (mit Ritter IV, 292) an das erste Buch der pyrrhonischen Reden denken, da er in diesem (nach Phot. a. a. O. S. 170, b, 1) die *ὅλη ἀγωγ᾽ τῶν Πυῤῥωνίων λόγων* „*ὡς τύπῳ καὶ κεφαλαιωδῶς*“ dargestellt hatte; doch ist es mir wahrscheinlicher, dass es eine eigene Schrift war, deren Titel Sextus in seinen Hypotyposen nachgeahmt hat, da Diogenes sonst wohl sagen würde: im ersten Buch der *λόγοι*, und da auch das letztere, nach Photius' eingehender Beschreibung, die 10 Tropen, welche sich in der *ὑποτύπωσις* fanden, nicht enthalten haben kann. Dagegen bezieht sich auf diese wohl der Ausdruck des Aristokles b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 13: *αἱ κακαὶ στοιχειώσεις Αἰνησιδήμου*. Offenbar unrichtig ist, was Haas S. 69 behauptet, nach Sext. Pyrrh. I, 185 habe Aenesidemus im 5. Buch seiner *λόγοι Πυῤῥώνειοι* bemerkt, *fieri posse, ut mixtis quibusdam modis, compositis ex illis decem, redarguerentur qui causam esse dicerent*, die 10 Tropen müssen daher in diesem Werke gestanden haben. Sextus sagt dort nicht mit Bezug auf die zehen Tropen, sondern auf die acht (S. 22, 2 zu besprechenden) Fehler, die beim Aufsuchen der Ursachen begangen werden: *οὐκ ἀδύνατον δέ φησι, καὶ κατά τινας ἐπιμίκτους τρόπους ἠρτημένους καὶ ἐκ τῶν προειρημένων διαπίπτειν ἐνίους* (was doch nicht = *redargui posse*) *ἐν ταῖς αἰτιολογίαις*. Wirklich geschieht ja auch in den zehen Tropen der *αἰτιολογία* und der Fehler, die dabei gemacht werden, keine Erwähnung. Wo die *πρώτη εἰςαγωγὴ* stand, deren Sext. Math. X, 216 (s. u. 31, 2) erwähnt, wird nicht angegeben; eine Schrift oder ein Theil einer solchen scheint aber damit gemeint zu sein: Haas' Deutung (a. a. O. 69, 5) ist sprachlich unmöglich.

2) B. Phot. a. a. O. S. 169, b f.

mit Bestimmtheit läugnen, anderes ebenso bestimmt behaupten; sie reden von Tugend und Verkehrtheit, Gutem und Schlechtem, Wahrem und Unwahrem, Wahrscheinlichem und Unwahrscheinlichem, Seiendem und Nichtseiendem; die Akademiker der damaligen Zeit vollends seien mehr Stoiker, als Akademiker. Der pyrrhonische Skeptiker dagegen behaupte nie etwas, er sage nicht, dass alles erkennbar oder unerkennbar, wahr oder falsch, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, wirklich oder unwirklich sei, sondern immer nur, dass es das eine um nichts mehr sei, als das andere, oder dass es bald das eine sei, bald das andere, oder dass es für den einen dieses sei, für den anderen jenes. Aenesidemus will also nicht allein von dem Dogmatismus der späteren Akademiker, sondern auch von der Wahrscheinlichkeitslehre des Arcesilaus und Karneades nichts wissen, indem er in dieser schon einen Abfall von der reinen Skepsis sieht[1]; und diese Wahrscheinlichkeitslehre hatte allerdings einerseits jenem eklektischen Dogmatismus ebenso unverkennbar vorgearbeitet, wie sie andererseits schon von dem Haupturheber des letztern der Akademie als Inconsequenz vorgerückt worden war[2]. Wenn jedoch den akademischen Skeptikern vorgeworfen wird, dass sie die Unmöglichkeit des Wissens selbst wieder zu wissen behaupten und als Dogma vortragen, und wenn sie sich dadurch von den | pyrrhonischen unterscheiden sollen[3], so ist diess, wie schon früher gezeigt wurde[4], nicht richtig.

Zur Begründung seines Standpunkts hatte Aenesidemus ausgeführt, dass weder die Sinne, noch das Denken uns eine gesicherte, zum wirklichen Begreifen der Gegenstände ausreichende

1) In ihr findet auch Sextus Pyrrh. I, 226 ff. den Hauptunterschied zwischen Akademikern und Pyrrhoneern.

2) M. vgl. über diese Punkte 1. Abth. S. 530. 599.

3) Gell. N. A. XI, 5, 8. Sext. Pyrrh. I, 1 ff. 226. 233 u. ö. Diese Behauptung auf Aenesidemus zurückzuführen, berechtigt uns nicht allein die Bemerkung des Gellius, bezw. Favorinus, a. a. O. 5, 6, die Frage über den Unterschied der Akademiker und Pyrrhoneer sei eine *vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata*, sondern auch sein eigener Vorwurf gegen die Akademiker (Phot. a. a. O.): *τὰ μὲν τίθενται ἀδιστάκτως, τὰ δὲ αἴρουσιν ἀναμφιβόλως.*

4) 1. Abth. S. 495. 513 f. Auch Saisset's Vertheidigung der skeptischen Behauptung (a. a. O. 71 ff.) bringt in der Sache nichts neues.

Ueberzeugung zu verschaffen vermögen[1]). Im besonderen wies er diess so nach[2]). Er besprach zuvörderst im zweiten Buche seiner Schrift die Begriffe des Wahren, der Ursache, des Leidens[3]), der Bewegung, des Entstehens und Vergehens und ähnliche, und suchte in eingehender Erörterung Widersprüche darin nachzuweisen[4]); er bemerkte z. B., dass es kein Wahres geben könne, denn dasselbe müsste entweder ein wahrnehmbares sein, oder ein gedachtes, oder beides zusammen, oder keines von beiden, während doch keiner von allen diesen Fällen denkbar sei[5]); | er läugnete, dass man sich ein Entstehen denken könne, da weder körperliches durch körperliches, noch unkörperliches durch unkörperliches, noch das eine von beiden durch das andere hervorgebracht werden könne[6]). In demselben Sinne behandelte

1) Phot. a. a. O. Anf.: *ἡ μὲν ὅλη πρόθεσις τοῦ βιβλίου, βεβαιῶσαι, ὅτι οὐδὲν βέβαιον εἰς κατάληψιν* (der alte Streit über die Möglichkeit einer *καταληπτικὴ φαντασία*, vgl. 1. Abth. S. 492, 2. 501 ff. 592) *οὔτε δι' αἰσθήσεως, ἀλλ' οὔτε μὴν διὰ νοήσεως.*

2) Phot. S. 170, a, 39: Nachdem Aen. den Unterschied der pyrrhonischen und akademischen Skepsis auseinandergesetzt hatte, gab er in seinem ersten Buch eine übersichtliche Darstellung der letzteren, sodann erörterte er den Inhalt derselben in den folgenden Büchern im einzelnen.

3) *Πάθη* d. h. jede durch irgend eine Ursache bewirkte Veränderung; m. vgl. über diese Bedeutung des *πάθος* Bd. II, b, 418 und Sext. Math. IX, 195 ff. (*περὶ αἰτίου καὶ πάσχοντος*), wo gleichfalls unmittelbar an die Untersuchung über das *αἴτιον* § 239 die über das *πάσχειν* sich anschliesst.

4) Phot. 170, b, 3: In seinem zweiten Buch *περί τε ἀληθῶν καὶ αἰτίων διαλαμβάνει, καὶ παθῶν, καὶ κινήσεως γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων, κατὰ πάντων αὐτῶν τὸ ἄπορόν τε καὶ ἀκατάληπτον πυκνοῖς, ὡς οἴεται, ἐπιλογισμοῖς ὑποδεικνύς.*

5) Sext. Math. VIII, 40 (in der Erörterung der Frage: *εἰ ἔστι τι ἀληθές;*): *δυνάμει δὲ* (dem Sinne nach) *καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον* (= in Beziehung auf diesen Gegenstand) *ἀπορίας τίθησιν· εἰ γὰρ ἔστι τι ἀληθὲς ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν ἐστιν* u. s. w. *οὐκ ἄρα ἔστι τι ἀληθές.* Die Beweisführung, wodurch jene verschiedenen möglichen Annahmen widerlegt werden, trägt Sextus im folgenden in eigenem Namen vor, sie stammt aber wohl bis § 47 einschl. gleichfalls von Aenes. her.

6) Sext. Math. IX, 218, nachdem er skeptische Einwendungen gegen den Begriff der Ursache angeführt hat: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν* (sc. *τῶν αἰτίων*) *ἐχρῆτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις.* Hierauf der obige Beweis, welcher näher (bis § 226) so ausgeführt wird: A) Ein Körper kann keinen Körper hervorbringen, mag er nun geworden oder ungeworden, wahrnehmbar oder nicht wahrnehmbar sein. Denn er müsste ihn entweder für sich allein, oder in Verbindung mit einem andern hervor-

er weiter in seinem dritten Buche die Bewegung und die sinnliche Wahrnehmung [1]; er bestritt sodann im vierten theils im | allgemeinen die Möglichkeit, das verborgene an äusseren Zeichen zu erkennen [2], theils im besondern — vielleicht unter skeptischer

bringen. a) Aber so lange er für sich allein bleibt, kann er seine eigene Substanz nicht vermehren, also auch kein zweites, von ihm selbst verschiedenes Ding erzeugen. b) Verbindet er sich mit einem andern, so müssten, damit aus dieser Verbindung ein drittes entstehe, entweder aus einem von den beiden verbundenen zwei werden, oder es müsste aus beiden zusammen ein drittes entstehen. α) Aber jenes ist unmöglich, denn so gut aus Einem zwei werden könnten, könnten auch aus diesen vier werden, und so fort, bis am Ende aus Einem unendlich viele geworden wären, was doch undenkbar ist. β) Ebenso unmöglich ist aber auch dieses, aus demselben Grunde: wenn aus zweien ein drittes entstehen könnte, könnte auch ein viertes und fünftes und schliesslich unendlich viele entstehen. B) Aus den gleichen Gründen kann auch kein unkörperliches anderes unkörperliche hervorbringen; davon nicht zu reden, dass das, was weder berühren noch berührt werden kann, unfähig ist, zu wirken und zu leiden (ein aristotelischer Satz — vgl. Bd. II, b, 356 — dessen sich Sextus öfters, z. B. IX, 216. 286, bedient). C) Noch weniger kann körperliches aus unkörperlichem werden und umgekehrt, da weder dieses in jenem noch jenes in diesem enthalten ist. Wäre es aber darin enthalten, so könnte es auch nicht daraus entstehen, denn was schon vorhanden ist, kann nicht erst entstehen. Dass auch das folgende noch zu dem Auszug aus Aenesidemus gehört (Saisset 30 f. glaubt, er reiche bis § 257 einschl.), glaube ich nicht, da das § 210 aufgestellte Thema, dessen *λήμματα* die andern (nach § 218) in gewöhnlicherer, Aen. in eigenthümlicherer Art bewiesen hatte, nach den vier vorher angegebenen Gliedern der Disjunktion, mit § 226 erschöpft ist, und das folgende auch formell der breiten Darstellungsweise des Sextus weit näher steht, als der gedrängteren, die uns in den Auszügen aus Aenesidemus hier und Pyrrh. I, 180 ff. begegnet. Ob diese Auseinandersetzung dem zweiten oder (wie Saisset 30 ff. 134 ff. annimmt) dem fünften Buch des Aen. entnommen ist, lässt sich schwerlich mit Sicherheit ausmachen; da aber das zweite Buch unter anderem *περὶ αἰτίων . . . γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς* handelte (s. vorl. Anm.), und die Frage über das *αἴτιον* hier gerade in der speciellen Richtung auf die *ἀπορίαι περὶ τῆς γενέσεως* (Sext. IX, 218) besprochen wird, da ferner im 5. Buch die Untersuchung über die *αἰτία* unter acht Tropen behandelt war (s. u. 22, 2), von denen sich hier keine Spur findet und in die unsere Beweisführung sich nicht einfügt, ist es mir wahrscheinlicher, dass sie schon dem zweiten Buch angehörte.

1) Er handelte darin *περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ἰδιωμάτων*. Phot. 170, b, 9.

2) Phot. 170, b, 12: *ἐν δὲ τῷ δ' σημεῖα μὲν, ὥσπερ τὰ φανερά φαμεν τῶν ἀφανῶν, οὐδ' ὅλως εἶναί φησιν, ἠπατῆσθαι δὲ κενῇ προσπαθείᾳ* (eine

Prüfung der bisherigen, namentlich der stoischen, Physik und Theologie — die Möglichkeit, über die Natur der Dinge, die Welt und die Gottheit irgend etwas mit wissenschaftlicher Sicherheit auszumachen [1]). An diese Erörterungen schloss sich im fünften Buch eine ausführlichere Auseinandersetzung über den schon früher besprochenen Begriff der Ursache an, worin er die Zulässigkeit dieses Begriffes bestritt und acht Fehler aufzählte, die bei den Schlüssen auf die Ursachen der Dinge begangen werden [2]). | Die drei letzten Bücher waren ethischen Inhalts;

unberechtigte Neigung, ein eitler Wunsch) *τοὺς οἰομένους*. Es bezieht sich diess auf die Frage nach dem sog. *σημεῖον ἐνδεικτικὸν*, welche uns S. 33 2. Aufl. noch begegnen wird, und der Sache nach auch schon 1. Abth. S. 392 vorkam. In diesem Zusammenhang fand sich der Schluss, welchen Sext. Math. VIII, 215. 234 ausdrücklich aus dem vierten Buch der pyrrhonischen Reden anführt: *εἰ τὰ φαινόμενα* [= *αἰσθητὰ*, wie Sextus selbst bemerkt] *πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται καὶ τὰ σημεῖά ἐστι φαινόμενα, τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐχὶ δέ γε τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται· τὰ δὲ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐκ ἄρα φαινόμενά ἐστι τὰ σημεῖα.* M. vgl. hiezu, und namentlich über die chrysippische Form dieses Syllogismus, welcher aus dem zweiten und dritten *ἀναπόδεικτος* (1. Abth. 111, 57) zusammengesetzt sei, Sext. a. d. a. O. Die weiteren Erläuterungen bei Sextus mit Saisset 121 ff. gleichfalls von Aenesidemus herzuleiten, haben wir kein Recht.

1) Phot. fährt fort: *ἐγείρει δὲ τὰς ἐξ ἔθους ἐφεξῆς ἀπορίας περί τε ὅλης τῆς φύσεως καὶ κόσμου καὶ θεῶν, οὐδὲν τῶν* (l. *αὐτῶν*) *εἰς ὑπόληψιν πεσεῖν ἐντεινόμενος*. Da Phot. sagt, er habe hier die herkömmlichen Einwürfe vorgebracht, so ist zu vermuthen, dass er sich in diesem Abschnitt hauptsächlich an Karneades' Kritik der stoischen Physikotheologie hielt.

2) Phot. 170, b, 17: *προβάλλεται δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ε´ λόγος τὰς κατὰ τῶν αἰτίων ἀπορητικὰς λαβὰς, μηδὲν μὲν μηδενὸς αἴτιον ἐνδιδοὺς εἶναι, ἠπατῆσθαι δὲ τοὺς αἰτιολογοῦντας φάσκων, καὶ τρόπους ἀριθμῶν, καθ' οὓς οἴεται αὐτοὺς αἰτιολογεῖν ὑπαχθέντας εἰς τὴν τοιαύτην περιενεχθῆναι πλάνην.* Nach Sext. Pyrrh. I, 180 ff. waren diess folgende acht: 1) Die Annahmen über die Ursachen der Dinge bewegen sich auf einem Gebiete, das uns unzugänglich sei, und lassen sich durch die Beobachtung nicht sicherstellen. 2) Während die Erscheinungen vielerlei Erklärungen zulassen, halte man gewöhnlich eine einzige für die allein richtige. 3) Für solches, was regelmässig geschieht, setze man nicht selten regellose Ursachen voraus. 4) Man denke sich unbekannte Vorgänge unerlaubter Weise den uns bekannten gleichartig. 5) Fast alle ohne Ausnahme bilden sich ihre Vorstellungen über die Ursachen nach ihrer besonderen Ansicht von den Elementen der Dinge, nicht nach allgemein anerkannten Gründen. 6) Man

auch sie waren aber vorzugsweise gegen die Stoiker gerichtet. Das erste derselben (das sechste des Ganzen) behandelte die Begriffe der Güter und Uebel, des Begehrens- und Verabscheuenswerthen, des Wünschenswerthen und Verwerflichen; das zweite (B. 7) richtete seine Angriffe gegen die (stoische) Tugendlehre, und suchte zu zeigen, dass es eine leere Selbstverherrlichung sei, wenn sich die Philosophen der Erkenntniss und Uebung der Tugenden rühmen; das letzte endlich führte gegen die Annahmen der verschiedenen Schulen über das höchste Gut aus, dass dasselbe weder in der Glückseligkeit, noch in der Lust, noch in der Einsicht, noch in sonst einer von den Bestimmungen gesucht werden könne, welche von den einen oder den andern aufgestellt seien, und dass es überhaupt kein letztes und allgemein anerkanntes Ziel unseres Strebens gebe [1]).

Die Hauptbeweisgründe seiner Skepsis fasste Aenesidemus in den zehen Tropen zusammen [2]), durch welche er dem

ziehe häufig nur das in Betracht, was man aus seinen Hypothesen erklären könne, die entgegenstehenden Fälle dagegen übergehe man, wenn sie auch an sich nicht minder glaubwürdig seien. 7) Man gebe oft Erklärungen, welche nicht blos mit den Erscheinungen, sondern auch mit den eigenen Voraussetzungen streiten. 8) Das vermeintlich bekannte, aus dem man das unbekannte erkläre, sei oft in der Wirklichkeit so unbegreiflich, wie dieses. Nicht selten begehe man auch mehrere von diesen Fehlern zugleich; s. o. 18, 1 g. E.

1) Phot. 170, b, 22 ff. Die Schlussworte desselben: *ἀλλ' ἁπλῶς οὐκ εἶναι τέλος τὸ πᾶσιν ὑμνούμενον*, glaube ich um so mehr in dem oben angedeuteten Sinne verstehen zu dürfen, da der Streit der Philosophen über das höchste Gut auch von den späteren Skeptikern als ein Haupteinwurf geltend gemacht wird.

2) Diese zehen Tropen finden sich, wie schon 1. Abth. 486, 1 bemerkt ist, bei Sext. Pyrrh. I, 36 ff., der allerdings eigene Erläuterungen eingemischt haben mag, kürzer und mit unerheblichen Abweichungen bei Diog. IX, 78 ff. Auch Favorinus hatte sie, wie man aus Gell. N. A. XI, 5, 5. Diog. IX, 87 sieht, in seinen 10 Büchern *Πυῤῥωνείων τρόπων* behandelt. Dem Aenesidemus werden sie von Sext. Math. VII, 345. Aristokl. bei Eus. pr. ev. XIV, 18, 8. Diog. 78. 87 beigelegt; dass sie in der *ὑποτύπωσις* (s. o. 18, 1) standen, erhellt aus Diog. 78: *καθά φησιν Αἰνεσίδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει*, Aristokl. a. a. O.: *ὁπόταν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα διεξίῃ τρόπους*. Ueber die Zählung und Stellung der einzelnen Tropen waren aber die Späteren nicht ganz einig: ausserdem, dass Aristokles von neun Tropen redet, erfahren wir aus Diog. 87, dass bei Favorin sein neunter Tropus der achte, sein zehnter der neunte

Dogmatismus alle seine Stützen zu entziehen hoffte [1]); und hat er auch den Inhalt derselben, wie diess nicht anders sein konnte, grossentheils von seinen Vorgängern entlehnt, so müssen wir ihn doch für den ersten halten, welcher die leitenden Gedanken der Skepsis in dieser Weise formulirt, sie auf diese zehen Beweisgründe zurückgeführt hat [2]). Der erste von diesen

war; bei Sextus steht (s. u. S. 26) der fünfte Tropus des Diog. an der zehenten, der siebente an der fünften, der achte an der siebenten, der zehente an der achten Stelle. In der obigen Darstellung folge ich Sextus. — Statt „Tropen“ sagten die Skeptiker auch *λόγοι* und *τόποι* (Sext. P. I, 36).

1) Diog. IX, 78 (ohne Zweifel aus Aenes.): *πρὸς δὲ τὰς ἐν ταῖς σκέψεσιν ἀντιθέσεις προαποδεικνύντες καθ' οὓς τρόπους πείθει τὰ πράγματα, κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἀνῄρουν τὴν περὶ αὐτῶν πίστιν. πείθειν γὰρ τά τε κατ' αἴσθησιν συμφώνως ἔχοντα καὶ τὰ μηδέποτε ἢ σπανίως γοῦν μεταπίπτοντα τά τε συνήθη καὶ τὰ νόμοις διεσταλμένα καὶ τὰ τέρποντα καὶ τὰ θαυμαζόμενα. ἐδείκνυσαν οὖν ἀπὸ τῶν ἐναντίων τοῖς πείθουσιν ἴσας τὰς πιθανότητας.*

2) Da Aenesidemus selbst seine Ausführungen *Πυῤῥώνειοι λόγοι* nannte (s. o. 18, 1), und Diog. IX, 79 die 10 Tropen im Leben Pyrrho's bringt, pflegte man sie früher diesem Skeptiker selbst beizulegen. (So z. B. Hegel Gesch. d. Phil. II, 490, schwankender Ritter III, 444, aber auch noch Saisset S. 78, wogegen sich Preller Hist. phil. gr. rom. § 492, Brandis Gesch. d. Entwickl. II, 180. 200 und die Neueren fast alle in dem oben ausgesprochenen Sinn erklären.) Allein jene Bezeichnung beweist für die 10 Tropen so wenig, als für die 8 Bücher der *λόγοι*, dass sie von Pyrrho selbst herrühren, sondern nur, dass sie im Sinn der pyrrhonischen Lehre ausgeführt sein wollten. Nicht anders verhält es sich aber auch mit Diogenes. Dieser Schriftsteller verbindet bekanntlich die Uebersicht über die Lehre jeder Schule mit der Biographie ihres Stifters; er beschränkt sich aber dabei so wenig auf das, was dieser selbst gesagt hatte, dass er z. B. die stoische Lehre, über die er im Leben Zeno's berichtet, allen möglichen Auktoritäten der Schule, bis auf Posidonius herab, entnimmt, und auch die nach Zeno mit ihr vorgenommenen Veränderungen und die über manche Punkte entstandenen Streitigkeiten nicht übergeht, im Leben des Pythagoras (VIII, 24 ff.) ausführlich erzählt, was Alexander Polyhistor in pythagoreischen Schriften gefunden hatte. Wenn er daher im Leben Pyrrho's der 10 Tropen des Aenesidemus erwähnt, so beweist diess nur, dass er diesen zur pyrrhonischen Schule rechnete, nicht aber, dass er jene Tropen Pyrrho selbst zuschrieb, noch weniger, dass sie ihm wirklich angehörten. Alle äusseren und inneren Gründe sprechen vielmehr dafür, dass sie in dieser Gestalt erst von Aenesidemus herrühren. Niemand, der dieser Tropen erwähnt, weder Aristokles, noch Sextus, noch Diogenes, nennt für sie einen älteren Zeugen als Aenesidemus (vgl. S. 23, 2. 1. Abth. 486, 1), keiner, der über Timon's Darstellung der Lehre Pyrrho's berichtet (er selbst hatte ja nichts geschrieben),

Tropen [1]) beweist die Unsicherheit unserer Wahrnehmungen aus der Thatsache, welche von den Skeptikern durch viele Belege und Vermuthungen erhärtet wurde, dass sich der gleiche Gegenstand verschiedenen Thieren in der Wahrnehmung verschieden darstelle; wobei die Einwendung, dass diess eben unvernünftige Thiere seien, wenigstens von den späteren Skeptikern mit der Behauptung abgeschnitten wird, die Erfahrung berechtige uns durchaus nicht, den Thieren weniger Vernunft beizulegen, als dem Menschen [2]). Der zweite Tropus [3]) weist das gleiche an den körperlichen und geistigen Verschiedenheiten der Menschen nach. Der dritte [4]) zeigt, dass nicht einmal der einzelne Mensch in seiner Ansicht von den Dingen mit sich einig sei, indem die verschiedenen Sinne verschiedenes und nicht selten entgegen-

weder Aristokles noch Diogenes, berührt in diesem Zusammenhang die 10 Tropen (vgl. 1. Abth. 484 ff.); Cicero, dem sie sich als bequeme Zusammenfassung der skeptischen Einwürfe so sehr hätten empfehlen müssen, verräth nirgends eine Kenntniss derselben (vgl. Goebel Bielefelder Gymn. progr. 1880, S. 5). Sie selbst aber enthalten sowohl nach der Darstellung des Sextus als nach der von ihm unabhängigen des Diogenes manches, was unmöglich schon Pyrrho angehören kann. Auf die Zeit nach ihm weist namentlich in Sextus' Bericht der Einfluss der stoischen Terminologie in Ausdrücken wie *αἱρετὰ καὶ φευκτὰ* (Pyrrh. I, 55), *φαντασία* (ebd. 58 ff. 112 ff.), *διάλληλος τρόπος* (ebd. 117 vgl. Prantl Gesch. d. Log. I, 492 u.), *κριτήριον* (ebd. 114 ff.), *κατὰ διαφορὰν* (ebd. 137), und die Bezeichnung der Gegner als *Δογματικοί* (ebd. 98. 145. 158. 160 f.), ferner die Erwähnung des Epikur und Chrysippus (ebd. 155. 160), des Stoikers Theon (Diog. IX, 82) und des Herophileers Chrysermos (Sext. 84); bestimmter in die römische Zeit, der lateinische Name Rufinus (Sext. 83), und was bei Diog. 84 über die Feuerbestattung der Römer, bei Sext. 149. 152 über römische Gesetze, 156 über die Gladiatoren gesagt ist. Wären wir vollends sicher, dass die Worte *Τιβέριος δὲ ὁ Καῖσαρ ἐν σκότῳ ἑώρα*, welche bei Sext. 84 in der Ausführung des zweiten Tropus vorkommen, schon bei Aenesidem standen, so wäre diess nicht nur für die vorliegende Frage, sondern auch für die Bestimmung des Zeitalters Aenesidem's von entscheidender Bedeutung; indessen steht diese Notiz dafür doch zu vereinzelt, und konnte zu leicht in einer späteren Darstellung beigefügt werden.

1) Sext. P. I, 40—61. Diog. 79 f.

2) Sext. 62—78; zu der Ausführung des Aenesidemus scheint diese Erörterung, welche Sextus selbst als eine an sich entbehrliche Zuthat einführt, nicht gehört zu haben.

3) Sext. 79—89. D. 80 f.

4) S. 90—99. D. 81.

gesetztes über sie aussagen; wozu noch kommt, dass wir gar nicht wissen, ob wir nicht mit weiteren Sinnen noch manche uns verborgene Eigenschaft an ihnen entdecken würden. In dem vierten [1]) wird dargethan, dass die körperlichen und geistigen Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Schlaf und Wachen, Jugend und Alter, Nüchternheit und Trunkenheit, Ruhe und Bewegung, Neigung und Abneigung, heitere und traurige Stimmung, auf unsere Ansicht von den Dingen bestimmend einwirken; an was wollen wir nun erkennen, fragt der Skeptiker, ob wir in einem Zustande sind, der eine richtige Auffassung der Dinge möglich macht? Welches Kennzeichen wir auch aufstellen möchten, so bedürfte dieses eines Beweises, aber ob unser Beweis richtig ist, können wir nicht wissen, wenn wir kein Kennzeichen der Wahrheit haben, wir bewegen uns also in einem unvermeidlichen Zirkel. Zu diesen vier Gründen aus der | Beschaffenheit des erkennenden Subjekts fügt der siebente und der zehente Tropus, wie Sextus bemerkt [2]), zwei, welche von der des Objekts hergenommen sind. Jener führt aus, dass das gleiche bei verändertem Massverhältniss anders erscheine, dass z. B. derselbe Gegenstand zerkleinert weiss, als feste Masse schwarz oder gelb aussehen könne, dass ein einzelnes Sandkorn sich hart, ein Sandhaufen weich anfühle, dass derselbe Stoff in grösserer Menge genossen anders auf den Körper wirke, als in kleinerer [3]); dieser zeigt, dass durch die Verschiedenheit der Lebensweise, der Gesetze, der Gewohnheiten und Meinungen die Entscheidung über das Wahre, Gute und Naturgemässe schwankend werde [4]). Von den übrigen, nach der Eintheilung des Sextus auf das Verhältniss des Subjekts zum Objekt bezüglichen Tropen, erörtert der fünfte [5]) die Verschiedenheiten, welche sich für die Beobachtung durch die Umstände ergeben, unter denen sie erfolgt (Entfernung, Beleuchtung, Lage eines Dings u. dgl.). Der sechste [6]) verweist auf den Umstand, dass wir alles durch irgend ein Medium (Luft, Flüssigkeit u. s. w.) wahrnehmen, dessen Einfluss auf unsere

1) S. 100—117. D. 82.
2) Pyrrh. I, 38, was übrigens in Betreff des zehenten Tropus nicht passt.
3) S. 129—134. Bei Diog. 86 ist dieser Tropus der achte.
4) S. 145—163. D. 83 nimmt dieser Tropus die fünfte Stelle ein.
5) Bei Sext. 118—123; D. 85 der siebente.
6) S. 124—128. D. 84 f.

Wahrnehmung wir nicht berechnen können; der achte[1]) folgert mit theilweiser Wiederholung des früheren aus der Relativität aller Erscheinungen Wahrnehmungen und Begriffe die Unmöglichkeit, die Dinge rein zu erkennen; der neunte endlich[2]) schliesst aus der Erfahrung, dass das ungewohnte einen weit stärkeren Eindruck auf uns macht, als das gewohnte, auf die Subjektivität der Eindrücke, von denen unsere Vorstellungen ausgehen.

Der durchgehende Grundgedanke aller dieser Beweise ist, nach Sextus' richtiger Bemerkung[3]), die Relativität aller unserer | Vorstellungen. Den Nachweis derselben führen sie aber fast ausschliesslich an der sinnlichen Wahrnehmung, ohne die darüber hinausgehenden Einwürfe zu berücksichtigen, denen wir in Aenesidem's grösserem Werke begegnen; was jedenfalls beweist, dass er mit der Zuverlässigkeit der Sinne auch jeder anderen Art der Ueberzeugung den Boden entzogen zu haben glaubte. Das Ziel und Ergebniss dieses Zweifels sind die alten skeptischen Sätze: dass schlechthin kein sicheres, begreifendes Wissen möglich sei, dass sich von keinem Gegenstand das eine mit mehr Recht aussagen lasse, als das andere, dass alles ebensogut falsch, wie wahr, unwahrscheinlich, wie wahrscheinlich, unwirklich, wie wirklich sei; dass man daher gar nichts behaupten, keiner Annahme zustimmen dürfe, in allen Fällen vielmehr sein Urtheil zurückhalten müsse, und dass auch dieser Satz selbst nicht als eine Behauptung des Skeptikers, sondern nur als Kundgebung seines inneren Zustandes aufzufassen sei[4]); ebenso wollen die

1) S. 135—140, bei Diog. 87 der zehente, bei Favorinus der neunte.

2) S. 141—144. Diog. 87. Wenn der letztere sagt, dieser sein neunter Tropus sei bei Favorin der achte, bei Sextus und Aenesidemus der zehente, so ist diess in Betreff des Sextus, wie der Augenschein zeigt, unrichtig.

3) Pyrrh. I, 39 (nach der Eintheilung der 10 Tropen in die obenangegebenen drei Klassen): *πάλιν δὲ οἱ τρεῖς οὗτοι* (sc. *τρόποι*) *ἀνάγονται εἰς τὸ πρός τι· ὡς εἶναι γενικώτατον μὲν τὸν πρός τι, εἰδικοὺς δὲ τοὺς τρεῖς, ὑποβεβηκότας δὲ τοὺς δέκα.* Vgl. Gell. N. A. XI, 5, 7: (die Akademiker und Pyrrhoneer) *omnes omnino res, quae sensus hominum movent, τῶν πρός τι esse dicunt.*

4) Phot. 169, b f. (s. o. S. 19, 3), wo u. a.: *καθόλου γὰρ οὐδὲν ὁ Πυῤῥώνιος ὁρίζει, ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο ὅτι οὐδὲν διορίζεται· ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, φησὶν, ὅπως τὸ νοούμενον ἐκλαλήσωμεν, οὕτω φράζομεν.* Aus Aenesidemus stammt aber, mittelbar oder unmittelbar, ausser Diog. IX, 106 (1. Abth.

skeptischen Einwürfe nach Aenesidemus nur den Widerstreit und die Verwirrung aussprechen, in welche sich der Philosoph durch die Erscheinungen und durch seine eigenen Begriffe versetzt findet[1]; denn auf den Werth von Beweisen im strengen Sinn konnten sie allerdings im Munde derer, welche jede Möglichkeit der Beweisführung bestritten, keinen Anspruch machen[2]. Von diesem ihrem Verhalten sind die mancherlei Namen hergenommen, mit denen die jüngeren Skeptiker, vielleicht schon nach Pyrrho's Vorgang, sich bezeichneten[3]; aus dem gleichen Grunde wollten sie ihre Philosophie nicht eine Lehre und Schule (*αἵρεσις*), sondern nur eine Richtung (*ἀγωγὴ*) genannt wissen[4].

487, 4), wahrscheinlich auch Gell. XI, 5. Diog. IX, 74: die Skeptiker haben alle Behauptungen anderer Schulen bestritten, aber selbst nichts behauptet; auch das *οὐδὲν ὁρίζομεν* solle keine Behauptung sein, sondern nur eine *μήνυσις τῆς ἀπροπτωσίας. διὰ τῆς οὖν Οὐδὲν ὁρίζομεν φωνῆς τὸ τῆς ἀῤῥεψίας πάθος δηλοῦται· ὁμοίως δὲ καὶ διὰ τῆς Οὐδὲν μᾶλλον καὶ τῆς Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται.* Auch diese bezeichnen nur das *ἀπροσθετεῖν* (nicht zustimmen), die *ἐποχὴ*, die *ἀγνωσία τῆς ἀληθείας* u. s. f. *καὶ αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ λόγῳ λόγος ἀντίκειται, ὃς καὶ αὐτὸς μετὰ τὸ ἀνελεῖν τοὺς ἄλλους ὑφ' ἑαυτοῦ περιτραπεὶς ἀπόλλυται, κατ' ἴσον τοῖς καθαρτικοῖς, ἃ τὴν ὕλην προεκκρίναντα καὶ αὐτὰ ὑπεκκρίνεται καὶ ἐξαπόλλυται.* (Diese Vergleichung führt auch Aristokl. bei Eus. pr. ev. XIV, 18, 16 als skeptisch an.)

1) Diog. IX, 78: *ἔστιν οὖν ὁ Πυῤῥώνειος λόγος μήνυσίς τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται, καθά φησιν Αἰνεσίδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει.*

2) Dass sie die Unmöglichkeit des Beweises beweisen wollen, hatte ja namentlich Antiochus den Akademikern als Widerspruch vorgerückt; vgl. 1. Abth. 601, 2.

3) Diog. IX, 69: *οὗτοι πάντες Πυῤῥώνειοι μὲν ἀπὸ τοῦ διδασκάλου, ἀπορητικοὶ δὲ καὶ σκεπτικοὶ καὶ ἔτι ἐφεκτικοὶ καὶ ζητητικοὶ ἀπὸ τοῦ οἷον δόγματος προσηγορεύοντο. ζητητικοὶ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ πάντοτε ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν* u. s. w. Diog. folgt hier ohne Zweifel einem der jüngeren Skeptiker. Aehnlich Gell. XI, 5, 6, wie es scheint nach Favorinus, und Sext. P. I, 7.

4) *Ἀγωγὴ* ist der stehende Name für die skeptische Denkweise z. B. bei Diog. IX, 115. Sext. P. I, 16 f. (wenn man unter der *αἵρεσις* die Zustimmung zu einem Dogma verstehe, habe der Skeptiker keine *αἵρεσις*, wohl aber, wenn man darunter *τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν* verstehe) und sehr oft. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 22. Dass schon Aenesidemus sich dieses Namens bediente, zeigt die S. 29, 1 angeführte Stelle.

Den praktischen Gewinn dieses Standpunkts und das höchste Ziel des menschlichen Strebens fand aber auch Aenesidemus, wie schon Pyrrho und Timon, in der unerschütterlichen Gemüthsruhe [1]), oder wie er auch sagt, in der Lust [2]), welche für ihn eben mit der Gemüthsruhe zusammenfiel; dabei läugnete er indessen so wenig, als die früheren und späteren Skeptiker, dass man in praktischen Dingen theils dem Herkommen, theils der jeweiligen Empfindung und dem Bedürfniss folgen müsse [3]).

Dass nun von einem so unbedingten Zweifel kein gangbarer Pfad zur heraklitischen Physik führte, liegt am Tage; nichtsdestoweniger soll Aenesidemus diesen Uebergang dennoch gemacht haben. | Nach SEXTUS sagte er, die Skepsis sei der Weg zur heraklitischen Lehre; denn ehe man mit Heraklit behaupten könne, dass demselben Ding entgegengesetztes zukomme, müsse man mit den Skeptikern nachgewiesen haben, dass an demselben entgegengesetztes erscheine [4]); und im Zusammenhang damit werden ihm nicht allein von Sextus, sondern auch von Tertullian und

1) DIOG. IX, 107: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχὴν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον· οὔτε γὰρ τάδ' ἑλούμεθα ἢ ταῦτα φευξόμεθα, ὅσα περὶ ἡμᾶς ἐστι.* Vgl. 1. Abth. S. 488 f.

2) ARISTOKL. a. a. O. §. 2: *τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνησίδημος δὲ ἡδονήν.*

3) DIOG. a. a. O. fährt fort: *τὰ δ' ὅσα περὶ ἡμᾶς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ κατ' ἀνάγκην, οὐ δυνάμεθα φεύγειν, ὡς τὸ πεινῆν καὶ ἀλγεῖν· οὐκ ἔστι γὰρ λόγῳ περιελεῖν ταῦτα,* und dann wieder: *ὥστε καὶ αἱρούμεθά τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φεύγομεν καὶ νόμοις χρώμεθα.* ARISTOKL. § 15: *ὁπόταν μέντοι φῶσι τὸ σοφὸν δὴ τοῦτο, ὅτι δέοι κατακολουθοῦντα φύσει καὶ τοῖς ἔθεσι ζῆν* u. s. w. Dass diese Aussagen auch auf Aenesidemus anwendbar sind, lässt sich um so weniger bezweifeln, da einerseits Diogenes (bezw. die Quelle desselben) seine Darstellung der pyrrhonischen Skepsis (auch nach IX, 62) im wesentlichen Aenesidemus entnommen zu haben scheint, andererseits die gleichen Grundsätze in seiner Schule, bei Sextus, uns begegnen werden.

4) Pyrrh. I, 210: *ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν Σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται, φαμὲν πρὸς τούτους* u. s. w.

seinem Gewährsmann Soranus [1]), physikalische und anthropologische Lehren beigelegt, welche sich an Heraklit anschliessen, zugleich aber die Bestimmungen des letzteren an manchen Punkten, unter dem Einfluss der stoischen Lehre, umdeuten.

Für das Urwesen erklärte Aenesidemus, nach dieser Darstellung, die Luft [2]); womit er zwar thatsächlich von der heraklitischen Lehre abweicht [3]), aber um so eher mit ihr übereinzustimmen glauben konnte, da bei den Stoikern das Urfeuer auch als Pneuma gefasst wurde [4]), und da es allerdings auch bei Heraklit an Anknüpfungspunkten für diese Auffassung nicht ganz fehlte [5]). Von diesem | Urstoff sollte auch die Zeit und die

1) Hierüber Diels Doxgr. 206 f. Soranus ist Hadrian ungefähr gleichzeitig.

2) Sext. Math. X, 233: *τό τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν, ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.*

3) Worüber Bd. I, 588 f.

4) Vgl. 1. Abth. 142. 99, 1. 118. Als Pneuma bezeichnet das Feuer schon Theophrast Fr. 3 De igne c. 4: *καὶ γὰρ τὸ πῦρ οἷον πνεύματός τις φύσις.* Bei den Stoikern fällt das Pneuma einerseits, wiefern es Ursache des Lebens ist, mit der Lebenswärme oder dem *πῦρ τεχνικὸν* zusammen, andererseits wird es luft- und dunstartig vorgestellt; um so leichter konnte Aenesidemus das Urfeuer Heraklit's, indem er es dem stoischen Pneuma gleichsetzte, in Luft verwandeln, wie diess um die gleiche Zeit auch von andern geschieht; vgl. Bd. I, 589, 1.

5) Der bedeutendste derselben liegt wohl in dem Begriff des heraklitischen Urfeuers selbst, unter welchem nicht sowohl die Flamme, als das Warme überhaupt zu verstehen ist, und welches daher auch wohl durch *ἀναθυμίασις* erklärt wird (vgl. Bd. I, 588 f. und Plato Krat. 413, C); denn dass die *ἀναθυμίασις* nicht die warme Ausdünstung, sondern nur „die sich einende Bewegung der Wesenheit des Seins" u. dgl. bezeichne (Lassalle Herakl. I, 147 ff.), wird niemand glauben, welcher sich die realistische Natur der heraklitischen Anschauungen klar gemacht hat, und welcher es mit den Zeugnissen der Alten etwas genauer nimmt, als Lassalle. Unter allen den Stellen, auf welche sich dieser beruft, von denen übrigens keine Heraklit angehört oder von ihm handelt, ist auch nicht eine einzige, in der man unter *ἀναθυμίασις* etwas anderes als die Ausdünstung verstehen könnte. Als *ἀναθυμίασις* erscheint nun das Feuer namentlich in der Seele (s. Bd. I, 642 f.); und wenn Heraklit allerdings auch hier nicht von der Luft gesprochen haben kann, die bei ihm überhaupt noch nicht unter den elementaren Umwandlungsformen des Urstoffs vorkommt, so liess sich doch diese *ἀναθυμίασις* von der späteren Voraussetzung der vier Elemente aus ebensogut unter den Begriff der Luft stellen, als unter den des Feuers (vgl. Bd. I, 589, 1. 615, 4), um so mehr, da auch Heraklit die Seele durch Einathmung aus der Luft sich nähren liess (ebd. 644); und so wird ja die Seele von den

Zahl nicht verschieden sein; denn mit der Einheit und dem Jetzt sei nichts anderes gemeint, als die körperliche Substanz [1]), nur aus der Vervielfältigung jener beiden entstehe aber die Zahl und die Zeit [2]). | Indem jenes Urwesen entgegengesetzte Be-

Stoikern ganz allgemein nicht blos als Feuer, sondern auch als *πνεῦμα*, als *ἀναθυμίασις*, als warme Luft, als zusammengesetzt aus Luft und Feuer beschrieben (s. 1. Abth. 195, 2). Wer sich daher Heraklit von der Stoa deuten liess, der konnte auch dadurch in der Meinung bestärkt werden, dass sein Feuer etwas luftartiges sei, und SCHLEIERMACHER's Vermuthung (Herakleitos: W. W. z. Philos. II, 115 f.), dass Aenesidemus gerade von der Seelenlehre aus zu seiner Ansicht über die Luftnatur des heraklitischen Urstoffs gekommen sei, trifft ohne Zweifel wenigstens einen von den Gründen dieser Annahme. Eine weitere Veranlassung zu derselben konnte in dem Ausdruck *αἰθήρ* liegen, wenn Heraklit sein Urfeuer wirklich so bezeichnet hat (hierüber Bd. I, 589, 2), denn bei dem Aether, den z. B. Empedokles geradezu für das Element der Luft setzt, dachte man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eher an Luft, als an Feuer; ebenso in dem *πρηστήρ* (a. a. O. 588, 1), sofern dieses Wort eigentlich den Gluthwind, also eine Lufterscheinung, bedeutet (vgl. ARIST. Meteorol III. 1. 371, a, 15 u a. St. LASSALLE a. a. O. II, 87 f.).

1) Dieser ziemlich unklare Satz soll wohl besagen: wenn man von einer Einheit rede, so denke man an irgend ein körperliches Ding, und ebenso bei dem Jetzt an die Gegenwart eines solchen Dings.

2) SEXT. Math. X, 216: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνεσίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος. ὅθεν καὶ διὰ τῆς πρώτης εἰςαγωγῆς* (vgl. S. 18, 1, Schl.) *κατὰ ἓξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἁπλᾶς λέξεις, αἵτινες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι, τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας* (die *οὐσία* im stoischen Sinn, worüber 1. Abth. S. 94) *τετάχθαι φησὶν, ἥτις ἐστὶ σωματική. τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολυπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι· τὸ μὲν γὰρ νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, ἔτι δὲ τὴν μονάδα οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ τοῦ χρόνου. τὰ δὲ δύο καὶ τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν πολυπλασιασμὸν εἶναι τῆς μονάδος.* (Auf diese Ansicht von der Zeit kommt SEXT. § 230 ff. noch einmal zurück; vgl. Pyrrh. III, 138: *οἱ μὲν σῶμα αὐτὸν [τὸν χρόνον] ἔφασαν εἶναι, ὡς οἱ περὶ τὸν Αἰνεσίδημον· μηδὲν γὰρ αὐτὸν διαφέρειν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος.*) Auf den „trefflichen Bericht“ über Heraklit's Lehre, den LASSALLE (Herakl. I, 358 f. II, 120. 211) in dieser Stelle findet, den er aber sofort dahin umdeutet, dass die Zeit „Continuität von Jetzt und Nichtjetzt“, „der reale Process“ u. s. f. sei, können wir freilich um so weniger bauen, da sich uns bereits gezeigt hat, dass Aenesidemus mit Heraklit's Ansichten in wichtigen Punkten, wie gleich in Betreff seines Urstoffs, theils selbst die eingreifendsten Aenderungen vorgenommen, theils die von den Stoikern vorgenommenen sich angeeignet

stimmungen annimmt[1]), entstehen die Dinge; und Aenesidemus unterschied desshalb zwischen der Art, wie die Substanz im Weltganzen, und wie sie in den einzelnen Dingen ist, wenn er mit den Stoikern sagte, das Ganze sei mit dem Theil sowohl identisch, als von ihm verschieden: identisch, weil Eine und dieselbe Substanz Ganzes und Theil sei, verschieden, weil sie Ganzes in der Welt sei, Theil in den Einzelwesen[2]). Von den Stoikern hatte er auch die Unterscheidung von zwei Hauptgattungen | der Bewegung entlehnt: der räumlichen Bewegung und der qualitativen Veränderung[3]); und auf die gleiche Quelle

hat, und da auch in unserer Stelle selbst Ausdrücke, wie *οὐσία* (als ob Heraklit, der jedes beharrliche Sein läugnete, von einer *οὐσία* hätte sprechen können!), *πρῶτον σῶμα, μονάς, τὸ νῦν* u. s. w. den Sprachgebrauch und die Begriffe der aristotelischen und stoischen Philosophie mit Händen greifen lassen. Nicht einmal das kann man mit Sicherheit aus unserer Stelle abnehmen, dass Heraklit die Zeit für etwas körperliches erklärt, oder überhaupt von ihr gesprochen hat, denn wir haben durchaus keine Bürgschaft dafür, dass Sextus eine so genaue Kenntniss der heraklitischen Lehre besass, um nicht das, was er bei Aenesidem fand, ohne weiteres für heraklitisch zu halten, mochte es diess auch noch so wenig sein; sagt er doch auch (s. o. 30, 2), Aenesidem erkläre *κατὰ Ἡράκλειτον* das *ὂν* für Luft. Auch Sext. Math. X, 232 hat Lass. (II, 121) missverstanden, wenn er in den Worten: *οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον* den Sinn findet: „dass nach vieler Meinung das Allererste bei Heraklit kein Körper sei“, während schon das unmittelbar folgende ausser Zweifel stellt, dass zu übersetzen war: „die, welche behaupten, dass es den von Heraklit angenommenen Urstoff nicht gebe.“

1) Hierüber S. 29, 4.

2) Sext. Math. IX, 337: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος, κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος, ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζῴου φύσιν.* Auch diese Stelle darf man aber natürlich nicht (mit Lassalle II, 79) so verstehen, als ob Heraklit selbst in dieser Weise vom Verhältniss des Ganzen und der Theile gesprochen hätte, sondern diess ist ein Satz der stoischen Logik (vgl. 1. Abth. 97, 2), für den erst von Aenesidemus, oder auch schon den Stoikern, Heraklit's Lehre von der Einheit des Urstoffs benützt wurde.

3) Sext. Math. X, 38: *οἱ δὲ πλείους, ἐν οἷς εἰσι καὶ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον, διττήν τινα κατὰ τὸ ἀνωτάτω* (in letzter Beziehung) *κίνησιν ἀπολείπουσι, μίαν μὲν τὴν μεταβλητικὴν, δευτέραν δὲ τὴν μεταβατικήν.* Vgl. 1. Abth. S. 197. Die weitere, ganz stoische, Erläuterung dieses Unterschieds lässt sich nicht mit Sicherheit auf Aenesidemus zurückführen. Seine Bemerkungen über denselben können sich allerdings auch im Zusammenhang

verweisen die anthropologischen Bestimmungen, die ihm beigelegt werden. Er hielt nämlich die Seele, wie uns berichtet wird, für einen Luftstrom, welcher sich durch den ganzen Körper verbreite und bis in die Oeffnungen der Sinnesorgane herausdringe [1]); er nahm mit Heraklit an, dass sie sich mittelst des Athems aus der äusseren Luft nähre [2]); und liess nach dem Vorgang der Stoiker [3]) das Kind erst nach der Geburt durch den Einfluss der kälteren Luft ausser dem mütterlichen Leibe die Lebenskraft gewinnen [4]). In allem diesem erscheint Aenesidemus als ein Anhänger der stoisch-heraklitischen Physik. | Es ist nun freilich leicht zu sehen, und auch die späteren Skeptiker konnten es ohne Mühe nachweisen [5]), dass sich diese dogmatischen Sätze mit einer so rückhaltlosen Skepsis, wie die Aenesidem's, nicht vertrugen, und dass ein Philosoph, der jeden Schluss von der Erscheinung auf's Sein für unstatthaft hielt, diesen Schluss auch in der Form nicht zulassen durfte, in welcher er ihn Heraklit zugeschrieben haben soll [6]). Um so mehr müssen wir fragen, ob und wie dieser Widerspruch sich bei einem immerhin so scharfen

seiner skeptischen Erörterungen über die Bewegung (s. o. 20, 4) gefunden haben; und diess um so eher, da der sonst bei Sextus in seinen Berichten über Aenesidem's Heraklitismus stehende Beisatz κατὰ τὸν Ἡράκλειτον hier fehlt.

1) Tertull. De an. 9: *non ut aër sit ipsa substantia ejus [animae], etsi hoc Aenesidemo visum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito.* Ebd. 14. Sext. Math. VII, 350. (Beide Stellen sind Bd. II, b, 918, 3 abgedruckt.)

2) Nur dieses wird nämlich das thatsächliche an Sextus' Angabe, Math. VII, 349, sein (zu der Bd. I, 644 f. z. vgl.): οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος [τὴν ψυχὴν εἶναι ἔλεξαν], ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.

3) Vgl. 1. Abth. 197, 1.

4) Tert. c. 25; *isti, qui praesumunt, non in utero concipi animam, ... sed effuso partu nondum vivo infanti extrinsecus imprimi [carnem] editam, et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidae immersum, ita aëris rigore percussam et vim animalem rapere et vocalem sonum reddere. Hoc Stoici cum Aenesidemo.* Diese Darstellung ist freilich, was die Stoiker betrifft, jedenfalls ungenau, denn sie liessen die Seele nicht nach der Geburt erst in das Kind kommen, sondern nur jetzt erst zur animalischen Seele sich verdichten, und so mag es sich mit Aenesidemus ähnlich verhalten, wenn wir auch das genauere bei ihm nicht angeben können.

5) Vgl. Sext. Pyrrh. I, 210 ff.

6) Nach S. 29, 4.

Denker, wie Aenesidemus, begreifen lässt. Dass er ihn nicht bemerkt, dass er ohne jede Einschränkung in Einem Athem die Unmöglichkeit aller objektiven Erkenntniss, die Unzuverlässigkeit der Wahrnehmungen, die Unsicherheit der Vermuthungen über die Ursachen der Dinge ausgesprochen, und zugleich von den Dingen und ihren Ursachen alles das behauptet haben sollte, was so eben angeführt wurde, lässt sich kaum denken. Aber wie soll man sich dann beides nebeneinander in seinem Munde erklären? Man könnte den Versuch machen, das Nebeneinander in ein Nacheinander zu verwandeln, indem man annähme, er sei zuerst zwar heraklitisirender Stoiker gewesen, später aber an diesem wie an jedem Dogmatismus irre geworden und zur Skepsis übergegangen; oder man könnte ihn umgekehrt auf dem Umwege über die Skepsis zu Heraklit und der Stoa gelangen lassen. Aber wenn er selbst nach Sextus die Skepsis als den Weg zur heraklitischen Lehre bezeichnete [1]), so kann er nicht den umgekehrten, von Heraklit zur Skepsis, gemacht haben; wenn er andererseits den Akademikern vorwarf, dass sie ihre skeptischen Grundsätze aufgegeben und sich dem stoischen Dogmatismus in die Arme geworfen haben [2]), wenn also seine eigene Skepsis gerade im Gegensatz zu dem stoisirenden Eklekticismus der Akademie sich entwickelt, gerade dieser Gegensatz seine Trennung von der akademischen Schule veranlasst hatte, so lässt sich nicht annehmen, dass ihn eben diese Skepsis in ihrem weiteren Verlaufe zu Heraklit und der Stoa zurückführte; wollten wir uns vielmehr auch einen solchen, an sich nicht sehr wahrscheinlichen, Wechsel seiner Ueberzeugung gefallen lassen, so könnte derselbe nur durch ein Aufgeben seines skeptischen Standpunkts herbeigeführt sein, die Skepsis könnte ihn daher auch in diesem Fall nicht zu Heraklit geführt haben, da sie ihn ja vielmehr von dem stoisch-heraklitischen Dogmatismus abgeführt und dann wieder dieser ihn der Skepsis abwendig gemacht hätte. Diese beiden Auswege sind uns daher verschlossen. Einen andern scheint die Angabe des Sextus [3]) zu zeigen, dass Aenesidemus unter den

1) Vgl. S. 29, 4.

2) S. S. 16. 18.

3) Math. VIII, 8: *οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφοράν, καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινὶ, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ*

Erscheinungen solche unterscheide, die sich allen gemeinsam, und solche, die sich nur Einzelnen darstellen, und das, was allen erscheine, für wahr, das übrige für unwahr halte. Man könnte vielleicht, hieran anknüpfend, vermuthen, die dogmatischen Bestimmungen, welche Aenesidemus beigelegt werden, wollen eben nur jenes Gemeinsame in den Erscheinungen ausdrücken, über die Erscheinungen dagegen, auf welche seine Skepsis uns beschränkt [1]), wollen sie nicht hinausgehen. Allein schon diese Unterscheidung dessen, was allgemein und was individuell erscheint, und die Gleichsetzung des ersten mit dem Wahren widerspricht den Grundsätzen, zu denen sich Aenesidemus sonst bekennt. Denn woher kann der Skeptiker wissen, dass andere die gleiche Wahrnehmung haben, wie er, ja wie wäre diess nur möglich, wenn Aenesidemus mit dem Nachweis [2]) Recht hat, dass die Dinge verschiedenen Personen, verschiedenen Sinnen, zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen sich nicht blos verschieden, sondern sogar entgegengesetzt darstellen? Und wie könnte das, was allen erscheint, für wahr erklärt werden, wenn es [3]) überhaupt keine Wahrheit gibt? Die stoischen und heraklitischen Sätze, die unserem Philosophen beigelegt werden, beschränken sich aber auch so wenig auf die Erscheinungen, dass sie vielmehr über den Urstoff der Dinge und das Wesen der Seele Behauptungen aufstellen, die nach Aenesidem's Grundsätzen über die Unstatthaftigkeit der Schlüsse auf das Verborgene und über die Relativität aller unserer Vorstellungen [4]) schlechterdings unzulässig erscheinen.

Unter diesen Umständen entsteht nun allerdings die Frage [5]), ob wir wirklich Aenesidemus alles das zuschreiben dürfen, was Sextus und Tertullian ihm beilegen, oder ob nicht vielmehr das, was er nur als Heraklit's Lehre berichtet hatte, von jenen miss-

τὰ μὴ τοιαῦτα. ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.

1) Vgl. S. 28, 1. Sext. Pyrrh. 1, 19 f. 22 u. o.

2) Worüber S. 25 f.

3) Nach S. 20.

4) Vgl. S. 21. 27.

5) Welche Diels Doxogr.. 210 f. zuerst aufgeworfen hat; die Gründe, welche mich bestimmen, seiner Antwort auf dieselbe beizutreten, sind im obigen entwickelt.

verständlich zu seiner eigenen gemacht sei. Und hier entscheidet für die zweite von diesen Annahmen eine doppelte Erwägung. Für's erste nämlich ist die Ansicht des Aenesidemus, wie so eben gezeigt wurde, nur durch diese Voraussetzung mit sich selbst in Einklang zu bringen und von Widersprüchen zu befreien, welche zu greifbar da liegen, als dass sie dem scharfsinnigen Manne so leicht hätten entgehen können, und welche er auf sich zu nehmen in seiner skeptischen Theorie schlechterdings keine Veranlassung hatte; und sodann haben sich auch bei Sextus selbst noch die Spuren davon erhalten, dass jene dogmatischen Bestimmungen, die er Aenesidemus zuschreibt, in Wahrheit nur einem Bericht desselben über Heraklit entnommen sind. Schon die Art, wie er sie einführt, zeigt die auffallende Erscheinung, dass er sich fast durchaus der Wendung bedient: „Aenesidemus sagt nach Heraklit“ [1]). Wozu diese, in ihrer ständigen Wiederholung seltsame Ausdrucksweise, wenn Aenesidemus alle jene Dinge in eigenem Namen und nicht blos in der Darstellung fremder Ansichten vorgetragen hatte? Wir können aber auch wirklich wenigstens in Einem Fall nachweisen, dass Sextus das, was er zuerst, allen Anzeichen nach aus Aenesidemus, als Heraklit's Lehre mitgetheilt hat, nachher seinem skeptischen Vorgänger selbst zuschreibt [2]). Es scheint demnach, Aenesidemus, welcher ebenso, wie seine Nach-

1) Abgesehen von der S. 32, 3 besprochenen Bestimmung, welche mit Aenesidem's Heraklitismus nichts zu thun hat, geschieht diess ganz allgemein; vgl. S. 31, 2. 32, 2. 33, 2 und damit, was S. 30, 2 aus Sext. M. X, 233 angeführt ist: *τό τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν, ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.* Hier wird Aen. nur als Zeuge für Heraklit's Lehre angeführt; aber wie nahe ist es von diesem Ausdruck zu dem der andern drei Stellen: *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον φησίν* u. dgl.

2) Was Math. VIII, 8 (s. o. S. 34) ohne Nennung Heraklit's Aenesidemus beigelegt wird, ist offenbar das gleiche wie das vorher (VII, 131) Heraklit beigelegte. Hier heisst es nämlich: *τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον… κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον τοῦτ' εἶναι πιστόν… τὸ δὲ τινὶ μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχειν.* Diese letztere Angabe findet sich aber in einer Stelle, von der es Diels Doxogr. 210 durch die Vergleichung von § 129 mit Tertull. De an. 9 und Sext. Math. X, 233 wahrscheinlich gemacht hat, dass sie aus Aenesidemus herstamme, und von der diess um so glaublicher ist, da auch das, was Heraklit über das *ξυνὸν* und die *ἰδία φρόνησις* gesagt hatte (Sext. VII, 133 vgl. Th. I, 607, 2), hier in die dem Skeptiker geläufigen Begriffe übersetzt, auf das *κοινῶς* und *ἰδίως φαινόμενον* (s. o. 34, 3) gedeutet wird.

folger, alle möglichen Philosophen als Zeugen für seine Skepsis zu verwenden bemüht war, habe bei dieser Gelegenheit auch einen Abriss der heraklitischen Lehre, so wie er diese auffasste, gegeben, die Späteren aber haben das, was er über sie berichtet oder zu ihrer Erläuterung bemerkt hatte, für seine eigene Meinung gehalten. Nun thut diess freilich nicht blos Sextus, sondern auch Tertullian, d. h. Soranus[1]; und da sich kaum annehmen lässt, dass Sextus alles, was er über Aenesidem sagt, eben diesem entnommen habe, ebensowenig aber auch, dass Sextus und Soranus unabhängig von einander den Aenesidemus in der gleichen Weise missverstanden haben, so könnte es scheinen, ihre Aussagen müssen doch auf Wahrheit beruhen. Allein ihr Zusammentreffen lässt sich auch durch die Annahme erklären, sie beide kennen den Aenesidemus, oder wenigstens diesen Theil seiner Lehre, nur aus der Schrift eines späteren Skeptikers, und eben dieser sei es, welcher aus Aenesidem's Darstellung der heraklitischen Lehre eine Darstellung seiner eigenen Ansichten gemacht habe. |

2. Die skeptische Schule nach Aenesidemus; Sextus Empirikus.

Unter den Nachfolgern des Aenesidemus ist der erste, über dessen wissenschaftliche Thätigkeit uns etwas bekannt ist, Agrippa. Von ihm hören wir nämlich, dass er die skeptischen Tropen auf fünf zurückführte, welche mit den zehen des Aenesidemus nur theilweise zusammenfallen. Die Ordnung und der Inhalt derselben wird von Sextus[2] und Diogenes[3] übereinstimmend so angegeben. Der erste[4] führt aus, dass bei dem endlosen Widerstreit der Meinungen keine feste Ueberzeugung möglich sei; der zweite[5] zeigt, dass jeder Beweisgrund selbst eines Beweises bedürfte, und so fort in's unendliche, dass man mithin niemals zu einer wirklich gesicherten Annahme kommen könne; der dritte behauptet die Relativität aller Vorstellungen, weil sich die Dinge je nach der Beschaffenheit des Wahrnehmenden und den Umständen, unter denen sie wahrgenommen werden, verschieden

1) Vgl. S. 30, 1.
2) Pyrrh. I, 164 ff.
3) IX, 88 f.
4) Ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας.
5) Ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων.

darstellen[1]; der vierte[2], eigentlich nur eine Ergänzung des zweiten, verbietet einer Untersuchung unbewiesene Voraussetzungen zu Grunde zu legen; der fünfte[3]) endlich sucht darzuthun, dass dasjenige, was einer Annahme zum Beweis dienen soll, seinerseits erst mit Hülfe dieser Annahme bewiesen werden müsste, und dass namentlich die Wahrheit des Denkens nur aus der sinnlichen Wahrnehmung, und die Wahrheit der letzteren nur aus jenem bewiesen werden könnte. Im Vergleich mit den zehen Wendungen des Aenesidemus verrathen diese fünf unverkennbar das Bestreben, die skeptische Methode auf allgemeinere | Gesichtspunkte zurückzuführen und dadurch zu vereinfachen, zugleich zeigen sie sich auch darin gründlicher, als jene, dass sie nicht nur einseitig die Frage nach der Wahrheit der Wahrnehmungen und der unwissenschaftlichen Meinungen, sondern namentlich auch die nach der Sicherheit des wissenschaftlichen Beweisverfahrens in's Auge fassen.

Noch einfacher lautet die skeptische Theorie bei denen, welche nur zwei Tropen annahmen[4]. Wenn nämlich etwas erkannt werden könnte, sagten sie, so müsste es entweder aus sich selbst oder aus einem andern erkannt werden. Dass aber nichts aus sich selbst zu erkennen sei, lasse sich aus dem durchgreifenden Widerstreit der Meinungen abnehmen, und dieser Widerstreit

1) Dieser Tropus, *ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι*, führte nach Sextus aus, dass *πρὸς μὲν τὸ κρῖνον καὶ τὰ συνθεωρούμενα τοῖον ἢ τοῖον φαίνεται τὸ ὑποκείμενον.* Er fällt daher, wie Sextus selbst bemerkt, mit dem achten Aenesidem's (s. o. S. 27, 1) zusammen, welcher gleichfalls gezeigt hatte, dass alles als ein *πρός τι* erscheine, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal *ὡς πρὸς τὸ κρῖνον*, sofern es eben nur diesem Subjekt, diesem Sinne u. s. w. so oder so erscheine, und sodann *πρὸς τὰ συνθεωρούμενα, ὅτι πρὸς τήνδε τὴν ἐπιμιξίαν* (Umgebung) *καὶ τόνδε τὸν τρόπον καὶ τὴν σύνθεσιν τήνδε καὶ τὴν ποσότητα καὶ τὴν θέσιν ἕκαστον φαίνεται.*

2) *Ὁ ὑποθετικός.*

3) *Ὁ διάλληλος.*

4) Sext. Pyrrh. I, 178 f. Ritter IV, 297 denkt dabei an Menodotus und seine Nachfolger, was sich jedenfalls mehr empfiehlt, als die Ansicht Saisset's (S. 225), der die zwei Tropen gleichfalls Agrippa beilegt; denn wer nur zwei Tropen zählte, kann nicht zugleich fünf gezählt haben, und ebensowenig können die zwei zur blossen Ergänzung der fünf aufgestellt worden sein, da ja der zweite und fünfte von diesen (der *εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων* und der *διάλληλος*) in den zweien wiederkehrt. Die letzteren spielen auch unter den Beweisen des Sextus eine grosse Rolle.

sei auch gar nicht zu schlichten, da die Wahrheit der Sinne durch denselben ebenso in Frage gestellt sei, wie die des Denkens. Ebendamit sei aber auch die Möglichkeit einer Erkenntniss aus anderem aufgehoben, da wir doch am Ende auf ein aus sich selbst erkennbares zurückkommen müssen, wenn wir nicht entweder dem Fortgang in's unendliche oder dem Zirkelschluss anheimfallen wollen. Für eine Verbesserung kann aber diese Vereinfachung nicht angesehen werden, denn der Grund, auf den sie in letzter Beziehung alles zurückführt, der Widerstreit in den Vorstellungen der Menschen, ist gerade ebenso unwissenschaftlich, als andererseits die popularphilosophische Berufung auf die allgemeine Uebereinstimmung.

Die ganze Errungenschaft der skeptischen Schule, wie sie sich gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts herausstellte, ist uns allem Anschein nach vollständig in den Schriften des Empirikers Sextus [1]) erhalten [2]). Der Zweck dieser Schriften

1) Ueber die Lebenszeit des Sextus ist schon S. 7 ff. gesprochen worden. Das wenige, was über seine Person und sein Leben überliefert ist, bespricht nach Fabricius (in der Einleitung zu s. Ausgabe) Pappenheim Lebensverhältnisse des Sext. Emp. (Progr. d. Cöln. Gymn. zu Berlin 1875). Dass er ein Grieche war, ergibt sich aus seinen eigenen Aussagen Math. I, 246 vgl. Pyrrh. I, 152. III, 211. 214; aber welchem Theil der hellenischen Welt sein Geburtsort angehörte, wissen wir nicht; aus M. I, 246 sieht man nur, dass er weder Athener noch Koër war. (Der Libyer Sextus, dem Suid. und Eudocia die Schriften des unsrigen beilegen, hat diess wohl nur der gleichen Verwirrung zu verdanken, die sich auch im vorhergehenden in der Vermischung des Empirikers mit dem 1. Abth. S. 803 besprochenen Akademiker zeigt.) Ob ihm Alexandria aus eigener Anschauung bekannt war, lässt sich aus Pyrrh. III, 221. Math. I, 213 um so weniger entscheiden, da wir nie wissen, was er von älteren Vorgängern entlehnt hat, in Alexandria selbst können diese Stellen nicht wohl niedergeschrieben sein; dagegen wird in einem dritten Werke, Math. X, 15. 95, von Alexandria so gesprochen, als ob der Verfasser sich dort aufhielte. Auch in Athen muss er gelebt haben, da er Math. VIII, 145. Pyrrh. II, 98 Athen als Beispiel eines Ortes anführt, den er gegenwärtig nicht wahrnehme; auf einen römischen Aufenthalt lässt die Kenntniss römischer Gesetze und Gebräuche P. I, 149. 152. 156 (die Erwähnung des Basilides hat nach S. 7, 6 mit Rom nichts zu thun) nicht mit Sicherheit schliessen; da aber Herodot, der Lehrer des Sextus, nach Galen De puls. IV, 11. Bd. VIII, 751 K. wenigstens eine Zeit lang als gefeierter Arzt in Rom lebte, ist auch von seinem Schüler zu vermuthen, dass er dort war. Als Schulvorstand (worüber S. 4, 4) bezeichnet sich Sextus P. III, 120, als Arzt M. I, 260; über seine medicinischen Schriften sogleich.

ist eine | umfassende Widerlegung des Dogmatismus; diese Wider-

Welcher ärztlichen Schule er angehörte, ist streitig. Sein Beiname ὁ ἐμπειρικός, den schon Diogenes kennt, lässt in ihm einen Anhänger der empirischen Schule erkennen, der ihn eine pseudogalenische Schrift ausdrücklich zuzählt (vgl. S. 6, 2), und wenn er nach Math. I, 61 Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα verfasste, wird man darin so wenig mit PAPPENHEIM (De S. Emp. libr. 7) eine gegen die Empiriker gerichtete Schrift sehen können, als in den σκεπτικὰ ὑπομνήματα (worüber folg. Anm.) und den Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις des Sextus, den Πυῤῥώνειοι λόγοι des Aenesidemus, Schriften gegen den Pyrrhonismus, oder in den Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα DIOG. VIII, 24 eine Schrift gegen die Pythagoreer, sondern es können mit diesem Titel nur solche Darstellungen gemeint sein, welche vom Standpunkt der Empiriker ausgehen. Nun bemerkt aber Sextus auch wieder P. I, 236 ff. über die Behauptung, dass der Standpunkt der empirischen Aerzte mit dem skeptischen zusammenfalle: wenn die ersteren die Unbegreiflichkeit der ἄδηλα behaupten, sei diess nicht der Fall, es würde vielmehr dem skeptischen Standpunkt das Verfahren der Methodiker besser entsprechen (vgl. S. 14, 3), und damit stimmen auch einige andere (von PAPPENHEIM Lebensverh. d. S. E. 6, 36 zusammengestellte) Spuren einer Vorliebe des Sextus für die methodische Schule überein. Von den verschiedenen Vermuthungen, durch welche man sich diese Aeusserungen im Munde des „Empirikers" erklären könnte (PAPPENHEIM a. a. O.), scheint mir die einfachste die zu sein, dass Sextus ebenso, wie Herodot (von dem diess PAPPENHEIM a. a. O. 5, 3 bestreitet), aus einer Schule empirischer Aerzte hervorgegangen war, aber wie sich jener (s. S. 6, 1) bei irgend einem Anlass auf die Seite der Pneumatiker gestellt hatte, so auch dieser die Lehre der Empiriker nicht durchaus festhielt, und nachdem er sie in seinen medicinischen Schriften vertreten hatte, in der Folge die Art, wie die Methodiker ihren Standpunkt definirten, den skeptischen Grundsätzen noch entsprechender fand, als die in der damaligen empirischen Schule gebräuchliche, allzu dogmatische Ausdrucksweise, die aber doch aus den allgemeinen Grundsätzen derselben nicht folgte, und daher auch nur bedingungsweise (εἴπερ ἡ ἐμπειρία ἐκείνη περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιοῦται) von Sextus getadelt wird.

2) Von den Schriften des Sextus (über welche jetzt PAPPENHEIM De S. Emp. libr. numero et ordine. Berl. 1874. Gymn. progr. zu vergleichen ist) besitzen wir noch die pyrrhonischen Hypotyposen in drei Büchern, und die zwei Werke, welche in neuerer Zeit, in eilf Bücher vertheilt, unter der Bezeichnung: „gegen die Mathematiker" zusammengefasst (und der Einfachheit wegen auch im folgenden so citirt) werden. Das älteste von diesen Werken sind die Hypotyposen; an sie schliesst sich die Schrift gegen die dogmatischen Philosophen (hierüber M. VII, 1. IX, 1. X, 351. XI, 1) d. h. Math. VII—XI durch ihren Anfang unmittelbar an: wenn jene den skeptischen Standpunkt im allgemeinen dargestellt und begründet hatten, will ihn diese an den einzelnen Fragen durchführen, wobei es aber freilich ohne viele Wiederholungen nicht abgeht .Von den drei Abschnitten, in die sie zerfällt, den Erörterungen

legung soll nicht in der Art geführt werden, dass auf die

über die Logik, die Physik und die Ethik, hat der erste in den Handschriften auch den Titel: περὶ φιλοσοφίας. Das aus den sechs ersten Büchern bestehende Werk, welches sich mit der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, also überhaupt mit den zur ἐγκύκλιος παιδεία gerechneten Fächern beschäftigt, nennt Sextus I, 1. VI, 68: τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίῤῥησιν, τὴν πρὸς τὰ μαθήματα διέξοδον. Dass Sextus die drei Werke in dieser Reihenfolge erscheinen liess, sieht man aus den zahlreichen Verweisungen der späteren auf die früheren; vgl. ausser M. VII, 1 und ausser den sogleich (S. 42) weiter anzuführenden Stellen: M. VII, 29 mit P. I, 21 f.; § 345 mit P. I, 36 ff.; IX, 195 (wo nicht κινήσεως, sondern mit Bekker νοήσεως zu lesen ist) mit P. III, 13 f.; XI, 144 mit P. I, 25 f.; XI, 236. I, 33 mit P. III, 259 f; M. I, 35 mit IX, 195. X, 310 f.; III, 116 mit IX, 279 f. Umgekehrt wird in den Hypotyposen auf die Schrift gegen die Dogmatiker als eine zukünftige verwiesen; so I, 21 auf M. VII, 29 ff.; II, 215 auf IX, 330 ff.; nicht anders aber (vgl. Papp. 15) auch I, 222. Hält Pappenheim a. a. O. S. 16 nichtsdestoweniger die Schrift gegen die μαθήματα für die früheste, so kann ich nicht beistimmen. P. glaubt zwar in der letztgenannten Schrift Zeichen jugendlicher Unreife und eine weniger entschiedene Skepsis zu erkennen, als in den Hypotyposen und den fünf Büchern gegen die Dogmatiker. Aber wie sollte Sextus in diesem Fall dazu gekommen sein, in sein Jugendwerk bei der Herausgabe die Bezugnahme auf spätere Schriften hineinzucorrigiren, während er es doch unterlassen hätte, dasselbe sachlich mit jenen in Einklang zu bringen? Ich möchte mir daher die Verschiedenheit zwischen beiden, so weit sie überhaupt von Erheblichkeit ist, eher daraus erklären, dass sich Sextus in ihnen an verschiedene Vorbilder gehalten hat. Auf eine weitgehende Abhängigkeit von seinen Quellen weist der Umstand, dass in dem Werke gegen die Dogmatiker (wie schon S. 7, 6 gezeigt ist) ausser Aenesidemus nicht Ein Schriftsteller genannt wird, der über die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. herabreichte, da sich doch nicht annehmen lässt, dass Sextus, wenn sein Werk aus selbständigen Studien hervorgegangen war, zur Berücksichtigung späterer Vorgänger oder Gegner keine Veranlassung gehabt hätte. Auch seine beiden andern Werke sind aber so karg an Beziehungen auf Personen und Dinge, welche über die Zeit des Aenesidemus herabgehen, dass bei ihnen gleichfalls die Vermuthung nahe liegt, sie seien zum grösseren Theil aus älteren Schriften geschöpft; doch erwähnen die Hypotyposen nicht allein den Kaiser Tiberius (I, 84) und wie es scheint die Skeptiker Menodotus und Herodotus (vgl. S. 5, 2), sondern sie berichten auch eingehend über die fünf Tropen Agrippa's und die späteren zwei, wenn auch ohne Angabe ihrer Urheber (vgl. S 37 f.); in den Abhandlungen gegen die μαθήματα wird II, 62 in Hermagoras ein Zeitgenosse des Cäsar und Augustus, und I, 60 in dem Peripatetiker Ptolemäus (über den Th. II, b, 54) ein Mann genannt, der erst dem ersten oder zweiten christlichen Jahrhundert angehört zu haben scheint. Unter einander zeigen die drei Werke eine

einzelnen Systeme eingegangen, und jedes derselben von seinen

solche Verwandtschaft, dass grosse Abschnitte der Hypotyposen in der Schrift gegen die Dogmatiker, der letzteren in der gegen die *μαθήματα*, dem Inhalt und nicht selten sogar den Worten nach wiederkehren; wie diess aus einer Vergleichung der im folgenden beigebrachten Belegstellen erhellt. — Auf die noch vorhandenen Schriften des Sextus haben wir auch eine Reihe von Ausführungen zu beziehen, die sich einer anderen Bezeichnung bedienen. Der *ἀντιῤῥητικὸς λόγος* P. I, 20 ist die Schrift gegen die Dogmatiker, wo sich (M. VII, 29 ff.) das hier verheissene findet. *Περὶ στοιχείων* M. X, 5 wird von Pappenheim S. 6 mit Recht auf P. III, 124 ff. bezogen, sofern dieser Abschnitt noch zu der § 30 beginnenden Erörterung über die *ὑλικαὶ ἀρχαὶ* gehört. Mit den *σκεπτικὰ ὑπομνήματα* M. I, 29. II, 106. VI, 52 sind die Hypotyposen und das Werk gegen die Dogmatiker, oder auch nur das letztere gemeint; das erste von den drei Citaten findet nämlich P. II, 80 ff. M. VIII, 1 ff., das zweite P. II, 144 ff. M. IX, 337 ff., das dritte (sobald man M. VI, 52 mit Pappenheim S. 4 f. *καὶ ἀπὸ τῆς τῶν Δογματικῶν ὁμιλίας* liest) M. VIII, 131 ff. seine ausreichende Parallele. Auch M. I, 26 (*ἐν τοῖς Σκεπτικοῖς ὑπεμνήσαμεν*) führt nur auf M. IX, 359 ff. P. III, 38 ff.; M. VII, 29 ohnedem (*ἐν τοῖς περὶ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς*) geht auf P. I, 21 f. In denselben Schriften findet sich, was in der gegen die *μαθήματα* aus den *Πυῤῥώνεια* angeführt wird; m. vgl. zu M. VI, 61: M. X, 169 ff. P. III, 136 ff., zu M. I, 282 (wo Pappenh. S. 5 um eine zutreffende Parallele in Verlegenheit ist) P. I, 147. 150 (denn wenn der Skeptiker die Widersprüche der *μυθικὴ πίστις* aufzeigen soll, muss er ihre Auktoritäten, und in erster Reihe Homer, kennen lernen). Sextus selbst weist VI, 58 auf die vorher (§ 52) angeführten *σκεπτικὰ ὑπομνήματα* mit den Worten zurück: *περὶ ὧν, ὡς ἔφην, ἐν τοῖς Πυῤῥωνείοις ὑπομνηματιζόμενοι διεξήειμεν*. Aber auch Diog. IX, 116 (*Σέξτος ὁ ἐμπειρικὸς οὗ καὶ τὰ δέκα τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα*) werden wir bei den *δέκα τ. σκεπτ.* an keine von den erhaltenen Werken des Sextus verschiedene Schrift denken dürfen. Schriften müssen freilich damit gemeint sein; und lässt sich auch Pappenheim's (S. 8 ff.) Deutung des Ausdrucks auf die 10 skeptischen Tropen durch Suidas, welcher Sextus 10 Bücher *Σκεπτικὰ* zuschreibt (die angebliche Eudocia bildet keine selbständige Quelle), nicht unbedingt widerlegen, (weil er nämlich hier offenbar von Diogenes abhängt, und ihn möglicherweise missverstanden haben könnte), so spricht doch sonst alles gegen sie. Denn einmal rührten die 10 Tropen, wie Diogenes selbst ausführlich berichtet hat, nicht von Sextus her, sondern von Aenesidemus; und sodann konnten dieselben unmöglich mit *τὰ δέκα τῶν σκεπτικῶν* bezeichnet werden, und werden nie in dieser oder einer ähnlichen Weise bezeichnet; zu *τὰ δέκα* kann man vielmehr nur *βιβλία* suppliren, vollends da *καὶ ἄλλα κάλλιστα* folgt, was auch hier nicht anders zu verstehen sein wird, als die nach der Angabe von Büchertiteln so oft vorkommenden ähnlichen Zusätze, denen wir namentlich bei Suidas ungemein häufig begegnen: *καὶ ἄλλα, κ. ἄ. τινά, κ. ἄ. πολλά, κ. ἄ. πάμπολλα, κ. ἄ. πλεῖστα, καὶ ἄλλα*

eigenen Voraussetzungen aus bestritten würde [1]; doch ist diess in der Wirklichkeit in so bedeutendem Umfang geschehen, dass Sextus hinter den Akademikern, welchen er dieses Verfahren zum Vorwurf macht, an Breite der Darstellung wohl schwerlich zurückstand. Auch die skeptische Schule hatte ja in jener Zeit ihre Lebendigkeit längst verloren, und sich ebenso gut, wie die andern, gewöhnt, statt der selbstthätigen Fortbildung der Wissenschaft auf eine möglichst vollständige Sammlung und eine übersichtliche Zusammenstellung der Schultraditionen den grössten Werth zu legen.

Unter den Gründen gegen den Dogmatismus, welche Sextus in grossen Massen, aber nicht immer in der besten Ordnung | zusammengetragen hat, können wir solche unterscheiden, welche die formalen Bedingungen des Wissens, und solche, die den materiellen Inhalt der metaphysischen, naturphilosophischen und ethischen Lehren betreffen. Ich stelle in beiden Beziehungen das wesentlichste aus den Beweisführungen unseres Skeptikers zusammen, ohne dass ich ihm doch in alle einzelnen Wendungen zu folgen, oder neben dem philosophischen auch das Gebiet der encyklischen Wissenschaften zu berühren die Absicht hätte, denen eines von den drei noch vorhandenen Werken des Sextus gewidmet ist.

Was nun zuerst die formalen Bedingungen des Wissens

πλεῖστα καὶ ἄριστα (Suid. *Δίδυμ.*), *καὶ ἕτερα πλεῖστα καὶ λόγου ἄξια* (ebend. *Φιλόστρ.* vgl. *Τυραννίων Μεσ.*) u. s. w.; da ferner wenige Zeilen vorher, unsern Worten ganz entsprechend, von Aenesidemus gesagt war: *ὃς καὶ Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ συνέγραψε βιβλία;* da endlich Sextus selbst seine Bücher *σκεπτικὰ* oder *σκεπτικὰ ὑπομνήματα* nennt. Aber diese 10 Bücher, nach Suidas das Hauptwerk des Sextus, ausser den uns erhaltenen zu suchen, haben wir keine Veranlassung; es sind damit vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach die beiden Werke gegen die *μαθήματα* und gegen die Dogmatiker gemeint, welche demnach schon damals vereinigt waren, und ,wenn der Bücher nur zehen, statt elf, gezählt werden, rührt diess davon her, dass das kleine Buch gegen die Arithmetiker mit dem vorangehenden gegen die Geometer verbunden wurde. — Auf verlorene Schriften des Sextus beziehen sich unter den uns überlieferten Titeln nur die *ἰατρικὰ ὑπομνήματα* (M. VII, 202), von welchen die *ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα* (M. I, 61 vgl. vor. Anm.) nicht verschieden gewesen zu sein scheinen, und eine Schrift *περὶ ψυχῆς* M. VI, 55. X, 284.

1) Sext. Math. IX, 1.

betrifft, so gibt zunächst schon die vielbesprochene Frage über das Kriterium dem Skeptiker, wie sich diess nicht anders erwarten liess, zu den vielfachsten Einwendungen Anlass. Denn da das Kriterium selbst in Frage steht, so müsste man für die Erkenntniss desselben wieder ein anderes Kriterium haben, ebenso aber für dieses und so fort in's unendliche[1]). Wenn ferner unter dem Kriterium dreierlei verstanden werden kann, das urtheilende Subjekt, die Thätigkeit, vermittelst welcher, und die Norm, nach welcher geurtheilt wird[2]), so lässt sich in keiner von diesen drei Beziehungen ein Kriterium finden. Das urtheilende Subjekt müsste der Mensch sein. Aber die Philosophen streiten sich ja darüber, was der Mensch ist, ihre Definitionen desselben geben keinen deutlichen Begriff, weder das Wesen des Leibes, noch das der Seele ist uns bekannt[3]); der Satz selbst, dass die Entscheidung über die Wahrheit dem Menschen zustehe, ist eine unbewiesene Annahme; es fragt sich endlich, welchem Menschen sie zusteht, ob einem einzelnen oder der Mehrheit, und wie in dem ersteren Fall jener einzelne gefunden, wie in dem andern eine übereinstimmende | Aussage der vielen erzielt werden soll[4]).

1) Pyrrh. II, 18 ff. 34. 85. 92. Math. VII, 314 ff. 340 ff.

2) Sextus bezeichnet diese drei Bedeutungen durch die Ausdrücke *κριτήριον ὑφ᾽ οὗ, δι᾽ οὗ, καθ᾽ ὅ*.

3) Dass Sextus selbst sich, die Seele betreffend, dem Materialismus zuneigte, ist zwar an sich nicht unwahrscheinlich, da es nicht allein die verbreitetsten philosophischen Schulen jener Zeit, die stoische und epikureische, sondern auch die Aerzte von der Richtung des Sextus wohl fast ausnahmslos so machten. Aber aus den Stellen, welche Ritter IV, 317 f. anführt, geht es nicht mit Bestimmtheit hervor. Einige dieser Stellen, wie Math. VIII, 161. 206, haben mit dieser Frage gar nichts zu thun; in den übrigen (P. II, 70. 81. III, 188. M. IX, 71 f.) spricht Sextus ausdrücklich von der gegnerischen Voraussetzung aus. Mag ihm daher auch für seine Person die materialistische Vorstellung vielleicht besser zugesagt haben, so unterlässt er es doch als ächter Skeptiker, sich für sie zu erklären; er zeigt vielmehr P. II, 31 ff. ausdrücklich, dass die Seele *ἀκατάληπτος* sei. In dem gleichen Sinn wird er die Frage in der Schrift über die Seele (worüber S. 43 unt.) behandelt haben, und wenn er M. VI, 55 sagt, er habe dort gezeigt, dass *οὐδέν ἐστι ψυχή*, so folgt daraus nicht, dass er sie für körperlich hielt. Er greift ja (s. u.) ebenso auch den Begriff des Körpers an.

4) Pyrrh. II, 22—47. Math. VII, 263—342, wo namentlich der Satz, dass das Wesen des Menschen unerkennbar sei, in eingehender Kritik der verschiedenen anthropologischen Bestimmungen ausgeführt wird.

Gesetzt aber auch, die Berechtigung des Menschen zur Beurtheilung der Wahrheit wäre anerkannt: mit welchem Geistesvermögen sollte er sie beurtheilen? Die Sinne könnten es nicht sein: denn einmal wird über ihre Wahrheit selbst gestritten, wir brauchten also wieder ein weiteres Kriterium; sodann sagen die Sinne zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen, und die verschiedenen Sinne im Vergleich mit einander, verschiedenes über denselben Gegenstand aus; endlich kann die Behauptung, dass etwas so oder so beschaffen sei, überhaupt nicht den Sinnen zustehen, da diese immer nur von einem subjektiven Eindruck Kunde geben. Ebensowenig kann es aber der Verstand sein, da dieser sowohl über sein eigenes Wesen als über die Beschaffenheit der Dinge durchaus nicht mit sich im reinen ist, und da man nicht einsieht, wie der Verstand im Innern des Menschen das Aeussere beurtheilen sollte; womit dann von selbst gegeben ist, was aber Sextus natürlich in seiner Weise auch noch durch besondere Argumente bestätigt, dass auch nicht beide zusammen das Mittel der Beurtheilung sein können [1]). Wenn endlich die Norm für die Unterscheidung des Wahren vom Falschen (den Stoikern zufolge) die Vorstellung (φαντασία) sein soll, so ist für's erste das Wesen der Vorstellung, auch nach den vermeintlichen Erklärungen der Philosophen, unbekannt; sodann hängt die Vorstellung von der Wahrnehmung ab, die Wahrnehmung aber belehrt uns nicht über das Objekt, sondern nur über die subjektive Empfindung; da endlich unmöglich alle Vorstellungen wahr sein können, so wäre wieder ein Kriterium zur Unterscheidung der wahren Vorstellung von der falschen nöthig, ebenso für dieses wieder eines und so in's unendliche [2]).

Diese Untersuchungen über das Kriterium konnten im Grunde genügen, um die formale Möglichkeit des Wissens zu läugnen; aber das Streben nach logischer Vollständigkeit und nach allseitiger | Widerlegung der Gegner ist bei Sextus und seiner Schule viel zu stark, als dass er nicht noch mancherlei weitere Beweise beibringen sollte, in denen sich freilich die Hauptgründe in ver-

1) P. II, 48—69. M. VII, 343—369.

2) P. II, 70—84, ausführlicher M. VII, 370—445, wo besonders die stoischen Definitionen der Vorstellung und die Lehre von der begrifflichen Vorstellung kritisirt werden.

schiedenen Wendungen auf ermüdende Weise wiederholen, während zugleich die Oberflächlichkeit des philosophischen Streiters, der auch schlechte und sophistische Gründe nicht verschmäht, noch stärker hervortritt, als diess bisher schon der Fall war. Gäbe es auch ein Kriterium der Wahrheit, sagt Sextus, so würde uns diess doch nicht das mindeste nützen, wenn wir nicht behaupten können, dass es eine Wahrheit[1]) gebe. Wie sollen wir aber erkennen, ob es eine Wahrheit gibt, da jeder Beweis für ihr Dasein wieder eines Beweises bedürftig wäre? (Dieser Grund fällt offenbar mit der Untersuchung über das Kriterium zusammen.) Wenn es ferner eine gäbe, so müsste sie entweder in der Erscheinung (*φαινόμενον*) gesucht werden, oder in dem Verborgenen (*ἄδηλον*), oder theils in jener, theils in diesem. Aber das erste ist unmöglich, da weder alle Erscheinungen für wahr gelten können, noch ein Theil derselben: jenes nicht, denn die Erscheinungen widersprechen sich, dieses nicht, denn es fehlt an einem unterscheidenden Kennzeichen der wahren Erscheinungen; das andere ist unmöglich, weil sich ebenso die Wahrheit alles verborgenen nicht ohne Widerspruch annehmen lässt, für die Wahrheit eines Theils kein Kennzeichen zu finden ist; die Unmöglichkeit des dritten ergibt sich hieraus von selbst[2]). Weiter, wenn etwas wahr sein soll, so fragt sich — Sextus wiederholt hier ein Sophisma seiner Schule[3]) —: ist das Etwas wahr, oder falsch, oder beides, oder keines von beiden? Was man auch antworten möge, so müsste das, was von dem Etwas gilt, auch von allen Dingen gelten, denn jedes Ding ist etwas, es müsste also entweder alles wahr, oder alles falsch, oder alles wahr und falsch zugleich, oder alles weder wahr noch falsch sein. Dass keiner dieser Fälle möglich ist, war | leicht zu zeigen. Die Wahrheit kann endlich weder etwas anundfürsichseiendes und von anderem unabhängiges sein, noch auch etwas blos relatives[4]), denn im ersteren Fall

1) Oder eigentlich: ein Wahres; Sextus nimmt hier auf die stoische Unterscheidung der *ἀλήθεια* vom *ἀληθὲς* (1. Abth. S. 87) Rücksicht, die wir bei Seite lassen können.

2) Das gleiche, nur in abstrakterer und verwickelterer Form, wird M. VIII, 40 ff. nach Aenesidemus so ausgeführt, dass gezeigt wird, die Wahrheit könne weder ein *αἰσθητὸν* noch ein *νοητὸν* sein; vgl. S. 20, 5.

3) Vgl. Math. VIII, 32.

4) Die Kunstausdrücke der Schule sind: für das Anundfürsichseiende, *τὸ κατὰ διαφορὰν*, für das Relative *τὸ πρός τι* oder *πρός τί πως ἔχον*.

müsste sie allen gleich erscheinen, im andern wäre sie nur Sache der subjektiven Vorstellung, nichts objektives [1]).

Ich unterlasse es, auf die Einwendungen näher einzugehen, welche Sextus aus Anlass der ebenbesprochenen Frage den Annahmen verschiedener Philosophen, dem platonischen Satz, dass nur die Vernunfterkenntniss Wahrheit habe, der epikureischen Behauptung, dass alle Sinnesempfindungen wahr seien, namentlich aber der stoischen Lehre von der Wahrheit und Unwahrheit, von dem Gedachten (dem *λεκτὸν*) und von den Sätzen, mit gewohnter Ausführlichkeit entgegenhält [2]). Ich kann diess um so eher, da uns das wesentliche dieser Beweisführungen theils schon vorgekommen ist, theils sogleich in der Untersuchung über die Erkennbarkeit des Wahren mittelst äusserer Zeichen (*περὶ σημείου*) [3]) begegnen wird. Wollten wir nämlich auch annehmen, dass es eine Wahrheit gebe, so wäre es doch, wie unser Skeptiker meint, ganz unmöglich, das verborgene Wahre aus irgend einem Zeichen zu erschliessen. Das Zeichen soll uns nicht blos an solches erinnern, was wir schon in Verbindung mit demselben wahrgenommen haben — ein Zeichen in diesem Sinn gibt auch der Skeptiker in derselben Weise zu, wie er überhaupt das thatsächliche, als solches, zugibt —, sondern es soll uns auch über dasjenige unterrichten, was entweder vermöge seiner Natur, oder in Folge besonderer Umstände unserer unmittelbaren Beobachtung entgeht [4]). Diess | lässt sich aber aus vielen Gründen nicht denken. Denn da der Begriff des Zeichens ein Verhältnissbegriff ist, und als solcher den des bezeichneten voraussetzt, so kann das Zeichen ebensowenig vor dem bezeichneten erkannt werden, als dieses

Vgl. M. VIII, 161: *τῶν οὖν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μέν ἐστι κατὰ διαφορὰν, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα· καὶ κατὰ διαφορὰν μὲν ὁπόσα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται . . . πρός τι δέ ἐστι τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα* u. s. w. Es ist diess stoisch; vgl. 1. Abth. 101, 3.

1) P. II, 80—96. M. VIII, 2—39. Ich führe absichtlich hier und sonst auch sophistische und nichtssagende Beweise an, denn sie gerade sind für diese Skepsis bezeichnend.

2) M. VIII, 55—140.

3) Die ja auch Aenesidemus bestritten hatte; vgl. S. 21, 2.

4) P. II, 97—103. M. VIII, 141—158 nach den Stoikern. Das Zeichen in der ersteren Bedeutung heisst *σημεῖον ὑπομνηστικὸν*, in der andern *σημεῖον ἐνδεικτικόν*. Nur das letztere wird von Sextus bestritten.

vor jenem; werden sie aber gleichzeitig erkannt, so gelangen wir nicht erst vermittelst des Zeichens zur Kenntniss des bezeichneten, was doch eben der Begriff des Zeichens ist [1]). Wenn ferner das Zeichen entweder durch die Sinne oder durch den Verstand aufgefasst werden müsste, so sind für's erste die Philosophen selbst nicht einig darüber, wie es sich hiemit verhält, und dieser Zwiespalt lässt sich so wenig, als irgend ein anderer, schlichten, aus dem vielgebrauchten Grunde, dass jeder Beweis selbst eines Beweises für seine Wahrheit bedürfen würde; und ebenso verhält es sich, um diess gleich hier zu bemerken, überhaupt mit der Frage nach der Existenz eines beweisenden Zeichens [2]); sodann verwickelt aber auch jede von jenen beiden Annahmen in unauflösliche Schwierigkeiten. Soll das Zeichen etwas sinnliches sein, so müsste dasselbe, abgesehen von dem unlösbaren Streit über die Realität des Sinnlichen, jedenfalls von allen, deren Sinne gleich beschaffen sind, gleich aufgefasst werden, während es doch Thatsache ist, dass dieselben Zeichen von verschiedenen sehr verschieden gedeutet werden [3]); soll es etwas unsinnliches und blos gedachtes sein, so wird bekanntlich die Existenz des Gedachten (*λεκτὸν*) von manchen Seiten bestritten, und wer vermöchte sie zu beweisen, da jeder Beweis (wie zum Ueberdruss wiederholt wird) selbst nur durch ein Zeichen und ein gedachtes geführt werden könnte [4]); es lässt sich ferner nicht denken, wie das Gedachte ein körperliches sein sollte, oder wie es andererseits als das unkörperliche, wofür es die Stoiker ausgeben, wirken und etwas beweisen kann, es lässt sich nicht einsehen, wie wir uns von der Richtigkeit der Verbindung zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten überzeugen | sollten, es lässt sich endlich nicht erklären, dass auch solche aus Zeichen Schlüsse ziehen, welchen die logischen Operationen ganz fremd sind, auf die jene Schlüsse von den Stoikern zurückgeführt werden [5]).

1) M. VIII, 163—175. 272 f. (P. II, 117—120) in verschiedenen Wendungen.

2) M. VIII, 176—182. P. II, 121 f.

3) Dieser sophistische Einwurf wird M. VIII, 183—243 äusserst weitläufig, mit lästigen Abschweifungen, ausgeführt.

4) M. VIII, 244—261, vgl. über das *λεκτὸν* ebd. 75—78. P. II, 107—115 und die unten anzuführende Untersuchung über den Beweis.

5) M. VIII, 262—272.

Können daher auch die Dogmatiker ihrerseits für die Annahme beweisender Zeichen manches geltend machen, so lässt sich doch theils die Beweiskraft ihrer Gründe auch wieder bestreiten, theils folgt aus dem Vorhandensein entgegenstehender Gründe jedenfalls so viel, dass sich die ganze Frage zu keiner bestimmten Entscheidung bringen lässt [1].

Gibt es kein beweisendes Zeichen, so versteht es sich von selbst, dass es auch keinen Beweis gibt, denn der Beweis fällt, wie Sextus sagt [2], unter den allgemeinen Begriff des Zeichens. Natürlich wird uns aber die umständliche Erörterung dieser specielleren Frage darum nicht erspart: Sextus zeigt, um nur seine Hauptsätze herauszuheben, auf's breiteste, was wir schon so oft gehört haben, dass die Wahrheit des Beweisverfahrens und der Prämissen selbst erst bewiesen werden müsste, dass diess aber wieder nur durch Beweise geschehen könnte [3]; er fragt, ob der Beweis nur aus den Prämissen bestehe, oder ob der Schlussatz mit dazu gehöre, und er findet beides undenkbar [4]; er bezweifelt die Möglichkeit eines Schlusses, denn der Schluss wäre aus Sätzen zusammengesetzt, diese Zusammensetzung sei aber unmöglich, da der erste Satz nicht mehr vorhanden sei, wenn wir den zweiten aussprechen [5]; er wiederholt, was er schon über das beweisende Zeichen gesagt hatte, dass der Beweis etwas relatives sei, dass er mithin nur zugleich mit dem zu beweisenden gedacht werden könnte, während er ihm doch als seine Begründung vorangehen soll, dass sich aber freilich die Existenz des | relativen überhaupt nicht denken lasse [6]; er sucht insbesondere die Stoiker zu widerlegen, indem er behauptet, sie selbst wissen nicht blos nicht, was der Beweis, sondern nicht einmal, was die Vorstellung sei (weil Chrysippus und Kleanthes sie verschieden

1) M. VIII, 273—298. P. II, 130—133.

2) P. II, 134. M. VIII, 277. 299.

3) M. VIII, 340—381. 411—428. P. II, 152—170. 177—184.

4) M. VIII, 385—390. P. II, 173—176: die Prämissen allein würden keinen Schluss bilden, der Schlussatz seinerseits ist der Zweck des Beweises, er kann also nicht sein Theil sein, und ist für sich genommen etwas unbekanntes, ein solches darf aber in einem bündigen Beweis nicht vorkommen. Die Schwäche dieser Gründe liegt am Tage.

5) P. II, 144.

6) M. VIII, 391—395. 453—462.

definiren), jedenfalls könnten sie (wie oben beim σημεῖον) nicht erklären, wie der Beweis als etwas unkörperliches auf die Seele wirken könne[1]; er hält endlich den Gegnern den Fangschluss entgegen, dass sich die richtigen Schlüsse nicht als solche erkennen lassen, wenn man sie nicht von den falschen, und die falschen nicht, wenn man sie nicht von den richtigen zu unterscheiden wisse, dass mithin der Kenntniss der richtigen die der falschen, und der Kenntniss der falschen die der richtigen vorangehen müsste[2]. Der Schluss aber, welcher aus allem diesem gezogen wird, ist der, den wir bereits kennen: dass zwar auch die Dogmatiker ihrerseits manches für sich anzuführen haben, dass es insofern übereilt wäre, die Möglichkeit des Beweises positiv zu läugnen, dass wir aber noch viel weniger berechtigt seien, sie zu behaupten, dass uns daher auch hier nur die skeptische Zurückhaltung des Urtheils übrig bleibe[3].

Das angeführte wird die Richtung, welche diese Kritik der Logik nimmt, hinreichend bezeichnen. Ich übergehe daher die Erörterungen des Sextus über andere Theile dieser Wissenschaft, über die Lehre von den Schlüssen und von der Induktion[4], über die Begriffsbestimmung, die Eintheilung, die Gattungen und die Arten, die Sophismen, die Amphibolieen und anderes[5], um mich | seinen Erörterungen über die materiellen Theile der Philosophie zuzuwenden.

Beginnen wir mit der Metaphysik, so ist es im allgemeinen der Begriff der Ursache, im besondern theils der der wirkenden, theils der der materiellen Ursache, gegen den sich die Angriffe

1) M. VIII, 396—410.

2) M. VIII, 429—452.

3) M. VIII, 463 ff. P. II, 185 ff.

4) Nur beiläufig mag in Betreff dieser beiden angeführt werden, was auch Ritter IV, 328 als eine von Sextus' bedeutenderen Bemerkungen hervorhebt, dass seiner Ansicht nach der allgemeine Satz, welcher den Obersatz des Schlusses bildet, immer nur mittelst einer vollständigen Induktion bewiesen werden könnte, welche den Schlussatz selbst schon enthalten müsste (dass alle Menschen sterblich sind, kann ich nur behaupten, wenn ich es von allen einzelnen weiss, in diesem Fall weiss ich es aber auch von Cajus); eine solche vollständige Induktion ist aber freilich nicht möglich. Pyrrh. II, 194—204.

5) Pyrrh. II, 193—259.

unseres Skeptikers vorzugsweise richten. Ist überhaupt eine Wirkung des einen auf das andere denkbar? Es ist wahr, sagt Sextus, die Erfahrung scheint dafür zu sprechen. Wir können uns die Erscheinungen und die Ordnung der Erscheinungen nicht wohl ohne eine Ursache denken, und selbst wenn wir keine annehmen wollten, würden wir geneigt sein, zu fragen, warum keine möglich sei [1]). Aber andererseits können wir uns das Verhältniss von Ursache und Wirkung auch nicht denken. Die Ursache ist etwas relatives, sie ist das, was sie ist, nur in ihrer Beziehung auf diese bestimmte Wirkung; wie problematisch aber die Existenz des relativen überhaupt ist, und wie gleich schwierig es ist, sich den Grund ohne das begründete und ihn gleichzeitig mit demselben vorzustellen, ist auch schon bei der Lehre vom Beweis gezeigt worden [2]). Wie sollen wir uns ferner die Ursache und die Wirkung vorstellen, körperlich oder unkörperlich? Das körperliche kann weder durch unkörperliches bewirkt werden, noch dieses durch jenes, weil beide ungleichartig sind, ebensowenig aber auch körperliches durch körperliches und unkörperliches durch unkörperliches, denn was aus den wirkenden Substanzen werden soll, muss immer schon in ihnen sein, dann ist es aber nicht erst geworden [3]). Aehnlich lässt sich zeigen, dass weder ein ruhendes Ursache des bewegten sein kann, noch umgekehrt, ebensowenig aber ruhendes Ursache eines ruhenden oder bewegtes eines bewegten [4]). Weiter, wenn die Ursache für sich allein wirkt, so müsste sie auf alles die gleiche Wirkung hervorbringen, wenn andererseits ihre Wirkung durch die Beschaffenheit dessen bedingt ist, auf welches gewirkt wird, so wäre das leidende ebensogut Ursache zu nennen, als das wirkende [5]). | Aber wie soll überhaupt ein Ding auf das andere einwirken? entfernt oder gegenwärtig, allein oder mit dem andern zusammen, mittelst blosser Berührung oder mittelst allgemeiner Durchdringung? Das entfernte kann nicht wirken; das, was mit einem andern

1) M. IX, 195—206. P. III, 17—19.

2) M. IX, 207 f. 232—236. P. III, 20—23. 25—28.

3) M. IX, 218—226, nach Aenesidemus (s. o. 20, 6). Eine andere Wendung ebd. 214 ff.

4) M. IX, 227—231.

5) A. a. O. 237—245, womit § 246—251 im wesentlicheu zusammenfällt.

zusammenwirkt, ist ebensogut ein leidendes, als ein wirkendes, und umgekehrt; eine Wirkung durch blosse Berührung ist nicht möglich, denn was sich berührt, sind nur die unkörperlichen Oberflächen, das unkörperliche aber kann (nach dem stoischen Satz) weder wirken noch leiden; eine Durchdringung mehrerer Körper, die nicht am Ende doch wieder auf ein blosses Nebeneinander ihrer Theile, eine blosse Berührung, zurückkäme, ist undenkbar, und aus verwandten Gründen bietet auch der Begriff der Berührung selbst grosse Schwierigkeiten, ob man nun das Ganze von dem Ganzen berührt werden lasse, oder nur den Theil von dem Theile, oder den Theil von dem Ganzen, oder umgekehrt [1]). Nicht minder schwierig ist der Begriff des Leidens oder des Verändertwerdens, denn leiden kann nur das, was ist, aber gerade sofern etwas ist, wird es nicht verändert, da die Veränderung eben darin besteht, dass ein Ding das wird, was es nicht ist: man kann nicht sagen, das weisse sei schwarz geworden, denn sofern es schwarz wird, ist es kein weisses mehr, aber das schwarze kann auch nicht schwarz werden [2]). Dasselbe ist auch im besondern an den Begriffen der Vermehrung, Verminderung und Verwandlung nachzuweisen. Etwas vermindern heisst, einen Theil vom Ganzen wegnehmen; aber wenn diess geschieht, so hat dieses Ganze aufgehört zu existiren, es ist also nicht blos vermindert, das übrigbleibende umgekehrt ist so geblieben, wie es war [3]). Ebenso verhält es sich andererseits mit der Vermehrung. Mit der Verminderung und Vermehrung fällt aber auch die Versetzung der Theile, und mit dieser alle und jede Veränderung. Wir können uns das Leiden so wenig vorstellen, als das Wirken [4]).

Es ist merkwürdig, dass in dieser Kritik des Causalitätsbegriffs, welche doch alle Gründe gegen denselben so emsig | zusammensucht, gerade der Punkt gar nicht berührt wird, auf den sich in der neueren Philosophie das Nachdenken vorzugsweise gerichtet hat, die Frage, wie uns jener Begriff entsteht,

1) M. IX, 252—266.

2) A. a. O. 267—276.

3) Diess ist wenigstens der Hauptgedanke der unnöthig verwickelt und spitzfindig ausgesponnenen Erörterung Math. IX, 280—320.

4) A. a. O. 321—329.

und wie wir dazu kommen, an die Stelle des erfahrungsmässigen Nebeneinander und Nacheinander der Erscheinungen einen ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Wäre diese Frage von einem seiner Vorgänger erörtert worden, so würde sie Sextus nicht übergangen haben, da sie gerade dem Skeptiker die schärfsten Waffen bieten musste. Dass diess selbst in der nacharistotelischen Philosophie nicht geschah, ist bezeichnend. So sehr sich auch das philosophische Interesse der subjektiven Seite zugewendet hat, so richtet sich doch das Denken ungleich mehr auf den Inhalt der Begriffe, als auf ihre psychologische Entstehung; die Beobachtung und Analyse der geistigen Thätigkeiten, welche für die neuere Philosophie so wichtig geworden ist, hat für das gegenständliche Denken der Griechen selbst in dieser seiner letzten Entwicklungsperiode nicht die gleiche Bedeutung gewinnen können.

Bietet der Begriff der Ursache überhaupt bedeutende Schwierigkeiten, so bietet der Begriff der wirkenden Ursache, oder der Gottheit, keine geringeren. Wollen wir auch davon absehen, dass die Philosophen über die Entstehung des Götterglaubens nichts weniger als einig sind, und dass sich jeder von den aufgestellten Ansichten mancherlei Bedenken entgegenstellen [1]), müssen wir auch den Beweisen der Dogmatiker für das Dasein Gottes [2]) das einräumen, dass sie scheinbar genug lauten, so treten doch diesen Beweisen andere Gründe mit nicht geringerer Ueberzeugungskraft in den Weg. Da die Vorstellungen über die Gottheit so widersprechend sind, so wissen wir nicht, was wir uns überhaupt unter derselben denken sollen [3]), und da streng genommen überhaupt kein Beweis möglich ist, so lässt sich auch das Dasein Gottes nicht beweisen [4]). Die Hauptsache ist jedoch, dass der Begriff Gottes selbst nicht ohne die vielfachsten Widersprüche zu vollziehen ist. Sextus eignet sich in dieser Beziehung jene ganze Kritik des | Karneades an, über welche schon früher

1) M. IX, 14—47.

2) Ebd. 60—136 nach den Stoikern dargestellt.

3) P. III, 2—5, vgl. M. IX, 50—59.

4) P. III, 6—9 — die specielle Widerlegung der stoischen Beweise, die er doch M. IX, 60 ff. so ausführlich berichtet, hat sich Sextus erspart.

berichtet wurde [1]). Da ich hier nur wiederholen könnte, was dort beigebracht wurde, und da auch der Einwurf gegen das Walten einer Vorsehung, welchen das Uebel in der Welt an die Hand gab [2]), nichts weniger als neu ist [3]), so werde ich mich ohne längeren Aufenthalt der Untersuchung über die materielle Ursache, oder den Begriff des Körpers, zuwenden dürfen.

Dass es auch mit diesem nicht besser bestellt ist, ergibt sich, wie Sextus selbst bemerkt [4]), schon aus seinen Beweisen gegen die Begriffe des Thuns und des Leidens, denn ein Körper ist ja, nach der stoischen Definition [5]), was des Thuns oder des Leidens fähig ist. Aber auch der mathematische Begriff des Körpers ist seiner Meinung nach durchaus unhaltbar. Ein Körper soll sein, was in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, diese drei zusammen müssten also den Körper bilden. Aber wenn weder die Länge, noch die Breite, noch die Tiefe für sich genommen ein Körper ist, wie kann aus ihrem Zusammentreten ein Körper entstehen? [6]) Wie sollen wir uns ferner die Länge u. s. w. an sich selbst und in ihrem Verhältniss zum Körper vorstellen? Die Ausdehnung in die Länge, oder die Linie, soll dadurch entstehen, dass sich ein Punkt fortbewegt. Da jedoch der Punkt keine Ausdehnung haben soll, so könnte auch nichts ausgedehntes aus ihm entstehen, und auch die Wiederholung desselben würde höchstens eine Vielheit von einzelnen Punkten erzeugen, aber keine Linie [7]). Das gleiche gilt von der Entstehung der Fläche aus der Linie: wenn man der Linie keine Breite beilegen will, kann durch die Bewegung oder die Wiederholung derselben unmöglich eine Fläche | zu Stande

1) M. IX, 137—194; vgl. 1. Abth. S. 507 ff.

2) P. III, 9—12.

3) Schon Plato hat diesen Einwurf berücksichtigt, die Epikureer haben ihn mit grossem Nachdruck geltend gemacht, und die stoische Theodicee ist eifrig mit seiner Widerlegung beschäftigt. Ritter (IV, 388) legt daher diesem Punkt eine unverhältnissmässige Bedeutung bei.

4) P. III, 38. M. IX, 366.

5) Worüber 1. Abth. S. 117.

6) M. III, 83—90. IX, 368—375. P. III, 41.

7) M. III, 22—36. IX, 376—389. Ich brauche übrigens wohl kaum zu bemerken, dass ich dem Sextus auch hier nicht in alle Wendungen seiner Dialektik folgen kann.

kommen [1]); wir können uns aber freilich eine Länge ohne Breite überhaupt nicht denken, da eine solche weder in unserer Erfahrung vorkommt, noch durch irgend eine Analogie erschlossen werden kann [2]); wozu noch kommt, dass beim Aneinanderlegen zweier Flächen aus den sie begrenzenden Linien Eine Linie, mithin auch aus den Flächen selbst Eine, und aus den von ihnen begrenzten Körpern ein einziger werden müsste, wenn die Linien keine Breite haben [3]). Ebenso müssten beim Aneinanderlegen zweier Körper die Berührungsflächen entweder zu Einer Fläche werden, dann wären aber die Körper nicht blos an einander gelegt, oder sie müssten mit anderen Theilen einander berühren, mit anderen die Körper, welche von ihnen begrenzt werden, dann wären es aber keine blosse Flächen, ohne Tiefe [4]); es müssten ferner — der Einwurf erscheint uns lächerlich, aber Sextus trägt ihn mit sichtbarem Wohlgefallen wiederholt vor [5]) — entweder die Körper selbst einander berühren, oder die Flächen, von denen die Körper begrenzt werden, oder beide; aber im ersteren Fall wären die Körper ausserhalb ihrer Begrenzungsflächen, im zweiten fände keine Berührung der Körper statt, im dritten wären beide Schwierigkeiten vereinigt. Wie können aber überhaupt die Flächen, die doch keine Körper sind, berühren? [6]) Dass auch die Undurchdringlichkeit der Körper undenkbar sein soll, weil sie nur durch Berührung wahrgenommen werden könnte, die Berührung aber weder als Berührung der Theile, noch als Berührung der ganzen Körper sich begreifen lasse [7]); dass der Körper weder etwas wahrgenommenes, noch etwas gedachtes soll sein können, weil die Zusammenfassung der Bestimmungen, welche den Begriff des Körpers bilden, nicht Sache der Wahrnehmung sei, das gedachte andererseits nur aus einem wahrgenommenen abgeleitet werden könnte [8]); dass mit der Denk-

1) M. III, 65—76. IX, 419—429.
2) M. III, 37—59. IX, 390—413.
3) M. III, 60-64. IX, 414—418.
4) P. III, 42 f.
5) M. III, 77—80. IX, 430—436.
6) M. III, 81 f. IX, 434—436.
7) P. III, 45 f.
8) P. III, 47 f. M. IX, 437 ff.

barkeit des Körperlichen auch | auf die des Unkörperlichen verzichtet wird [1]), will ich hier nur kurz andeuten.

Neben diesen und einigen anderen metaphysischen Bestimmungen [2]) werden auch die specielleren physikalischen Begriffe der Mischung, der Bewegung, der Ruhe, der verschiedenen Veränderungen, des Werdens und Vergehens, des Raumes und der Zeit von Sextus ausführlich untersucht [3]). Ich werde diese Erörterungen hier übergehen dürfen, da nicht blos das Ergebniss bei allen Ein und dasselbe ist, die Unvollziehbarkeit der Begriffe, um die es sich handelt, sondern auch das Verfahren des Skeptikers, welches wir bisher schon hinreichend kennen gelernt haben, bei allen gleichmässig wiederkehrt. Dagegen sind seine Einwürfe gegen die ethischen Bestimmungen der dogmatischen Systeme noch kurz zu berühren.

Auch hier muss Sextus natürlich seinem skeptischen Standpunkt getreu bleiben, doch zeigt er auf diesem Gebiet im ganzen weniger Schärfe, als auf dem der theoretischen Philosophie. Den Hauptangriffspunkt bilden für ihn, wie sich erwarten liess, die Bestimmungen über das Gute und die Glückseligkeit. Diese Bestimmungen scheinen ihm, auch abgesehen von einigen formalen Ausstellungen, mit welchen die Gegner mehr geneckt, als widerlegt werden [4]), schon desshalb höchst unsicher, weil sie bei den verschiedenen Philosophen so verschieden lauten. Wenn nicht blos die Masse der Menschen, sondern selbst die weiseren über diese Dinge die widersprechendsten Ansichten haben, so können Gut und Uebel keine natürlichen Begriffe sein, es kann mithin nichts von Natur gut oder schlecht sein [5]). Wenn ferner das Gute als der Gegenstand unseres Strebens bezeichnet wird, so entsteht die Frage, ob es unser Streben als solches, oder das von uns erstrebte ist, worin wir das Gute zu suchen haben. Jenes ist nicht anzunehmen, denn das Streben hat ein Ziel ausser sich, in dem erstrebten; dieses nicht, denn äussere Gegenstände

1) P. III, 49 ff.

2) Z. B. das Ganze und die Theile P. II, 215 ff. M. IX, 331 ff., die Zahl P. III, 151 ff. M. IV. X, 248 ff.

3) P. III, 56—150. Math. X.

4) M. XI, 7 ff. 31 ff.

5) P. III, 179—182. M. XI, 42 ff., besonders § 74—78.

erstreben wir nur | wegen des Einflusses, den sie auf den Zustand unserer Seele ausüben, was aber diesen betrifft, so wissen wir theils nicht, was die Seele ist, theils müsste das Gute hiernach auf der Vorstellung beruhen, aber gerade die Vorstellungen der Menschen vom Guten sind durchaus verschieden[1]). Das gleiche gilt natürlich auch von dem Uebel[2]). Wir können daher durchaus nicht behaupten, dass etwas von Natur ein Gut oder ein Uebel sei. Könnten wir es aber auch, so würde doch dieses Wissen unsere Glückseligkeit nicht begründen, sondern zerstören; denn was wir für ein Gut halten, darnach müssen wir streben, was wir für ein Uebel ansehen, das müssen wir fliehen und fürchten, die Annahme von Gütern und Uebeln versetzt uns daher in den Zustand einer beständigen Unruhe und eines unbefriedigten Strebens, aus dem wir nur durch die Zurückhaltung jeder Entscheidung über diese Dinge befreit werden[3]). Dass hiemit alle praktische Philosophie, alle kunstmässige Anleitung zum glücklichen Leben (*τέχνη περὶ βίον*) verworfen wird[4]), versteht sich, und wenn Sextus dieses Urtheil auf die Wissenschaft überhaupt ausdehnt, und ganz im allgemeinen zu beweisen sucht, es könne nichts gelehrt werden[5]), so ist auch dieses nach seinen Prämissen ganz in der Ordnung.

Wir sind über die ältere Skepsis zu unvollständig unterrichtet, als dass wir im einzelnen sicher beurtheilen könnten, wie viel von den Einwürfen des Sextus gegen die dogmatischen Philosophen der Schule des Aenesidemus eigenthümlich angehört, wie viel sie dagegen von ihren Vorgängern, namentlich von Karneades und seinen Schülern, entlehnt hat. Dass sich ihre Thätigkeit nicht auf blosse Wiederholung der akademischen Beweisführungen beschränkte, ist anzunehmen, und dass auch zu der Lehre des Aenesidemus während der zweihundert Jahre, die zwischen ihm und Sextus in der Mitte liegen, in dem fortwährenden Streit mit den Dogmatikern manches neue hinzukam, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln. Schon die Geschichte der skeptischen

1) P. III, 183—187. M. XI, 79—89.
2) M. XI, 90 ff.
3) M. XI, 110 ff. P. I, 27.
4) P. III, 188—279. M. XI, 168—256.
5) P. III, 253—279. M. I, 9—19. XI, 216 ff.

Tropen würde dieses beweisen. Aber die wesentliche Richtung | ihrer Kritik war nicht blos den Späteren durch Aenesidemus, sondern auch diesem durch die Akademiker an die Hand gegeben, und von den einzelnen Beweisen stammt vielleicht gleichfalls die Mehrzahl aus derselben Quelle, wenn sie auch von unsern Skeptikern formell verarbeitet, und bald specieller ausgeführt, bald der bestimmten Beziehung gegen einzelne Gegner entkleidet und unter allgemeinere Gesichtspunkte gestellt worden sein mögen [1]). Wir haben von Sextus selbst gehört, dass er in wichtigen Abschnitten seines Werkes, wie namentlich in seiner Kritik des Götterglaubens, dem Karneades folgt; wir erfahren durch denselben [2]), dass die Akademiker seit Klitomachus die dogmatischen Theorieen mit grosser Ausführlichkeit widerlegt haben; es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass sie hiebei die Gründe, welche wir bei Sextus, offenbar mehr einem gelehrten Sammler, als einem selbständigen Denker, vorfinden, grossentheils schon gebraucht hatten. Das eigenthümlichste in den Beweisen der späteren Skeptiker mögen die formell logischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Wissens sein, welche zuerst in den fünf Tropen des Agrippa hervortreten. Am schwächsten erscheint ihre Kritik der Ethik, für die ihnen doch Karneades so tüchtig vorgearbeitet hatte; gerade seine sonstigen Hauptgegner, die Stoiker, berücksichtigt Sextus hier gar nicht besonders. Der Grund davon liegt wohl darin, dass die skeptische Schule so wenig, als eine andere in jener Zeit, von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgieng, und dass sie in ihrer praktischen Richtung den Stoikern zu nahe verwandt war, um durch eine rücksichtslose Bezweiflung der ethischen Grundsätze überhaupt und der stoischen Ethik im besondern sich selbst den Boden zu zerstören, auf welchen sie sich aus der Unruhe ihrer theoretischen Zweifel zurückzog.

Das allgemeine Ergebniss aller skeptischen Untersuchungen liegt in dem Satze, dass sich jeder Behauptung eine andere, und jedem Grund gleich starke Gründe entgegensetzen lassen, in der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*. Der Skeptiker wird daher nie etwas

1) Man vgl. in dieser Beziehung Sext. M. IX, 1.

2) A. a. O.

dogmatisch behaupten, d. h. er wird nie die Ueberzeugung aussprechen, dass sich eine Sache so oder so verhalte; er wird auch nichts | positiv läugnen, er wird nicht einmal das bestimmt behaupten, dass die Dinge unerkennbar sind, sondern er wird alles dahingestellt sein lassen, über alle Fragen sein Urtheil zurückhalten [1]). Oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird: das, worauf alle skeptischen Beweise zurückkommen, ist die Relativität aller unserer Vorstellungen [2]); wir können nie wissen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen, das Kriterium des Skeptikers ist die Erscheinung [3]). Auch seine eigenen Beweisführungen können insofern nicht auf Wahrheit und Allgemeingültigkeit Anspruch machen; er behauptet nicht, sondern er will nur berichten, wie sich ihm eine Sache in dem vorliegenden Momente darstellt, und auch wenn er seine Zweifel in der Form allgemeiner Behauptungen ausspricht, haben wir sie selbst in die Unsicherheit des Wissens mit einzuschliessen; wenn er sagt: ich will nichts entscheiden, so müssen wir hinzudenken: auch dieses selbst nicht, dass ich nichts entscheide [4]). In der Wirklichkeit liess sich freilich dieser Standpunkt, der auch die skeptischen Annahmen und Beweise unmöglich gemacht haben würde, nicht durchaus festhalten, und eben bei Sextus tritt diess so unverhüllt hervor, dass er wohl auch geradezu sagt: wenn man sage, es gebe keinen Beweis, so nehme man dabei natürlich den Beweis dieses Satzes selbst aus [5]). Auch sonst lauten seine Ausdrücke nicht selten ungleich bestimmter, als seine Grundsätze eigentlich zuliessen [6]). Nur wird durch diese

1) Pyrrh. I, 3. 8. 10. 12. 26. 187 ff. u. o. vgl. P. II, 130. M. VIII, 159 u. a. St.

2) Vgl. S. 27, 3.

3) P. I, 221, vgl. II, 10. M. VII, 29.

4) P. I, 4. 13 f. 187 ff. 193. 199 f. 206. II, 103. 188. M. VIII, 473. 480 u. o. Vgl. S. 27, 4.

5) M. VIII, 479. M. XI, 208 gehört nicht hieher.

6) Z. B. M. XI, 140: *τὸ δέ γε διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς σκέψεως.* M. VIII, 161: *τῶν οὖν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μέν ἐστι κατὰ διαφορὰν τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα.* Nach den skeptischen Grundsätzen über die Eintheilung wäre weder diese noch eine andere von den zahllosen Unterscheidungen möglich, die Sextus seinen Beweisen zu Grunde zu legen gewohnt ist. M. VIII, 58: wir können uns nichts denken, wovon uns die Wahrnehmung fehlt. Woher weiss das der Skeptiker?

mehr oder weniger unvermeidlichen Inkonsequenzen der skeptische Standpunkt selbst nicht aufgehoben.

So wenig aber diese Skeptiker ein Wissen irgend einer Art zugeben, und so bestimmt sie in dieser Beziehung an der skeptischen ἐποχή festhalten, so stimmen sie doch mit ihren Vorgängern darin ganz überein, dass das praktische Handeln und das für's Handeln nöthige Mass der Ueberzeugung auch ohne ein wirkliches Wissen möglich sei. Auch der Skeptiker räumt ein, dass ihm etwas so oder anders erscheine, dass er sich so oder so afficirt finde, wie denn dieses eine Thatsache ist, welche gar nicht von unserer Reflexion abhängt, auch er handelt, je nachdem ihm die Dinge erscheinen; nur als Beweis für das Sein und die Beschaffenheit der Dinge will er die Erscheinung nicht gelten lassen[1]). Ja auch das hält Sextus für möglich, durch fortgesetzte Beobachtung der Erscheinungen gewisse Regeln für's praktische Verhalten zu gewinnen. Denn soll auch der Schluss von der Erscheinung auf das Wesen nicht zulässig sein, so geht es doch, wie er meint, recht wohl an, die erfahrungsmässige Verknüpfung oder Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen zu beobachten, es muss mithin auch möglich sein, aus dem Dasein der einen das Dasein oder das Eintreten der andern zu vermuthen, es gibt, wie Sextus diess ausdrückt, zwar kein beweisendes oder offenbarendes, wohl aber ein erinnerndes Zeichen[2]). Es muss mithin auch möglich sein, durch fortgesetzte Beobachtung den gewöhnlichen Gang der Dinge kennen zu lernen, und sich in Beziehung auf die Erscheinungen gewisse allgemeine Lehrsätze zu bilden[3]). Demgemäss wollten denn auch diese Skeptiker die praktisch nützlichen Künste überhaupt so wenig, als ihre eigene Kunst, die Heilkunde, in Frage stellen; nur den dogmatischen Theorieen als solchen, dem Wissen, das über die Erscheinung hinausgreifen will, gelten ihre Angriffe, und nur wenn sie über das Gebiet des unmittelbar nützlichen hinausgehend in wissenschaftliche Spitzfindigkeiten sich verlieren, werden auch die praktischen Künste von ihnen verworfen[4]). Keine geringere

1) P. I, 13. 23. 237 f. M. VII, 29.

2) M. VIII, 151 ff. 288 f. P. II, 99 ff. s. o. 47, 2. 21, 2.

3) M. VIII, 291 vgl. V, 103 f.

4) Man vgl. P. I, 237. II, 246. M. I, 50 f. 54. 172. II, 59. P. III, 151. M. V, 1 ff. und dazu Ritter IV, 310 f.

Beachtung scheint ihnen aber auch die Gewohnheit und | das Herkommen zu verdienen, welches in solchen Fällen, über die kein kunstmässiges Urtheil möglich sei, die Stelle der Kunst vertreten soll[1]; wollen sie doch sogar den Götterglauben und die hergebrachte Götterverehrung um der Gewohnheit willen sich gefallen lassen[2]. Noch weniger können sie bestreiten, dass die natürlichen Triebe gewisse Thätigkeiten von uns fordern, und so ergeben sich ihnen im ganzen vier Normen für unser Handeln: die unmittelbare Wahrnehmung und Reflexion, das natürliche Bedürfniss, das Gesetz und Herkommen, die Kunst und Erfahrung[3]. Sextus kommt so für's praktische Leben auf denselben Empirismus der Wahrnehmung und des gesunden Menschenverstandes zurück, welcher bei den dogmatischen Philosophen seiner Zeit herrschend war; dass alle unsere Begriffe aus der Wahrnehmung entspringen, sagt er ausdrücklich, und zwar mit grösserer Bestimmtheit, als dem Skeptiker eigentlich erlaubt ist[4].

Nur als eine praktische Kunst wollen die Skeptiker auch ihre Philosophie betrachtet wissen. Der Zweck der Skepsis ist jene pyrrhonische Ataraxie, zu welcher der Mensch gelangt, wenn er sich von der Unmöglichkeit des Wissens überzeugt hat. So lange wir irgend etwas für ein Gut oder für ein Uebel halten, werden wir von der Unruhe des Erstrebens und Fliehens, von der Angst vor Verlust und der Sehnsucht nach Besitz nicht frei werden; so lange wir im Suchen der Wahrheit begriffen sind, können wir nicht zur Ruhe kommen; nur dem wird diese zu Theil werden, der auf jede Meinung verzichtet hat[5]. Diese

1) M. I, 183.

2) P. III, 2: *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως* (die stehende Cautel des Sextus) *φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν.* Aehnlich M. IX, 49.

3) P. I, 237: *ὁ βίος ὁ κοινὸς, ᾧ καὶ ὁ σκεπτικὸς χρῆται, τετραμερής ἐστιν, τὸ μέν τι ἔχων ἐν ὑφηγήσει φύσεως* [*καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί ἐσμεν*, wie der Ausdruck P. I, 24 erklärt wird], *τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν.* Etwas ausführlicher P. I, 23 f. mit der Einleitung: *τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.* Vgl. § 17. Diog. IX, 108.

4) M. VIII, 58.

5) P. I, 12. 25 - 29, vgl. M. XI, 110 ff. (s. o. 57 3).

Einsicht erwuchs den Menschen zunächst aus der Erfahrung. Ueber die Ungleichheit | der Erscheinungen erstaunt suchten sie das Wahre vom Falschen zu unterscheiden; zuletzt ihrer Unfähigkeit inne geworden, verzichteten sie auf die weitere Untersuchung; da gieng es ihnen aber wie dem Maler, dem es nicht gelang, den Schaum eines Pferdes darzustellen, bis er am Ende ermüdet den Schwamm auf sein Bild warf und ihn dadurch hervorbrachte: als sie den Besitz der Wahrheit aufgegeben hatten, machten sie die Erfahrung, dass ihnen die Gemüthsruhe als eine natürliche Folge der skeptischen Stimmung von selber zufiel. Nachdem man aber einmal diese Erfahrung gemacht hat, so wird nun die Ataraxie auch ausdrücklich vermittelst der Skepsis angestrebt: die Ursache des Zweifels ist der Wunsch nach Gemüthsruhe, und die Skepsis selbst, welche ebendesshalb besser eine Richtung, als eine Lehre genannt wird [1]), ist nichts anderes als die Kunst, zunächst zur Zurückhaltung des Urtheils, weiter zur Ataraxie zu gelangen [2]). Ganz frei von Störungen kann der Mensch freilich nie sein, aber doch wird er selbst das unvermeidliche weit leichter ertragen, wenn ihn neben seinem thatsächlichen Zustand nicht auch noch die Meinung beunruhigt, dass dieser Zustand ein Uebel sei. Auch in solchen Fällen wird daher der Skeptiker wenigstens vor heftiger Gemüthsbewegung geschützt sein: die Frucht seiner Philosophie ist für das, was nur Sache der Einbildung ist, die Ataraxie, für das unvermeidliche die Metriopathie [3]). Eine weitere Ausführung dieses Grundsatzes zu einem System besonderer Vorschriften war seiner Natur nach nicht zu erwarten [4]).

Dass sich die späteren Skeptiker in ihren ethischen Ansichten, wie in ihrer ganzen Lehre, an die pyrrhonische Schule anschlossen, wird von ihnen selbst bereitwillig zugestanden; aber auch von den Neuakademikern unterscheiden sie sich nur durch ihr ethisches

1) Vgl. S. 28, 4.

2) P. I, 8. 12. 25 ff.

3) P. I, 29 f. Für Ataraxie wurde auch wohl Apathie oder πρᾳότης gesetzt Diog. IX, 108.

4) Auf welche Gründe hin Ritter IV, 312 behauptet, die Ansicht des Sextus vom sittlichen Leben sei sehr niedrig gehalten, weiss ich nicht; er selbst hat sich darüber nicht ausgesprochen.

Princip, die übrigen Unterschiede dagegen, welche man hervorgesucht hat, sind bei näherer Betrachtung entweder ganz | unerheblich, oder gar nicht wirklich vorhanden. Sextus gibt sich viele Mühe, die Differenz beider Schulen zu einem grundsätzlichen Gegensatz zu erweitern. Die Akademiker, sagt er mit Aenesidemus, behaupten die Unmöglichkeit des Wissens, die Skeptiker lassen nur seine Möglichkeit dahin gestellt sein, jene geben vor, zu wissen, dass sie nichts wissen, diese bekennen, dass sie auch nicht einmal diess wissen[1]). Wir haben jedoch schon früher[2]) gesehen, dass diess, die Akademiker betreffend, positiv unrichtig ist. Ein andermal polemisirt Sextus gegen die akademische Lehre von der Wahrscheinlichkeit[3]). Aber was anders, als das Wahrscheinliche, ist jenes *φαινόμενον*, dem er in allen praktischen Fällen zu folgen räth, und welche andere Ueberzeugung, als die durch Wahrscheinlichkeit, nimmt er selbst für seine wissenschaftlichen Beweise in Anspruch, wenn er sagt[4]), diese Beweise wollen nicht unumstösslich sein, sondern nur wahrscheinlich? Nach dieser Seite hin lässt sich daher durchaus kein bestimmter Unterschied der beiden Schulen feststellen, und je wahrscheinlicher es uns nun schon früher geworden ist, dass die Skeptiker auch das einzelne ihrer Beweise grossentheils von den Akademikern entlehnt haben, um so deutlicher erhellt auch, dass sie es an wissenschaftlicher Selbständigkeit ihren philosophischen Zeitgenossen nicht wesentlich zuvorthaten. Das wissenschaftliche Leben des griechischen Volks war ermattet, wir treffen überall nur Epigonen, und erst im Neuplatonismus raffte sich der griechische Geist noch einmal zu einer letzten bedeutenden Anstrengung zusammen.

In ihrer äusseren Ausbreitung war die Schule des Aenesidemus allem Anscheine nach beschränkt. Seneca kennt sie noch nicht[5]), und auch von den übrigen gleichzeitigen Schriftstellern wird sie so selten erwähnt, dass uns ohne das Excerpt bei Photius, die Schriften des Sextus und die Mittheilungen des Galen und

1) P. I, 3. 226. 233.
2) 1. Abth. 495. 513 f.
3) M. VII, 435 ff.
4) M. VIII, 473.
5) S. o. 11, 2. S. 13 m.

Diogenes kaum eine Spur von ihrem Dasein übrig wäre. Dass ihre Ansichten aber doch auch ausserhalb ihres engeren Kreises Anklang fanden, zeigt | das Beispiel des Favorinus[1]); denn

1) Ueber Favorinus' Leben und Schriften handelt nach FABRIC. Bibl. gr. III, 173 f. u. a. MARRES de Favorini Arelat. vita, studiis, scriptis (Utr. 1853). BÄHR Realencyclop. f. d. klass. Alterth. III, 440. MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 577. Sein Geburtsort war Arelate in Gallien (PHILOSTR. v. soph. I, 8, 1. GELL. N. A. II, 22, 20 u. a.); dass er als Eunuche oder Hermaphrodit geboren sei, wird von PHILOSTR. a. a. O. nach seiner eigenen Aussage, LUCIAN a. a. O. und Demon. 12 f., SUID. bezeugt. Zum Lehrer hatte er den Dio Chrysostomus (PHILOSTR. I, 8, 3. 7); ob auch Epiktet, lässt sich aus GELL. N. A. XVII, 19, 1. 5. GALEN De opt. doctr. 1. libr. propr. 2 (Bd. I, 41. XIX, 44) nicht entscheiden, doch folgt auch das Gegentheil daraus noch nicht, dass er nach GALEN a. a. O. den Epiktet, wie es scheint noch bei dessen Lebzeiten, vom akademischen Standpunkt aus angegriffen hatte. Später lebte er eine Zeit lang in Athen, wo er mit Demonax zusammentraf (LUC. Demon. 12 f.), und mit Herodes Attikus eine enge Freundschaft schloss (PHILOSTR. I, 8, 4); nahm dann aber seinen dauernden Aufenthalt in Rom (PHILOSTR. I, 8, 3 f. 7), wo Gellius sein begeisterter Verehrer war (GELL. II, 26. III, 19. IV, 1. XIII, 25, 2. XIV, 2, 11. XV, 3, 1. XVII, 10, 1. XVIII, 1, 1. 16. XVIII, 7. XX, 1, 2 u. ö.). Auch mit Plutarch war er befreundet: dieser lässt ihn qu. conviv. VIII, 10 auftreten, widmet ihm die Schrift De primo frigido, und soll, dem angeblichen LAMPRIAS (π. τῆς ἀναγραφῆς τῶν Πλουτάρχου βιβλίων Nr. 129, Fabr. Bibl. V, 164) zufolge, einen Brief (nach einer Lesart den über die Freundschaft, von dem Stobäus im Florilegium Bruchstücke gibt) an ihn gerichtet haben; er seinerseits betitelte seine Schrift über die Gemüthsstimmung des Akademikers: Πλούταρχος (GALEN De opt. doctr. 1). Von seinen Zeitgenossen hoch gefeiert (PHILOSTR. I, 8, 3. 5. 7. GELL. XVI, 3, 1. XIV, 1, 32), stand er namentlich bei Hadrian in Gunst, und die kaiserliche Ungnade, von der Philostratus I, 8, 1—3 berichtet, scheint nach seiner eigenen Angabe nicht sehr ernstlich gemeint gewesen zu sein. Ueber seinen leidenschaftlichen Streit mit dem Rhetor Polemo s. m. PHILOSTR. I, 8, 5. Die Zeit seiner Geburt und seines Todes lässt sich nur annähernd bestimmen. Wenn SUIDAS sagt: γεγονὼς ἐπὶ Τραϊανοῦ τοῦ Καίσαρος καὶ παρατείνας μέχρι τῶν Ἀδριανοῦ χρόνων, so ist diess keinenfalls genau; denn fällt auch der grössere Theil seines Lebens in diese Zeit, so muss er doch vor Trajan's Regierung geboren sein, da er bei Plutarch, wenn auch vielleicht in einer von seinen spätesten Schriften, schon als anerkannter Gelehrter auftritt (s. S. 66, 2); und andererseits muss er Hadrian um ein merkliches überlebt haben, da Fronto bei GELL. N. A. II, 26 als Consular von ihm besucht wird, Fronto's Consulat aber in das Jahr 143 fällt. Doch betrachtet ihn LUCIAN nicht mehr als seinen Zeitgenossen, denn er sagt von ihm Eunuch. 7:

war dieser Mann auch mehr Grammatiker und Alterthumsforscher, überhaupt mehr Gelehrter und Rhetor, als Philosoph [1]), so hat er sich doch hinreichend mit | Philosophie beschäftigt, um nicht blos den stehenden Beinamen des Philosophen zu führen [2]), sondern auch eine Erwähnung in der Geschichte der Philosophie zu verdienen. Und da ist denn allerdings, neben den Sittensprüchen und den rednerischen Ausführungen über moralische

ὀλίγον πρὸ ἡμῶν εὐδοκιμήσας. Er mag also zwischen 80 u. 90 n. Chr. geboren und um 150 gestorben sein.

1) Sowohl Favorin's, nach Suidas sehr zahlreiche, Schriften, so weit wir davon wissen (ihr Verzeichniss bei Fabric. a. a. O. Marres S. 71 ff., ihre Bruchstücke bei Marres S. 99—145. Müller a. a. O.), als auch die sonstigen Nachrichten, lassen in ihm ganz überwiegend einen Rhetor und Polyhistor erkennen; Suid. nennt ihn ἀνὴρ πολυμαθὴς κατὰ πᾶσαν παιδείαν, φιλοσοφίας μεστὸς, ῥητορικῇ δὲ μᾶλλον ἐπιθέμενος. Als Schulredner im Geschmack jener Zeit zeigt er sich namentlich durch jene Lobreden auf schlechte und verächtliche Gegenstände, wie sie seit der Zeit der Sophisten im Schwange waren (vgl. Bd. I, 1017, 1), auf Thersites und auf das Wechselfieber (Gell. XVII, 12, 2), und ἐπὶ τῶν λήρων (Philostr. I, 8, 6); auch die Reden ὑπὲρ τῶν μονομάχων und ὑπὲρ τῶν βαλανείων (ebd.) gehören hieher. Von seinen gelehrten Arbeiten sind die wichtigsten die παντοδαπὴ ἱστορία und die ἀπομνημονεύματα. Die letzteren sind uns nur aus Diogenes Laërtius bekannt, ob sie sich aber auf Geschichte der Philosophie beschränkten, wissen wir nicht; über ihre Benützung durch Diogenes vgl. S. 12, 1 g. E. In Betreff der παντοδαπὴ ἱστορία folgert Müller a. a. O. aus Phot. Cod. 161 S. 103, b,. 1 mit Unrecht, dass sie in alphabetischer Ordnung abgefasst gewesen sei, da hier vielmehr (wie nach Nietzsche Rh. Mus. N. F. XIII, 648 f. auch Wilamowitz-Möllendorff Philol. Unters. III, 145 zeigt) nur von einer alphabetischen Bezeichnung der Bücher die Rede ist, deren es κατὰ στοιχεῖον gezählt Α—Ω, also 24 waren. Die ἐπιτομή (Steph. Byz. Ῥωπεῖς) war vielleicht ein blosser Auszug aus der παντοδαπὴ ἱστορία oder aus einem Werk der Pamphile; auch die Κυρηναϊκὰ (Steph. Ἀλεξάνδρεια) vielleicht nur ein Theil eines grösseren Werks. Eine Schrift π. τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας nennt Suidas. Was Gellius von Fav. aufgezeichnet hat (s. d. Index), ist ebenfalls grösstentheils grammatisch, antiquarisch und rhetorisch. Vgl. XX, 1, 20, auch Plut. qu. rom. 28, S. 271.

2) So bei Philostratus und ganz regelmässig bei Gellius. Auch er selbst wollte aber, wie sein Lehrer Dio, in erster Linie für einen Philosophen gelten. *Scire*, sagt er bei Gell. IV, 1, 14 zu einem Grammatiker, *quid „penus" sit, non ex nostra magis est philosophia, quam ex grammatica tua*, und nachdem er denn doch seine Gelehrsamkeit darüber gezeigt hat, fügt er bei: *haec ego, cum philosophiae me dedissem, non insuper tamen habui discere.*

Gemeinplätze, die von ihm überliefert sind[1]), und neben einigen naturwissenschaftlichen Erörterungen und Annahmen, die an peripatetisches oder stoisches erinnern[2]), | der hervortretendste und beachtenswertheste Zug sein Skepticismus. Er selbst scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben[3]); zugleich wollte er aber, wie schon der Titel seines philosophischen Hauptwerks

1) Die meisten derselben finden sich bei Stobäus im Florilegium, die übrigen bei Gellius. Eine Sammlung solcher Sentenzen, die neben älteren Aussprüchen vielleicht auch eigenes enthielt, waren die von Suidas genannten *Γνωμολογικά*, deren, grösserentheils erst von ihm nachgewiesene, Ueberbleibsel Freudenthal zu Phavorinus Rhein. Mus. N. F. XXXV, 108 ff. bespricht. Zu den populär moralischen Schriften, welche an der Grenze der Philosophie stehen, gehörte wohl auch die von Suid. angeführte Abhandlung *περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης* (gegen dieselbe schrieb Galen, wie er selbst De libr. propr. 13. Bd. XIX, 45 sagt), ob auch die *περὶ Πλάτωνος* und *περὶ τῆς διαίτης τῶν φιλοσόφων* (Suid.), lässt sich nicht ausmachen.

2) So theilt Gell. II, 22 von ihm eine Erörterung über die Namen der Winde, II, 26 eine solche über die Farben mit, welche an Aristoteles und Posidonius erinnert. Bei demselben XII, 1, 18 finden wir in einer Deklamation gegen den Gebrauch von Ammen die Aeusserung: *patiemurne igitur, infantem hunc nostrum pernicioso contagio infici, spiritum ducere in animum atque in corpus suum ex corpore et animo deterrimo?* Daher komme es, dass die Kinder so oft den Eltern an Leib und Seele unähnlich werden. Wie sich hierin der Einfluss der materialistischen stoischen Psychologie und ihrer Lehre vom Pneuma nicht verkennen lässt, so weist das erstangeführte auf peripatetische oder stoisch-peripatetische Quellen, und so mag es hauptsächlich dieses naturwissenschaftliche, überhaupt das gelehrte Interesse sein, was den Favorinus zu Aristoteles hinzog. Wir sind daher nicht genöthigt, es auf einen anderen Favorinus, als den unsrigen, zu beziehen, wenn Plut. qu. conv. VIII, 10, 2. S. 734 sagt: *ὁ δὲ Φαβωρῖνος αὐτὸς τὰ μὲν ἄλλα δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἐραστής ἐστι καὶ τῷ Περιπάτῳ νέμει μερίδα τοῦ πιθανοῦ πλείστην.* Schon diese Beschränkung auf das *πιθανὸν* lässt uns vielmehr den Akademiker erkennen, und an sich ist es nicht wahrscheinlich, dass Plutarch neben dem berühmten Favorinus einen zweiten ohne jede nähere Bezeichnung eingeführt hätte.

3) Gell. XX, 1, 9. 20 sagt Favorinus zu Cäcilius: *scis enim, solitum esse me pro disciplina sectae, quam colo, inquirere potius, quam decernere*, und dieser zu ihm: *degrediare paulisper curriculis istis disputationum vestrarum academicis* u. s. w. Galen De opt. doctr. Anf. Bd. I, 40: *τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν ὁ Φαβωρῖνος φησίν. ὀνομάζουσι δ' οὕτως οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ, καθ' ἣν τὴν ἀντικειμένην προσαγορεύουσι* (? vielleicht ist zu lesen: *τῶν ἀντικειμένων προηγοροῦσι*).

zeigt[1]), auch für einen pyrrhonischen Philosophen gelten, und wenn er mit den Skeptikern seiner Zeit in der Annahme übereinstimmte, dass die Akademiker im Unterschied von den Pyrrhoneern ihr Nichtwissen zu wissen glauben[2]), so hätte er sich eher zu den letzteren, mithin zu der Schule des Aenesidemus, zählen müssen. Indessen hat dieser Unterschied ja | überhaupt nicht viel auf sich, und ist mehr ein Streit um die Worte. Der Sache nach stimmte Favorinus in die gemeinsame Behauptung aller Skeptiker ein, dass es kein sicheres, begriffliches Erkennen gebe, dass man gleich starke Gründe für und gegen alles aufbringen könne, dass daher das richtige wissenschaftliche Verfahren allein in der dialektischen Rede und Gegenrede, das Ergebniss jeder Untersuchung in der Zurückhaltung des Urtheils bestehe[3]); und

1) PHILOSTR. I, 8, 6: *τοὺς φιλοσοφουμένους αὐτῷ τῶν λόγων, ὧν ἄριστοι οἱ Πυῤῥώνειοι*. GELL. XI, 5, 5, nachdem er die Grundsätze der pyrrhonischen Schule dargestellt hat: *super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit; Πυῤῥωνείων τρόπων inscribit*. Er hielt sich hiebei ohne Zweifel an die Tropen Aenesidem's (s. o. S. 23, 2). Weiter nennt GALEN a. a. O. c. 1, Schl. S. 42 von ihm drei Bücher *περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας*, das erste Adrian, das zweite Dryson, das dritte Aristarchus gewidmet; den *Πλούταρχος ἢ περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως*, eine Schrift gegen Epiktet, worin er Onesimus, einen Sklaven Plutarch's, mit Epiktet sich unterreden liess, und einen *Ἀλκιβιάδης* (a. a. O. S. 41); Galen trat ihm mit einer Schrift *ὑπὲρ Ἐπικτήτου* entgegen (De libr. propr. 12. Bd. XIX, 44). Endlich sagt GALEN noch (De opt. doctr. c. 5, Schl. S. 52 vgl. c. 1, S. 40): er habe ein ganzes Buch geschrieben, um zu zeigen, *μηδὲ τὸν ἥλιον εἶναι καταληπτόν*. Vielleicht war diess aber auch eines der drei Bücher über die *καταληπτικὴ φαντασία*.

2) Dass Favorin diese Unterscheidung gut hiess, ist anzunehmen, da sie sein Schüler GELLIUS XI, 5, 8 gerade da, wo er von Favorin's pyrrhonischen Tropen gesprochen hat, vorträgt.

3) GALEN a. a. O. c. 1, S. 40 (s. o. 66, 3). Ebd. S. 41: in seinem Alcibiades *καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς Ἀκαδημιακοὺς ἐπαινεῖ, προσαγορεύοντας [προηγοροῦντας?] μὲν ἑκατέρῳ [— ου] τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλοις λόγων, ἐπιτρέποντας δὲ τοῖς μαθηταῖς αἱρεῖσθαι τοὺς ἀληθεστέρους*. Er sagte hier, *πιθανὸν ἑαυτῷ φαίνεσθαι, μηδὲν εἶναι καταληπτόν*. Ebenso in den drei Büchern gegen die begriffliche Vorstellung *γενναίως ἀγωνίζεται πειρώμενος ἐπιδεικνύναι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀνύπαρκτον*. Vgl. folg. Anm. Als sein eigenes Glaubensbekenntniss werden wir auch das anzusehen haben, was GELL. XI, 5, sichtbar aus ihm, über die Skeptiker sagt: *nihil decernunt, nihil constituunt, sed in quaerendo semper considerandoque sunt, quidnam sit omnium rerum, de quo decerni constituique possit*. Sie sagen nicht, dass sie

der Widerspruch, den ihm GALEN vorrückt, dass er eine wissenschaftliche Ueberzeugung in Einem Athem für unmöglich erkläre und es seinen Schülern anheimgebe, sich eine solche zu bilden [1]), trifft ihn schwerlich in höherem Grade, als alle andern Skeptiker auch [2]): seine Meinung war ja wohl nicht die, dass seine Zuhörer darüber entscheiden sollen, welche von den entgegengesetzten Annahmen wahr, sondern welche ihnen | wahrscheinlich sei. Auch was ihm weiter vorgeworfen wird, dass er die Möglichkeit einer sicheren Erkenntniss doch auch wieder zuzugeben scheine [3]), gründet sich allem nach nicht auf bestimmte Erklärungen in diesem Sinne. Das aber mag wohl sein, dass Favorinus, ähnlich wie Cicero, namentlich in rednerischen Ausführungen durch die Skepsis, zu der er sich bekannte, sich nicht abhalten liess, sich oft viel bestimmter auszusprechen, als seine Grundsätze eigentlich erlaubten; die akademische Wahrscheinlichkeitslehre [4]) bot hiefür einen Anhaltspunkt, den auch andere nicht selten in der gleichen Weise benützt haben [5]).

etwas sehen und hören, *sed ita pati adficique, quasi videant vel audiant*; die Merkmale der Wahrheit und des Irrthums seien nach ihnen so vermischt, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge unbegreiflich sei, und nur das pyrrhonische Wort übrig bleibe: *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως*. Vgl. S. 27, 4. M. s. auch PLUT. De primo frig. 23, S. 955.

1) Es ist diess das immer wiederkehrende Thema der mehrerwähnten kleinen Abhandlung Galen's. So gleich c. 1, S. 40: die älteren Skeptiker haben sich einfach mit der Zurückhaltung des Urtheils begnügt: *οἱ νεώτεροι δὲ, οὐ γὰρ μόνος ὁ Φαβωρῖνος, ἐνίοτε μὲν εἰς τοσοῦτον προάγουσι τὴν ἐποχὴν, ὡς μηδὲ τὸν ἥλιον ὁμολογεῖν εἶναι καταληπτόν· ἐνίοτε δὲ εἰς τοσοῦτον τὴν γνῶσιν, ὡς καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐπιτρέπειν αὐτήν*, sofern sie nämlich (vgl. vor. Anm.) ihren Schülern anheimgeben, nachdem sie das Für und Wider gehört, sich zu entscheiden.

2) Galen selbst sagt ja ausdrücklich, die andern Skeptiker seiner Zeit machen es ebenso; nicht anders wollte aber, nach CIC. Acad. II, 18, 60. Divin. II, 72, 150, auch Karneades und seine Schule verfahren.

3) GALEN a. a. O. S. 41: im Alcibiades bestreite er, dass es ein *καταληπτὸν* gebe, *ἐν δὲ τῷ Πλουτάρχῳ συγχωρεῖν ἔοικεν, εἶναί τι βεβαίως γνωστόν*.

4) Diese haben wir ja auch schon S. 66, 2. 67, 3 getroffen.

5) Sonst mag von Favorinus hier noch die gute Kritik der Astrologie bei GELL. XIV, 1 angeführt werden, mit der er sich an die akademische Polemik gegen den Weissagungsglauben (1. Abth. 511) anschliesst.

Favorinus ist allerdings der einzige, bei dem wir einen über die engeren Grenzen der Schule hinausreichenden Einfluss der Skepsis Aenesidem's mit Sicherheit nachweisen können [1]). Doch dürfen wir die Bedeutung dieser Skepsis trotz ihrer verhältnissmässig geringeren Ausbreitung nicht zu niedrig anschlagen. Erstreckte sich auch ihr unmittelbarer Einfluss nur auf einen beschränkteren Kreis, so ist sie uns doch ein Zeichen des Zustandes, in welchem sich die Philosophie jener Zeit überhaupt befand. Es kommt in ihr das Misstrauen des Denkens gegen sich selbst, die Unsicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins, die dem herrschenden Eklekticismus zu Grunde lag, nur zu ihrem bestimmteren Ausdruck; sie ist ein Symptom der Altersschwäche, die sich des wissenschaftlichen Geistes bemächtigt hat, und eben weil sie diess ist, zeigt sie auch an sich selbst wenig Frische und Eigenthümlichkeit, und bewegt sich ebenso, wie der gleichzeitige | Dogmatismus, in der Hauptsache nur in einer Wiederholung der Gedanken, welche die Früheren an's Licht gebracht hatten.

Je weniger aber die Wissenschaft festen Grund in sich selbst hatte, um so eher musste dem Denken das Bedürfniss entstehen, die Wahrheit, in deren Besitz es sich nicht sicher fühlte, ausser sich, in einer höheren Offenbarung, zu suchen, und dieses Bestreben musste auch auf die ganze Weltansicht zurückwirken. Aus dieser Quelle ist im Lauf des dritten Jahrhunderts der Neuplatonismus entsprungen, die Vorgänger dieser Richtung finden sich aber schon weit früher. Sie sind es, die uns zunächst beschäftigen. |

C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

Einleitung.

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Erscheinungen, welche ich unter dem obigen Namen zusammenfasse, liegt in dem

1) Neben ihm ist vielleicht jener Licinius Sura zu nennen, an den Plinius zwei Briefe (IV, 30. VII, 27) gerichtet hat. Wir sehen nämlich aus diesen Briefen nicht allein, dass er ein Gelehrter war, und sich, wie es scheint, namentlich auch mit naturwissenschaftlichen Fragen abgab, sondern VII, 27, 16 wird ihm auch in den Worten: *licet etiam utramque in partem, ut soles, disputes* ein Verfahren zugeschrieben, welches sonst als Eigenthümlichkeit der Akademiker betrachtet wird. Vgl. 1. Abth. 513, 2. 651 f.

Versuche, durch göttliche Offenbarung zu einer Erkenntniss und Glückseligkeit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Denken als solchem versagt ist. Diese Offenbarung konnte zunächst in den überlieferten Religionen und in philosophischen Systemen von religiöser Färbung gesucht werden; nur dass man in diesem Fall, von dem allgemein angenommenen und gewöhnlichen nicht befriedigt, theils dem bekannten einen verborgenen Sinn unterlegte, theils auf minder bekanntes, auf die Religionen ferner Länder, auf die Mysterien der Vorzeit, auf verschollene Philosopheme zurückgriff. Um aber den tieferen Gehalt solcher Offenbarungen zu verstehen, wird der Einzelne auch seinerseits in ein ähnliches Verhältniss zur Gottheit treten müssen, wie diejenigen, welchen sie ursprünglich ertheilt wurden: der Philosoph wird als Diener der Gottheit betrachtet, und der Besitz des wahren Wissens soll durch die Frömmigkeit bedingt sein. Sofern nun hiebei vorausgesetzt wird, dass die Erkenntniss der göttlichen Dinge durch den wissenschaftlichen Vernunftgebrauch als solchen nicht zu erreichen sei, wird die Gottheit aus dem Gebiete des gewöhnlichen Bewusstseins, aus der mit den Sinnen und dem Verstand erkennbaren Welt, entrückt, sie erscheint ihrem Wesen nach als unbegreiflich und als schlechthin erhaben über jede Berührung mit der Welt; sofern es aber andererseits gerade die Offenbarung dieser verborgenen Gottheit, der Besitz der jenseitig gesetzten Wahrheit ist, worauf der Philosoph ausgeht, muss man sich nach einer Vermittlung umsehen, durch welche eine Mittheilung der überweltlichen Gottheit an das menschliche Bewusstsein und an die Welt überhaupt möglich wird. Diese Vermittlung liegt nach der objektiven Seite in den Mittelwesen, welche in den göttlichen Kräften, der Weltseele, den Dämonen, zwischen die oberste Gottheit und die Sinnenwelt eingeschoben werden, nach der subjektiven in den mancherlei inneren und äusseren Reinigungsmitteln, durch die sich der Einzelne fähig macht, die höhere Weisheit zu empfangen. Zu einem umfassenderen System können sich aber diese Lehren in unserem Zeitabschnitt auf griechischem Boden noch nicht ausbilden.

Diese Denkweise steht nun mit der ursprünglichen Richtung des griechischen Geistes so vielfach im Widerspruch, dass man bis in die neuere Zeit herab fast ausnahmslos darüber einig war,

sie sei nicht aus der inneren Entwicklung der griechischen Philosophie, sondern aus fremden, orientalischen Einflüssen zu erklären. Selbst ein so umsichtiger Forscher, wie RITTER [1]), bezeichnet sie schlechtweg als „Verbreitung orientalischer Denkart unter den Griechen". So allgemein aber diese Annahme auch sein mag, so schwierig ist die genauere Angabe der Lehren, welche die Vorgänger des Neuplatonismus von den Orientalen entlehnt hätten, und der Quellen, aus denen sie ihnen zugeflossen sein müssten. Man hat in dieser Beziehung, zunächst aus Anlass der alexandrinischen Religionsphilosophie, daran erinnert, dass sich im macedonischen und römischen Weltreich durch die Vereinigung der Griechen mit den Orientalen das Bestreben erzeugen musste, die beiderseitigen Bildungsformen zu verschmelzen, ihren Gegensatz zu überwinden, und für alle Völker Eine wahre Religion und Philosophie zu verwirklichen. Zu dieser universellen Bildungsform habe das griechische Volk seine Philosophie, der Orient seine Religion beigesteuert; aus jener stamme die reine und abstrakte Fassung der Gottesidee, aus dieser der Trieb, des Göttlichen als einer unmittelbar gegenwärtigen Macht sich bewusst zu werden, das Bedürfniss fortgehender Offenbarung; beide Elemente schliessen ihren Frieden in dem Glauben an göttliche Mittelwesen. Die Systeme dieser Richtung sind insofern als die Philosophie des Weltreichs bezeichnet, und einestheils durch die Jenseitigkeit des Göttlichen, andererseits durch die Forderung des ascetischen oder | beschaulichen Lebens charakterisirt worden [2]). So viel treffendes aber diese Bemerkungen auch enthalten, so können sie doch zur Lösung der vorliegenden Aufgabe schwerlich ganz genügen. Der Begriff einer „Philosophie des Weltreichs", so, wie er von GEORGII bestimmt wird, erscheint theils als zu eng, theils auch wieder als zu weit. Zur Philosophie des Weltreichs müssten alle nacharistotelischen Systeme gerechnet werden, denn sie alle haben die durch Alexander bewirkte Verschmelzung der Hellenen und Barbaren zur Voraussetzung, und sie alle tragen demgemäss das Gepräge jenes Kosmopolitismus,

1) Gesch. d. Phil. IV, 522.

2) GEORGII in der geistvollen Abhandlung „über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie" in ILLGEN's Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 33 ff. 41 ff.

von welchem auch der religiöse Synkretismus der Alexandriner nur eine besondere Form ist[1]; aber von orientalischen Einflüssen lässt sich bei den meisten von ihnen nichts oder nur ein kleinstes wahrnehmen. Wenn andererseits GEORGII drei Hauptformen jener Philosophie aufzählt, auf dem Boden des jüdischen Monotheismus die Religionsphilosophie Philo's, das Christenthum und die Kabbala, auf dem der orientalischen Anschauung den Gnosticismus, auf dem des Griechenthums die Stoa und den Neuplatonismus, so stellt er hiebei auch solche Erscheinungen unter den Begriff der Philosophie, welche wesentlich religiöser Art sind, und durch deren Aufnahme die Grenzen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen hat, in's unbestimmte verrückt würden. Aber auch das kann ich nur theilweise zugeben, dass das Bewusstsein von der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen in der Welt die unterscheidende Eigenthümlichkeit der orientalischen Denkweise ausmache. Dieses Bewusstsein fehlt auch der griechischen Philosophie nicht, es hat namentlich in dem stoischen Pantheismus einen Ausdruck gefunden, welcher gerade für die halb orientalische Spekulation eines Philo und seiner Nachfolger zu stark war: die Stoiker lehren eine wesentliche, die jüdischen Alexandriner und die Neuplatoniker nur eine dynamische Immanenz Gottes in der Welt. Nur das muss ich einräumen, dass die Annahme übernatürlicher Offenbarungen und die Forderung einer über das selbstbewusste Denken hinausgehenden, enthusiastischen Berührung mit dem Göttlichen der | griechischen Philosophie bis zum Auftreten des Neupythagoreismus theils ganz fremd war, theils wenigstens ohne tiefere Bedeutung für sie geblieben ist[2]), und hierin mag man immerhin, neben dem allgemeinen Gegensatz des religiösen und des philo-

1) M. vgl. in dieser Beziehung, was 1. Abth. S. 298 über den stoischen Kosmopolitismus bemerkt worden ist.

2) Wie problematisch ist z. B. bei Plato die dogmatische Bedeutung der Vorstellungen von Dämonen und höherer Offenbarung, und wie tief steht ihm zufolge der Enthusiasmus, welcher einem Philo und Plotin das höchste ist, unter dem wissenschaftlichen Denken! Selbst die stoische Vertheidigung der Mantik, so gewiss sie dem Offenbarungsglauben der Späteren in die Hände arbeitet, ist doch an sich selbst mehr ein Zugeständniss an die bestehende Religion, als ein wesentlicher Bestandtheil der stoischen Philosophie.

sophischen Standpunkts, auch den Unterschied des klaren hellenischen Geistes von dem unfreien Wesen der orientalischen Spekulation anerkennen. Was dagegen die theoretische Fassung der Gottesidee betrifft, so liesse sich eher das umgekehrte, die Transcendenz des Göttlichen, als die eigenthümlich orientalische Anschauung behaupten. Die griechische Wissenschaft fand allerdings selbst in der jüdischen Religion Stoff genug zur Polemik gegen Anthropomorphismen, und der abstraktere Gottesbegriff der jüdischen Alexandriner beruht zunächst auf platonischen und aristotelischen Bestimmungen; aber der Grund hievon liegt in dem allgemeinen Wesen der Religion als solcher und ihrem Verhältniss zur Philosophie, und die griechische Religion hat in dieser Beziehung vor den orientalischen so wenig voraus, dass sie gerade zur Kritik der anthropomorphistischen Vorstellungen von der Gottheit den reichsten Anlass bot; sehen wir dagegen auf die Grundbestimmung des religiösen Verhältnisses, so ist nicht blos dem Judenthum, sondern selbst den orientalischen Naturreligionen jene Vorstellung von der Erhabenheit des Göttlichen über die Welt, jene Vorliebe für religiöse Ueberschwänglichkeit eigen, welche in der philonischen und neuplatonischen Transcendenz ihren schroffsten wissenschaftlichen Ausdruck erhält. Die letztere war aber freilich auch von philosophischer Seite durch Plato und Aristoteles vorbereitet, und so fragt es sich immer, inwieweit wir für die weitere Ausbildung dieser Neigung orientalische Einflüsse anzunehmen genöthigt sind. Nicht einmal die Emanationslehre, so weit sie in unserem Zeitabschnitt überhaupt vorkommt[1]), lässt mit Sicherheit auf einen Zusammenhang mit dem | Orient schliessen. Denn als ein Ausfluss der Gottheit im strengsten Sinn werden die Kräfte der Natur und des menschlichen Geistes zuerst von den Stoikern betrachtet, denen Philo und Plotin gerade für ihre Vorstellung von den göttlichen Kräften so viel verdanken; die Bestimmung, dass die Vollkommenheit der ab-

1) Strenggenommen passt dieser Name, wie wir finden werden, nicht einmal für den Neuplatonismus; denkt man aber bei demselben auch nur überhaupt an die Annahme göttlicher Kräfte, welche in geordneter Stufenleiter von der Gottheit zur Sinnenwelt herabführen, so findet sich selbst diese vor Plotin mit einiger Bestimmtheit nur bei Philo, und auch bei ihm ist sie erst unvollkommen ausgebildet.

geleiteten Wesen mit ihrer Entfernung vom Urwesen abnehme, spielt in der aristotelischen Weltansicht eine wichtige Rolle; und wie nahe man bei dem Versuche, stoische Immanenz und aristotelisch-platonische Transcendenz zu verknüpfen, dem Emanationssystem kommen musste, kann ausser anderem das Buch von der Welt zeigen[1]. Auch abgesehen von jenen Vorgängern war aber dieses System bei der Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten, wenn man das letztere weder pantheistisch mit der Weltsubstanz identificiren, noch dualistisch durch sie beschränken wollte, so schwer zu umgehen, dass wir durchaus nicht berechtigt sind, aus dem gemeinsamen Gebrauch dieser Vorstellungsweise auf einen geschichtlichen Zusammenhang zweier Systeme zu schliessen, wofern nicht speciellere Anzeichen davon vorliegen.

Ist es nun schon im allgemeinen sehr zweifelhaft, ob die Abhängigkeit der späteren griechischen Philosophie vom Orient wirklich so weit gieng, wie man gewöhnlich annimmt, so ist es auch nicht ganz leicht, zu bestimmen, von wem jener massgebende orientalische Einfluss ausgegangen sein sollte. Halten wir uns zunächst an den heidnischen Orient, so kann an eine Einwirkung der ägyptischen Volksreligion, von der sowohl Philo als die Neupythagoreer mit der grössten Geringschätzung reden, nicht wohl gedacht werden, da keine ihrer eigenthümlichen Vorstellungen in die Philosophie, mit der wir es hier zu thun haben, tiefer eingreift, mögen auch die Mythen von Isis und Osiris gelegentlich zu philosophischer Ausdeutung benützt werden; die priesterliche Geheimweisheit aber, an die man wohl gedacht hat, ist selbst mehr als problematisch, und in den Lehren, um deren Erklärung es sich für uns handelt, ist nichts, was uns zur Voraussetzung einer so unbekannten und unwahrscheinlichen Quelle ein Recht gäbe. Von den | Chaldäern hätte höchstens der astrologische Aberglaube entlehnt werden können, welchen die Philosophen der neupythagoreischen Richtung theils ausdrücklich bekämpfen, theils nur nebenher und in jener unbestimmten Allgemeinheit sich aneignen, in der er schon längst in die Volksvorstellungen und auch in den stoischen Weissagungsglauben

1) Vgl. 1. Abth. S. 640 f.

übergegangen war. Der persische Dualismus ist allerdings dem neupythagoreischen und philonischen verwandt genug, um von Männern dieser Richtung als Zeuge für ihre Ansichten gebraucht zu werden; aber gerade die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des ersteren sind bei den letzteren zu vermissen: dort ruht der Dualismus wesentlich auf dem Gegensatze des Lichts und der Finsterniss als allgemeiner Naturmächte, hier theils auf der ethischen Unterscheidung von Vernunft und Sinnlichkeit, theils auf der metaphysischen von Geist und Materie, und die weitere Ausführung desselben hat dort ihren Mittelpunkt in dem Kampfe der guten Geister mit den bösen, hier in dem Kampfe des Geistes mit den materiellen Elementen der Welt und des Menschen, neben welchem die Annahme böser Dämonen theils nur in untergeordneter Bedeutung herspielt, theils auch ganz aufgegeben wird. Wenn endlich auf die Aehnlichkeit mancher alexandrinischen Lehren und Einrichtungen mit indischen, namentlich buddhistischen, grosses Gewicht gelegt wurde, so hält dem Georgii [1]), zunächst in Betreff Philo's, mit Recht entgegen: die Produktivität des menschlichen Geistes könne sich unter gleichen Bedingungen auch in gleichen Formen äussern; so gross diese Gleichheit aber im vorliegenden Fall auch beim ersten Anblick erscheinen möge, so verschwinde sie doch so gut wie ganz, wenn wir das indische und das philonische System in ihr Princip verfolgen; dort sei reiner Pantheismus, hier dualistischer Emanatismus, dort entstehe alles aus der Gottheit allein, hier aus Gott und der gleich ursprünglichen Materie, dort erscheine alles Gewordene als behaftet mit der Materialität, hier seien immaterielle Mittelwesen, dort sei das höchste Ziel Selbstvernichtung, hier Vertiefung in die Gottheit, als das absolut Wirkliche. Noch weit geringer ist die Aehnlichkeit der | neupythagoreischen Vorstellungsweise mit den indischen Systemen. Nehmen wir dazu, dass von einer nachhaltigen geschichtlichen Berührung der Griechen mit indischer Weisheit nichts bekannt ist, und dass die eigenen Aussagen der Alexandriner und Neupythagoreer, mit Ausnahme des späten und

1) A. a. O. 60 ff., wo auch die ältere Litteratur über diese Frage. Denselben S. 55 ff. vgl. man in Betreff des angeblich persischen, ägyptischen und chaldäischen bei Philo.

unzuverlässigen Philostratus, weder eine Abhängigkeit ihrer Lehre von der indischen behaupten, noch eine nähere Bekanntschaft mit dem indischen Wesen beweisen, so muss uns dieser ganze Zusammenhang sehr zweifelhaft erscheinen.

Weit mehr liesse sich für die Behauptung geltend machen, dass das Judenthum nicht blos zur Entstehung der jüdisch-alexandrinischen, sondern auch der neupythagoreischen Philosophie mitgewirkt habe. Für's erste nemlich ist auch diese, wie wir finden werden, aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso, wie jene, in Alexandria, somit in dem Ort entstanden, in welchem das Judenthum in die tiefste und folgenreichste Berührung mit der griechischen Philosophie trat; und dass sich in diesem Verkehr die Juden nur aufnehmend verhielten, und nicht auch ihrerseits durch ihre religiösen Anschauungen mit der Zeit einigen Einfluss auf die Griechen gewannen, lässt sich kaum annehmen. Im Judenthum sind ferner jene Eigenthümlichkeiten, in denen wir die wesentlichsten Berührungspunkte des späteren Pythagoreismus und Platonismus mit der orientalischen Denkweise anerkannt haben, — einestheils die Ueberweltlichkeit des Göttlichen, anderntheils der Glaube an unmittelbare Offenbarungen, und die prophetisch-ekstatische Form dieser Offenbarungen — am schärfsten ausgeprägt; die jüdische Religion steht durch ihren ethischen Charakter und ihren strengen Monotheismus den philosophischen Systemen, aus denen der Neupythagoreismus hervorgieng, viel näher als die orientalischen Naturreligionen; auf jüdischem Boden, bei der Sekte der Essener, finden wir, wie diess später gezeigt werden wird, einige der frühesten Spuren vom Dasein des Neupythagoreismus, in der jüdischen Spekulation Philo's hat sich die Richtung, welche beiden Theilen gemein ist, schneller und kräftiger, als in der gesammten hellenischen Wissenschaft vor Plotin, entwickelt. Es wird keine zu kühne Vermuthung sein, wenn wir annehmen, der jüdische und der griechische Alexandrinismus hängen schon in ihrer Wurzel zusammen, und diese ganze Denkweise habe sich erst aus der Reibung und Mischung der beiden Bildungsformen, der jüdischen und der griechischen, erzeugt. Nur werden wir uns auch in diesem Fall vor der Meinung zu hüten haben, als ob das Eigenthümliche derselben nur ein der griechischen Wissenschaft äusserlich eingeimpftes | fremd-

artiges Element sei; den grösseren Beitrag muss vielmehr jedenfalls die kräftigere griechische Bildung geliefert haben. Nicht blos die wissenschaftliche Form und Methode des philosophischen Systems ist eigenthümlich hellenisch, nicht blos die einzelnen Begriffe und Sätze desselben sind zum weitaus grösseren Theil, selbst bei Philo, von Plato, von Aristoteles, von den Stoikern, von den Pythagoreern entlehnt, sondern die ganze Richtung der alexandrinischen Spekulation hat die Entwicklung der griechischen Philosophie zu ihrer wesentlichen Voraussetzung, und ist durch sie von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Wenn die neuen Platoniker und Pythagoreer die logischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen vernachlässigen, und sich dafür fast ausschliesslich den theologischen, religiösen und ethischen Fragen zuwenden, so folgen sie nur einer Neigung, von welcher die gesammte Philosophie ihrer Zeit beherrscht wird, und welche namentlich für Philosophen, wie Antiochus, Cicero und ihre Nachfolger, so bezeichnend ist. Wie ferner bei diesen mit jenem Uebergewicht des praktischen Interesse's über das wissenschaftliche die eklektische Verbindung von ursprünglich verschiedenen und ungleichartigen Lehrbestimmungen Hand in Hand geht, so wird uns der gleiche Zug auch bei den Männern der alexandrinischen Schule begegnen. Fügen endlich die letzteren zu den philosophischen Auktoritäten die religiösen, wollen sie die Philosophie selbst als eine Offenbarung und einen Gottesdienst, die Philosophen als Werkzeuge der Gottheit betrachtet wissen, und lehnen sie sich im Zusammenhang damit theils an die positive Religion, theils an eine dualistische Metaphysik an, so ist doch auch diese Wendung durch die bisherige philosophische Entwicklung angebahnt. Denn einerseits hatte sich der Stoicismus schon in ein ähnliches Verhältniss zur Religion gesetzt, und namentlich durch den Werth, den er der Weissagung beilegte, das Bedürfniss einer höheren Offenbarung ausgesprochen [1]; andererseits musste dieses Bedürfniss durch die Skepsis, und überhaupt durch jenes weitverbreitete Gefühl wissenschaftlicher Ermattung, dessen schärfster theoretischer Ausdruck die Skepsis ist, erzeugt und genährt werden. Wenn das Denken

1) Man vgl. hierüber 1. Abth. 309 ff., namentlich S. 337 f. 345.

daran verzweifelt, die Wahrheit in sich zu finden, so ist | es natürlich, dass es sie ausser sich sucht; wenn man das Vertrauen zur Wissenschaft verloren hat, wirft man sich dem Glauben in die Arme. Während aber nüchterneren Naturen in dieser Beziehung der Glaube an die angeborenen allgemeinen Vernunftwahrheiten genügte, wie wir ihn in dem griechisch-römischen Eklekticismus gefunden haben, so giengen erregtere und religiöser gestimmte dazu fort, die Wahrheit nicht blos aus dem wissenschaftlichen Denken, sondern aus dem menschlichen Bewusstsein überhaupt hinauszuverlegen, ihre Mittheilung von einer göttlichen Offenbarung zu erwarten, und ihren Besitz an alle die religiösen Vermittlungen zu knüpfen, durch welche man sich mit der Gottheit in Verbindung zu setzen hoffte. Die Neigung dazu musste nun natürlich durch eine Atmosphäre, wie die alexandrinische, in hohem Grade begünstigt werden. Wo alles von Wunder- und Offenbarungsglauben erfüllt, für Aberglauben und religiöse Schwärmerei empfänglich war, konnten auch die Philosophen um so leichter von der gleichen Stimmung angesteckt werden, auch ihrerseits auf die Auktorität gottgesandter Männer, wie Pythagoras, zurückgehen, und den Versuch machen, durch mystische Spekulation und ascetisches Leben in Verbindung mit der Gottheit zu kommen und in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Bewusstsein entschwunden war. Aber so nachhaltig der Anstoss auch gewesen sein mag, den die alexandrinische Philosophie von dieser Seite her erhielt: ihrem Inhalt nach gehört sie doch ganz überwiegend dem Griechenthum an, und wenn sich in ihr orientalische Einflüsse mit griechischen Bildungselementen vermischen, sind doch diese als die stärkeren und beherrschenden zu betrachten.

In ihrer weiteren Entwicklung spaltet sich aber diese Schule allerdings in zwei Aeste, einen rein griechischen und einen griechisch-jüdischen. Beide sind sich vermöge ihres gemeinsamen Ursprungs nahe verwandt, und haben auf einander und auf den weiteren Gang der griechischen Philosophie eingewirkt; die gegenwärtige Darstellung hat sich daher mit beiden zu beschäftigen. Der christliche Alexandrinismus dagegen, den man als eine dritte Form dieser Spekulation anführen könnte, liegt ausserhalb ihrer Grenzen: theils weil er sich erst später von dem jüdischen ab-

gezweigt und in die griechische Wissenschaft allem nach nie tiefer eingegriffen hat, theils weil in ihm das christliche Element über das hellenische | so entschieden im Uebergewicht ist, dass wir seine Darstellung der Geschichte der christlichen Wissenschaft überlassen müssen.

I. Die rein griechische Entwicklungsreihe: die Neupythagoreer, die pythagoraisirenden Platoniker, die späteren Stoiker.

1. Das erste Auftreten des neuen Pythagoreismus; Zeit und Ort seiner Entstehung.

Die pythagoreische Schule verliert sich, wie früher bemerkt wurde, als philosophische Schule im Laufe des vierten Jahrhunderts aus der Geschichte. Dagegen finden sich gerade um diese Zeit zahlreiche Spuren von der Verbreitung der orphisch-pythagoreischen Mysterien; und als die unterscheidende Eigenthümlichkeit dieses Mysterienwesens werden die gleichen Enthaltungen bezeichnet, die uns auch schon früher in der orphischen Ascese begegnen[1]. Bei den Dichtern der mittleren attischen Komödie, in den letzten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts, scheint dieser orphische Pythagoreismus ein sehr beliebter Gegenstand ihrer Scherze gewesen zu sein, was doch immer beweist, dass er eben damals in Athen Anhang und Bedeutung gewonnen hatte; und einige Bruchstücke jener Dichter sind es, durch die wir zunächst etwas näheres von ihm erfahren. So bezeugt Antiphanes, die Anhänger des Pythagoras essen nichts lebendiges[2], und um einen Geizhals zu schildern, sagt er, er habe keinerlei Speisen, ausser den Zwiebeln, in sein Haus gelassen, nicht einmal von denen, welche der preiswürdige Pythagoras genoss. Von Alexis erfahren wir, dass die Freunde des pythagoreischen Lebens

1) M. s. hierüber Bd. II, a, 27 f. — Das nächstfolgende ist meiner Abhandlung „über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum“ Theol. Jahrbb. XV, 407 f. entnommen.

2) Bei Athen. IV, 161 a (das weitere ebd. III, 108, f.):

πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζων ἐσθίει
ἔμψυχον οὐδὲν τῆς δὲ πλείστης τοὐβολοῦ
μάζης μελαγχρῆ μερίδα λαμβάνων λέπει.

kein Fleisch assen und keinen Wein tranken, um sich statt dessen mit Wasser und Brod, mit getrockneten Feigen, Oliventräbern und Käse zu begnügen, dass auch ihre Opfer nur hierin bestanden, dass sie sich nicht zu baden pflegten, und sich eines schweigsamen Ernstes befleissigten [1]. | Aehnlich äussern sich Aristophon [2]) und Mnesimachus [3]), und verwandte Schilderungen muss die Pythagoristin des jüngeren Kratinus [4]) enthalten haben. Zu diesen pythagoreischen Asceten gehörte jener Diodor von Aspendus [5]), welcher um den Anfang des dritten Jahrhunderts durch seine

1) Athen. IV, 161, b: *οἱ πυθαγορίζοντες γὰρ, ὡς ἀκούομεν*
οὔτ᾽ ὄψον ἐσθίουσιν, οὔτ᾽ ἄλλ᾽ οὐδὲ ἓν
ἔμψυχον, οἶνόν τ᾽ οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.
Ebd. *πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι*
λεπτοὶ, διεσμιλευμέναι τε φροντίδες (ausgeschnitzelte Grübeleien)
τρέφουσ᾽ ἐκείνους· τὰ δὲ καθ᾽ ἡμέραν τάδε·
ἄρτος καθαρὸς εἷς ἑκατέρῳ ποτήριον
ὕδατος.
Ebd. *ἡ δ᾽ ἑστίασις ἰσχάδες καὶ στέμφυλα*
καὶ τυρὸς ἔσται· ταῦτα γὰρ θύειν νόμος
τοῖς Πυθαγορείοις.
Ebd. *ἔδει θ᾽ ὑπομεῖναι μικροσιτίαν, ῥύπον,*
ῥῖγος, σιωπὴν, στυγνότητ᾽, ἀλουσίαν. Bei der *σιωπὴ* schon an die Echemythie der späteren Pythagorassage (Bd. I, 289, 1) zu denken, sind wir nicht genöthigt, indessen steht dieser Beziehung auch nichts im Wege.

2) Bei Diog. VIII, 38: *ἐσθίουσί τε*
λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ.
φθεῖρας δὲ καὶ τρίβωνα τήν τ᾽ ἀλουσίαν
οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειε τῶν νεωτέρων. Vorher lässt derselbe Komiker erzählen, nur die Pythagoristen dürfen im Hades mit Pluto an Einem Tisch speisen (vgl. hiezu Bd. I, 54, 4), worauf ein anderer erwiedert: *δυςχερῆ θεὸν λέγεις, εἰ τοῖς ῥύπου μεστοῖσιν ἥδεται ξυνών.* Eine ähnliche Schilderung von ihm findet sich Athen. VI, 238, c. und ebd. IV, 161, e sagt er: die Pythagoristen haben ja den Schmutz (*ῥυπᾷν*) und die rauhen Kleider (*τρίβωνες*) nur desshalb zum Grundsatz gemacht, weil sie nichts besseres haben, wenn man ihnen Fische und Fleisch vorsetzte, würden sie alle Finger darnach lecken.

3) Bei Diog. VIII, 37: *ὡς πυθαγοριστὶ θύομεν τῷ Λοξίᾳ*
ἔμψυχον οὐδὲν ἐσθίοντες παντελῶς.

4) Diog. a. a. O.

5) M. s. über ihn Bd. I, 311, 3. Da nach Athen. IV, 163, e f. Timon der Phliasier, Timäus aus Tauromenium und Sosikrates Diodor's erwähnt hatten, muss er eine in seiner Zeit sehr bekannte Persönlichkeit gewesen sein.

cynische Lebensweise Aufsehen erregte, wenn auch die Angabe, dass er dieselbe bei den Pythgoreern zuerst aufgebracht habe, nach dem eben angeführten nicht richtig sein kann. Auf die Fortdauer einer pythagoreischen Schule weisen ferner die Erweiterungen, welche die Sagen über Pythagoras während der alexandrinischen Periode erfuhren [1]; und | aus demselben Kreise mögen jene mystischen Schriften hervorgegangen sein, welche schon um den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts unter Pythagoras' Namen im Umlauf waren [2]. Da nun ferner die Verbreitung der orphisch-dionysischen Geheimdienste, mit welchen die pythagoreischen von Anfang an so eng zusammenhiengen [3], für die Jahrhunderte nach Alexander ausser Zweifel steht, und da dieselben, wie die Geschichte der römischen Bacchanalien beweist, in der ursprünglichen Heimath des Pythagoreismus, und namentlich in Tarent, dem Schauplatz seiner letzten glänzenden Nachblüthe, einen Hauptsitz hatten [4], da es endlich

1) Es ist freilich in den meisten Fällen unmöglich, im einzelnen mit Sicherheit zu bestimmen, wann die verschiedenen Bestandtheile der Pythagorassage entstanden sind, und wie vieles von dem, was uns aus Schriftstellern des dritten und zweiten Jahrhunderts mitgetheilt wird, erst nach Aristoxenus zu den älteren Ueberlieferungen der Schule hinzukam. Doch wird man die Angaben des Neanthes, Hermippus, Alexander Polyhistor über den Unterricht, den Pythagoras bei Chaldäern, Persern, Brahmanen, Thraciern und Galliern genossen habe (s. Bd. I, 274 ff.), theils an sich selbst, theils wegen des Stillschweigens, das noch Aristoxenus hierüber beobachtet zu haben scheint, unbedenklich der Tradition des alexandrinischen Zeitalters zuweisen dürfen; und wenn die Hadesfahrt des Pythagoras unter den uns bekannten Zeugen zuerst bei Hieronymus und Hermippus, die Gütergemeinschaft der Pythagoreer bei Epikur und Timäus, die Sage von den Pythagoreern, welche sich lieber tödten liessen, als dass sie ein Bohnenfeld betreten hätten, und die abenteuerlichen Vorstellungen über das Ordensgeheimniss der Pythagoreer bei Hermippus, Hippobotus und Neanthes vorkommen (m. s. a. a. O. 286, 3. 290, 3. 291, 1. 297, 2), so lässt diess immerhin vermuthen, dass in der Zeit, der diese Schriftsteller angehören, die Pythagorassage in fortdauernder Entwicklung begriffen war.

2) Vgl. Bd. I, 258, 3.

3) Ebd. S. 53 ff. 299 ff.

4) Ueber die bacchischen Geheimdienste, welche sich um den Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom verbreitet hatten, und welche i. J. 186 v. Chr. durch die Ausschweifungen und Verbrechen, deren Deckmantel sie geworden waren, zu einer über ganz Italien ausgedehnten Untersuchung, zur

die pythagoreischen Mysterien sind, aus deren Verbindung | mit dem Judenthum im zweiten Jahrhundert vor Christus der Essäismus hervorgieng [1]), so lässt sich nicht bezweifeln, dass sich dieser Pythagoreismus als eine religiöse Lebens- und Kultusform auch während der alexandrinischen Periode erhielt.

Weit zweifelhafter ist es, ob auch die pythagoreische Philosophie sich während dieses Zeitraums irgendwo in der Lehrüberlieferung einer wissenschaftlichen Schule fortpflanzte. Nach Aristoxenus wäre die pythagoreische Schule zu seiner Zeit, um 320 vor Christus, ausgestorben gewesen [2]), und wir begegnen ihr wirklich in dem eigentlichen Griechenland von da an nicht mehr, wenn auch ihre Lehren, mit den platonischen vermischt, sich in der alten Akademie noch längere Zeit erhielten. In Grossgriechenland mag sie allerdings länger fortgedauert haben, und so wird von einem Dichter der mittleren Komödie über die Spitzfindigkeiten geklagt, durch welche die „Tarentiner“ den Laien in Verwirrung bringen [3]); doch in Ausdrücken, die mehr für eine Schule der Rhetorik, als der Philosophie, passen würden. Gegen das Ende des dritten Jahrhunderts soll Cato in Tarent von Nearchus einen pythagoreischen Vortrag gehört haben [4]); indessen ist diese An-

Hinrichtung und Einkerkerung von Tausenden und zu einem Verbot dieses ganzen Kultus führten, s. m. Liv. XXXIX, 8—19. XL, 19. Preller Röm. Mythol. 714 ff. Aus Livius (XXXIX, 9. 13. 18. 41. XL, 19) ergibt sich, dass diese Mysterien theils von Etrurien, theils von Campanien aus nach Rom verpflanzt worden waren, dass sie in allen Theilen Italiens zahlreiche Anhänger zählten, und dass die Untersuchungen in Tarent bis zum Jahr 184, in dem benachbarten Apulien sogar bis 181 v. Chr. fortdauerten.

1) Hierüber tiefer unten.

2) Vgl. Bd. I, 310, 5. 311, 1. Damit stimmt Diodor XV, 76 überein, wenn er zu Ol. 103, (366 v. Chr.) bemerkt, es haben damals neben Plato und Aristoteles auch die letzten Pythagoreer noch gelebt.

3) Aus des jüngeren, wahrscheinlich erst dem 3ten Jahrhundert angehörigen, Kratinus, „Tarentinern“ führt Diog. VIII, 37 die Verse an:

Ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς, ἄν τιν᾽ ἰδιώτην ποθὲν
λάβωσιν εἰςελθόντα, διαπειρώμενον
τῆς τῶν λόγων ῥώμης ταράττειν καὶ κυκᾷν
τοῖς ἀντιθέτοις, τοῖς πέρασι, τοῖς παρισάμασιν,
τοῖς ἀποπλάνοις, τοῖς μεγέθεσιν νουβυστικῶς. Vgl. auch S. 80, 1.

4) Cic. Cato 12, 39: *accipite enim, optimi adolescentes, veterem orationem Archytae Tarentini . . . quae mihi tradita est, cum essem adolescens Tarenti cum*

gabe viel zu wenig verbürgt, als dass sich aus derselben auch nur mit einiger Sicherheit auf den Fortbestand einer pythagoreischen | Schule in Tarent schliessen liesse[1]). Dass allerdings die Erinnerung an Pythagoras um jene Zeit in Italien noch fortlebte, erhellt schon aus der Sage von seiner Verbindung mit Numa, die uns in Rom bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts begegnet[2]), und aus dem Gebrauch, welchen Ennius

Q. Maximo (209 v. Chr.). Nachdem dann der Inhalt dieses Vortrags, eine rednerische Ausführung gegen die Lust, angegeben ist, fügt Cato bei, sein Gastfreund Nearchus in Tarent habe ihm nach älterer Ueberlieferung erzählt, dass bei demselben Plato und der Samniter C. Pontius anwesend gewesen sei. Dasselbe bei PLUT. Cato maj. 2, der aber schwerlich eine andere Quelle gehabt hat, als unsere Stelle.

1) Dass nämlich Cato jenen Vortrag damals wirklich gehört hat, diess steht natürlich um nichts fester, als dass er die Reden gehalten hat, welche ihm Cicero in den Mund legt, oder als irgend eine von den Erdichtungen, durch welche Plato seinen Sokrates in den Stand setzt, über eleatische, pythagoreische, heraklitische Philosophie als Sachkenner zu sprechen; erwägt man vielmehr, dass Cato nach Plutarch's eigenem Geständniss, so viel man sonst wusste, erst spät mit griechischer Bildung bekannt wurde, und dass der angebliche Vortrag des Archytas (vgl. Bd. I, 313, 2) wahrscheinlich dem Aristoxenus entnommen ist, so wird man nicht umhin können, seine Ueberlieferung durch Nearchus ebensogut, als die angeblich mündliche Ueberlieferung eines archyteïschen Ausspruchs im Lälius 23, 88, für eine Erfindung Cicero's zu halten. Dann hat man aber auch für die Existenz des Nearchus keinerlei Bürgschaft mehr, und noch viel weniger dafür, dass er entweder selbst Pythagoreer war (was ohnedem erst Plutarch sagt), oder doch mit einer noch bestehenden pythagoreischen Schule in Verbindung stand. — Der angebliche Verkehr des Samniters Pontius mit Archytas hätte, selbst wenn ihm eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde läge, mit unserer Frage nichts zu thun, und ebensowenig die Bildsäule, welche Pythagoras (vgl. Bd. I, 287, 3) zur Zeit der Samniterkriege in Rom gesetzt wurde.

2) Die erste Spur derselben liegt in den 181 v. Chr. unterschobenen Büchern Numa's (s. S. 85 ff.): wenn diese die Philosopheme, welche sie Numa in den Mund legten, für pythagoreisch ausgaben, oder wenn sie auch nur von anderen dafür gehalten wurden, so setzt diess voraus, dass Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei, mag nun der Verfasser jener Bücher diese Annahme schon vorgefunden oder selbst erst erdichtet und dadurch die Sage veranlasst haben. Sonst kennen wir dieselbe fast nur durch solche Schriftsteller, die nicht mehr an sie glauben, wie CIC. Rep. II, 15, 28. Tusc. IV, 1, 3. LIV. XL, 29. PLUT. Numa 1. 8. 22 vgl. KASTOR (um 50 v. Chr.) bei Dems. qu. rom. 10; nur CLEMENS Strom. I, 304, D sagt unbedenklich: *Νουμᾶς ... Πυθαγόρειος ἦν.*

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

im Eingang seiner Annalen von der Lieblingslehre der Pythagoreer machte, wenn er sich von Homer im Traum erzählen liess, die Seele dieses Dichters sei erst in den Leib eines Pfaues, dann in den seinigen gewandert[1]). Aber für die Fortdauer der pythagoreischen Schule folgt auch daraus nichts. Denn jener Pythagoreismus des Numa ist jedenfalls | von Gelehrten (welche in diesem Fall allerdings keine grosse Gelehrte waren) ersonnen worden, und erst von ihnen aus in die Volkssage, wenn er ihr überhaupt je angehört hat, übergegangen; eine solche Vermuthung war aber gleich gut möglich, ob es nun damals, als sie zuerst aufgestellt wurde, noch Pythagoreer gab, oder nicht. Ebenso kann Ennius seine Kenntniss des pythagoreischen Dogma's aus gelehrter Ueberlieferung geschöpft haben, selbst wenn dieses Dogma schon längst keine Anhänger mehr hatte; in diesem Fall handelt es sich ja aber überdiess um eine Lehre, welche weniger der pythagoreischen Philosophie, als den pythagoreischen Mysterien angehört. Auch was Ennius' Epicharm pythagoreisches enthalten haben mag, kann ihm füglich auf schriftlichem Wege bekannt geworden sein; indessen lässt sich aus den dürftigen Ueberbleibseln dieses Gedichts nicht beurtheilen, wie viel dessen war[2]). |

1) Die betreffenden Bruchstücke des Ennius und die erläuternden Stellen aus den Scholiasten des Horaz und Persius, Pers. Sat. VI, 9 ff. Tertull. De an. 33 f. bei Vahlen Ennian. poës. rel. 6.

2) Die wenigen Fragmente des Epicharmus, die sich erhalten haben, hat Vahlen a. a. O. 168 f. zusammengestellt; es findet sich jedoch in denselben nichts eigenthümlich pythagoreisches; auch die Sätze, dass der Leib Erde, der Geist Feuer (oder wie es auch heisst: *de sole sumptus*), und dass Jupiter nichts anderes sei, als der Aether (diess auch in dem bekannten Fr. 9 des ennianischen Thyestes bei Cic. N. D. II, 2, 4 u. a.), enthalten nur solche Annahmen, wie sie im Alterthum ausser jedem Zusammenhang mit philosophischen Lehren vorkommen (vgl. Th. II, a, 15, 2. 7. 28, 2; das hier angeführte Bruchstück stammt nach Philodem. π. εὐσεβ. col. 50, 5 aus Aeschylus' Heliaden) und gerade von den Pythagoreern nicht überliefert werden. Unter den späteren Schulen gehören sie bekanntlich der stoischen an, aber Ennius hat sie zunächst von den griechischen Dichtern, die er nachbildet. Möchte sich aber auch noch weit mehr pythagoreisches bei Ennius gefunden haben, als wir bei ihm nachweisen können, so dürfte man doch aus dieser Benützung einzelner pythagoreischer Lehren noch nicht schliessen, dass dieser Dichter der pythagoreischen Philosophie vorzugsweise ergeben sei, noch weniger, dass diess bei den alten Römern im allgemeinen der Fall

Wichtiger wäre es, wenn sich nachweisen liesse, dass pythagoreische Philosopheme in jenen Büchern niedergelegt waren, welche 181 vor Christus dem König Numa unterschoben wurden [1]);

war. Auch CICERO (Tusc. IV, 1, 2) weiss für seine Vermuthung, dass die pythagoreische Lehre schon in alten Zeiten nach Rom gekommen sei, wenig beizubringen. Er meint, es sei doch sehr unwahrscheinlich, dass während der Blüthe der pythagoreischen Schule in Unteritalien die Römer nichts von ihr gehört haben sollten; was sich natürlich nur dann sagen liesse, wenn die Römer des sechsten und fünften Jahrhunderts schon das gleiche Interesse für griechische Wissenschaft gehabt hätten, wie die des ersten. Er beruft sich auf die Sage vom Pythagoreismus Numa's, die so eben besprochen wurde. Er behauptet endlich, es finden sich manche Spuren von einem Zusammenhang der alten Römer mit den Pythagoreern; womit es aber doch schlecht bestellt gewesen sein muss, wenn die übrigen nicht mehr auf sich hatten, als die einzige, die er anführt: dass nämlich die einen wie die andern eine Vorliebe für Lieder und Musik gehabt haben. (Weiter vgl. m. Bd. I, 450 f.)

1) Näheres über diesen merkwürdigen Vorgang bei LIV. XL, 29. VALER. MAX. I, 1, 12. PLIN. H. nat. XIII, 13, 84 f. VARRO b. AUGUSTIN. C. D. VII, 34. PLUT. Numa 25; vgl. SCHWEGLER Röm. Gesch. I, 564 ff. PRELLER Röm. Mythol. 719 f. Das wesentliche desselben ist, dass in dem genannten Jahr ein Schreiber, Namens L. Petillius (nach Varro: Terentius) zwei steinerne Kisten ausgegraben haben wollte, von denen, der Aufschrift zufolge, die eine die Gebeine, die andere die Schriften Numa's enthalten sollte. Die letzteren bestanden aus 14 (oder 24) Büchern: zur Hälfte lateinische über das Pontificalrecht, zur Hälfte griechische (über welche die nächstfolgende Anm. zu vergleichen ist). Bald erfuhr jedoch der Prätor Q. Petillius von dem Funde, und nachdem er von jenen Büchern Einsicht genommen hatte, liess der Senat, auf seinen Antrag, entweder die sämmtlichen Schriften oder wenigstens die griechischen als religionsgefährlich verbrennen. Dass nun diese angeblichen Bücher Numa's unterschoben waren, versteht sich von selbst, und ist zum Ueberfluss, da auch einzelne neuere Gelehrte noch anderer Meinung waren, von SCHWEGLER erschöpfend dargethan worden. Dabei ist es gleichgültig, ob sie wirklich auf dem Gute des L. Petillius ausgegraben worden sind, oder nicht, denn auch in dem ersteren Falle waren sie jedenfalls erst unmittelbar vor ihrer Entdeckung eingegraben worden, wie sie denn auch nach Livius *recentissima specie* waren; indessen ist es bei der Sorglosigkeit, mit der man im Alterthum literarischen Unterschiebungen gegenüber zu verfahren pflegte, auch nicht undenkbar, und gerade die Angaben, durch welche Petillius (nach CASSIUS HEMINA b. PLIN. a. a. O.) den guten Zustand der Schriften zu erklären suchte, sprechen eher dafür, dass schon ihre angebliche Ausgrabung eine Lüge war. Irgend eine Untersuchung scheint über diesen Umstand nicht angestellt, und die Aechtheit der Schriften nicht blos zur Zeit ihrer Auffindung, sondern auch noch lange nachher nicht bezweifelt

denn eine solche Einschwärzung pythagoreischer Lehren in die römische Religion würde den Fortbestand der pythagoreischen Philosophie voraussetzen, oder mindestens als ein Versuch zu ihrer Erneuerung | betrachtet werden müssen. Allein so wahrscheinlich es auch ist, dass es bei jener Unterschiebung auf eine philosophische Ausdeutung der Volksreligion abgesehen war [1]), so unsicher ist doch die weitere Annahme, dass es gerade die pythagoreische Philosophie gewesen sei, welche auf diesem Wege in Rom eingeführt werden sollte. Diese Angabe findet sich allerdings schon bei einigen von den ältesten Zeugen [2]);

worden zu sein. Dagegen geht HARTUNG (Rel. d. R. I, 213 ff.) viel zu weit, wenn er unsere ganze Erzählung für einen der Sage vom etrurischen Tages nachgebildeten Mythus hält. Dafür ist sie theils denn doch zu gut bezeugt (Cassius Hemina und Piso Censorinus schrieben etwa 50 Jahre nach dem Vorfall, und Varro muss ausser ihnen noch weitere Quellen gehabt haben); theils sieht man auch nicht, wie die Sage ohne eine bestimmte Veranlassung hätte dazu kommen sollen, dem Stifter des römischen Sacralwesens ausdrücklich die Abfassung religionsgefährlicher Schriften beizulegen.

1) Der Inhalt der Bücher Numa's (oder genauer, der griechisch geschriebenen, um die es sich hier allein handelt) ist uns allerdings nur sehr unvollkommen bekannt, und schon die alten Schriftsteller scheinen darüber nichts bestimmtes gewusst zu haben: sie waren eben zu schnell wieder vernichtet, und eine Abschrift war von ihnen allem nach nicht genommen worden. So viel aber, als unser Text gibt, lässt sich doch aus den verschiedenen Angaben abnehmen. Nach Livius (den Valerius hier, wie sonst, auszieht) handelten sie *de disciplina sapientiae*, Plutarch nennt sie *φιλόσοφοι;* dass sie aber wesentlich theologischen Inhalts waren, sieht man aus den Zusätzen: der Prätor habe gefunden, *pleraque dissolvendarum religionum esse*, er habe erklärt: *μὴ δοκεῖν αὐτῷ θεμιτὸν εἶναι μηδὲ ὅσιον, ἔκπυστα τοῖς πολλοῖς τὰ γεγραμμένα γενέσθαι.* Auf das gleiche führt die Aussage des Cassius Hemina bei Plinius: *eos combustos*, *quia philosophiae scripta essent.* Den meisten Aufschluss gibt aber Varro's Bemerkung bei Augustin: es seien darin *sacrorum institutorum causae,* die *causae*, *cur quidque in sacris fuerit institutum*, auseinandergesetzt worden. Bei diesen *causae sacrorum*, welche vom Standpunkt griechischer Philosophie aus besprochen wurden, kann man kaum an etwas anderes denken, als an den *φυσικὸς λόγος* (s. 1. Abth. 323) des Götterglaubens, die darin niedergelegten Ideen: gerade Varro sucht (a. a. O. VII, 18 f.) in solchen Ideen den Grund der Mythen und des Kultus aufzuzeigen.

2) LIV. a. a. O.: *adjicit Antias Valerius* (100—80 v. Chr.), *Pythagoricos fuisse [sc. libros], vulgatae opinioni, qua creditur, Pythagorae auditorem fuisse Numam, mendacio probabili adcommodata fide.* Noch früher hatte (nach PLIN.

aber keiner derselben sagt uns, worauf sie sich gründet, und sollte sie auch, wie diess nicht unwahrscheinlich ist, aus den Büchern des falschen Numa selbst herstammen [1]), so | würde doch daraus noch lange nicht folgen, dass diese Bücher wirklich pythagoreische Ansichten vortrugen; sondern wenn nur überhaupt philosophische Lehren in ihnen vorkamen, können diese, welches Ursprungs sie auch an sich selbst waren, doch desshalb von Pythagoras hergeleitet worden sein, weil dieser Philosoph nun einmal für den Lehrer Numa's galt, oder noch wahrscheinlicher, weil er der einzige war, den man nach dem damaligen Stande des Wissens mit einigem Schein dafür ausgeben konnte. Auf einen pythagoreischen Ursprung der unterschobenen Bücher Numa's könnten wir nur dann schliessen, wenn von einem glaubwürdigen und zugleich sachverständigen Manne bezeugt würde, er habe diese Bücher gelesen und ihren Inhalt mit der pythagoreischen Lehre übereinstimmend gefunden. An einem solchen Zeugniss fehlt es aber durchaus; denn der Prätor Q. Petillius würde für jenen Sachverständigen auch dann schwerlich gelten können, wenn sich die Meinung, dass die Bücher Numa's pythagoreische Philosophie enthalten haben, auf seine Aussage zurückführen liesse [2]). An sich selbst aber lässt das, was wir über In-

a. a. O.) L. Calpurnius Piso Censorinus, der 134 v. Chr. Consul war, in seiner mit Cassius Hemina übereinstimmenden Erzählung angegeben: *libros septem juris pontificii totidemque Pythagoricos fuisse.*

1) Dass diese selbst ihren Inhalt von Pythagoras, als dem angeblichen Lehrer Numa's, herleiteten, wird theils durch die eben angeführte Stelle des Livius wahrscheinlich, der mit dem *mendacium probabile* doch nicht wohl etwas anderes, als die eigene Aussage jener Bücher meinen kann; theils erklärt es sich unter dieser Voraussetzung am leichtesten, dass sich jene Angabe so frühe und bei einem Schriftsteller wie Piso findet, von dem sich kaum annehmen lässt, dass er durch eigene Combination darauf gekommen sei.

2) In der Wirklichkeit ist diess nicht der Fall, aber wenn es auch der Fall wäre, so könnte man daraus nur schliessen, dass Petillius in den Büchern Numa's die eben besprochene Angabe gefunden und sie geglaubt habe; dagegen ist es mehr als unwahrscheinlich, dass dieser Mann, den Livius zwar *studiosus legendi* nennt, von dessen Philosophie aber nichts bekannt ist, ein halbes Jahrhundert, ehe es den sonstigen Nachrichten zufolge einen römischen Philosophen gab, eine so genaue Kenntniss der griechischen Philosophie besessen haben sollte, um beurtheilen zu können, welcher Schule die Ansichten angehörten, die er bei dem angeblichen Numa fand.

halt und Abzweckung dieser Schriften muthmassen können, ihren Verfasser weit eher in einem Stoiker als in einem Pythagoreer, vermuthen; denn die Stoiker sind es, welche mehr, als irgend eine andere Schule jener Zeit, darauf ausgiengen, die Mythologie und den Kultus durch philosophische Umdeutung wissenschaftlich zu rechtfertigen. Die angeblichen Schriften Numa's liefern daher keinen Beweis für das Dasein einer pythagoreischen Schule im zweiten Jahrhundert; und so fehlt es überhaupt bis über das Ende dieses Jahrhunderts herab an jeder sicheren Spur von dem Fortleben oder Wiederaufleben der pythagoreischen Philosophie. Selbst diejenigen, welche sich in der Folge wieder zu ihr bekannten, und denen jeder Beweis ihrer Fortdauer äusserst | erwünscht sein musste, können doch von derselben nichts gewusst haben, da sie ihr zeitweiliges Erlöschen unbedenklich voraussetzen [1]).

Dagegen taucht sie bald nach dem Anfang des ersten Jahrhunderts wieder auf. Aus dieser Zeit scheint jene Darstellung der pythagoreischen Lehre zu stammen, welche Alexander Polyhistor in angeblich pythagoreischen Schriften gefunden hatte, und deren Hauptzüge Diogenes VIII, 24 ff. aus ihm mittheilt. Ihr zufolge ist der Grund und Anfang von allem die Einheit. Aus der Einheit gieng die unbestimmte Zweiheit hervor: diese ist der Stoff, jene die wirkende Kraft [2]); aus beiden zusammen entstanden die Zahlen, aus ihnen die Punkte, aus den Punkten die Linien, aus den Linien die Flächen, aus den Flächen die körperlichen Figuren, aus den letzteren (wie bei Philolaus und Plato) die vier Elemente der wahrnehmbaren Körper. Die Elemente gehen vollständig in einander über [3]); ihre Grundbestimmungen sind, wie

1) Porph. v. P. 53, wahrscheinlich noch nach Moderatus, dem er von § 48 an folgt: *καὶ διὰ ταύτην πρωτίστην οὖσαν* [l. *αἰτίαν*] *τὴν φιλοσοφίαν ταύτην συνέβη σβεσθῆναι, πρῶτον μὲν διὰ τὸ αἰνιγματῶδες* u. s. w. Das gleiche sagt aber auch Cicero Tim. 1 s. u. 94, 1.

2) *ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι.* Dass mit dem *αἴτιον* zunächst die wirkende Ursache gemeint ist, zeigt schon die Vergleichung der stoischen Lehre; s. 1. Abtheilung 132 f.

3) *μεταβάλλειν δὲ* (sc. *τὰ στοιχεῖα*) *καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων.* Genau so, und auch mit den gleichen Ausdrücken, die Stoiker; vgl. 1. Abth. 183, 1. 179, 3.

bei Aristoteles und den Stoikern, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit; jedem Element kommt eine derselben als seine hervortretendste Eigenthümlichkeit zu, und es wird in dieser Beziehung mit den Stoikern, und in Abweichung von Aristoteles, der Luft die Kälte, dem Wasser die Feuchtigkeit als Haupteigenschaft zugewiesen[1]. Licht und Finsterniss, Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes sind in der Welt zu gleichen Theilen; durch das Vorherrschen der Wärme, Kälte, Trockenheit oder Feuchtigkeit unterscheiden | sich die vier Jahreszeiten[2]. Die Welt ist ein lebendiges, vernünftiges Wesen, ihrer Gestalt nach eine Kugel, in ihrer Mitte die Erde, welche gleichfalls eine Kugel und ringsum bewohnt ist. Das Göttliche in der Welt und die beseelende Kraft in allen lebendigen Wesen ist die Wärme: weil das warme Element in ihnen vorherrscht, sind Sonne, Mond und Gestirne Götter; durch die Wärme, die er in sich hat, ist der Mensch mit der Gottheit verwandt und Gegenstand ihrer Fürsorge[3]. Alles in der Welt, in den Theilen wie im Ganzen, ist durch das Verhängniss gewirkt[4], das natürlich auch hier von der göttlichen Ursächlichkeit nicht verschieden sein kann; von der Sonne aus (welche demnach hier, wie bei Kleanthes[5], als Sitz der welterhaltenden Kraft gedacht ist), dringt ein belebender Strahl durch Luft und Wasser, daher das Leben, welches auch den Pflanzen, wenn gleich ohne Seele, inwohnt. Die Seele ist ein Ableger des ewigen Wesens und desshalb unsterblich; sie besteht aus warmem und kaltem Aether, mit anderen Worten: aus Feuer und Luft[6]; sie entsteht aus dem warmen

1) A. a. O. § 26 f. Das Feuer wurde nach dieser Stelle von dem Pythagoreer Alexander's *θερμὸς αἰθὴρ*, die Luft *ψυχρὸς αἰθὴρ*, das Wasser *παχὺς αἰθὴρ* genannt. Ueber die entsprechenden stoischen Bestimmungen s. m. 1. Abth. 183, 2.

2) Auch dazu bietet die stoische Lehre (1. Abth. 122, 2) eine theilweise Analogie.

3) § 27; die stoischen Parallelen dazu 1. Abth. 134, 2. 190. 195, 2. 200, 2 u. ö.

4) § 27: *εἱμαρμένην τε τῶν ὅλων καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν εἶναι τῆς διοικήσεως* (vgl. 1. Abth. 158, 1. 2). Hierauf, was im Text folgt.

5) Ueber ihn 1. Abth. 137, 2.

6) § 28: *εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος. διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς* (wie die Stoiker

Dunst, welcher im Samen enthalten ist[1]); ebenso werden auch die Sinne auf warme Dünste zurückgeführt[2]). Die Reife des Kindes ist durch die harmonischen Zahlen bestimmt; diesen gemäss entwickeln sich die verschiedenen Lebensthätigkeiten, die es alle von Anfang an im Keime in sich hat[3]). Die Seele des Menschen besteht aus drei Theilen: dem Verstand (*νοῦς*), dem Muth (*θυμὸς*) und der Vernunft (*φρένες*); mit dem ersten von diesen Stücken scheint alle Vorstellungsthätigkeit, mit dem zweiten alles Begehren und Wollen gemeint zu sein, aber beide nur, so weit sie sich auf's Sinnliche beziehen; denn beide sollen sterblich und dem Menschen mit den Thieren gemein sein, wogegen die Vernunft unsterblich und dem Menschen eigenthümlich ist. Der Sitz der Seele soll sich vom Herzen bis zum Gehirn erstrecken: in jenem hat der Muth, in diesem haben Verstand und Vernunft ihren Ort. Für diese Bestimmungen sind nun zunächst platonische Lehren, doch in eigenthümlicher Umbildung, benützt; dagegen lautet es wieder ganz stoisch, wenn der angebliche Pythagoreer beifügt, die Seele nähre sich vom Blute, die Kräfte derselben seien Luftströmungen, sie sei unsichtbar, weil auch der Aether unsichtbar sei, die Sinne seien Ausflüsse aus den Seelentheilen, die im Gehirn ihren Sitz haben[4]). An diese philosophischen Sätze schliesst sich dann aber der orphisch-pythagoreische Mysterienglaube an. Die Seelen, heisst es, schweben nach

zwischen *ψυχὴ* und *φύσις* unterscheiden)· *ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι.* Vgl. hiezu a. a. O. 195, 2. 200, 2. Die ätherische Natur der Seele ist aber auch alte orphisch-pythagoreische Ueberlieferung, und wird frühe mit ihrer Unsterblichkeit in Verbindung gebracht; vgl. Bd. II, a, 15, 6. 7. I, 430, 3.

1) § 28 vgl. 1. Abth. 196 f. Der Samen selbst soll nach unserer Darstellung ein Ausfluss (*σταγὼν*) aus dem Gehirn sein.

2) § 29: *τήν τ' αἴσθησιν κοινῶς καὶ κατ' εἶδος τὴν ὅρασιν ἀτμόν τιν' εἶναι ἄγαν θερμόν·* indem diesen Wasser und Luft durch ihre Kälte hemmen, entstehen die Anschauungen; ähnlich bei den übrigen Sinnen.

3) § 29, wo namentlich die Worte: *ἔχειν δ' ἐν αὑτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς* an die stoischen *λόγοι σπερματικοὶ* (a. a. O. 141, 2. 159) erinnern.

4) § 30: *φρένες* und *νοῦς* seien im Gehirn, *σταγόνας δ' εἶναι ἀπὸ τούτων τὰς αἰσθήσεις ... τρέφεσθαί τε τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος· τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι. ἀόρατόν τ' εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος.* Vgl. hiezu 1. Abth. 195 f.

dem Austritt aus ihrem Leibe in einer demselben ähnlichen Gestalt in der Luft umher; der Seelenvogt Hermes führe die reinen unter ihnen zum höchsten Gotte [1]), die unreinen dagegen werden von den Erinnyen in unzerreissbare Bande gelegt. Die Seelen, welche den Luftkreis erfüllen, seien es auch, die Dämonen und Heroen genannt werden; sie schicken Menschen und Thieren Träume und Vorzeichen, auf sie beziehe sich alle Sühnung | und Weissagung [2]). Weiter wird (um einiges andere zu übergehen) die Tugend, die Gesundheit, das Gute, die Gottheit als Harmonie bezeichnet, die Freundschaft als harmonische Gleichheit definirt. Es wird vorgeschrieben, die Götter allezeit in weissen Gewändern und mit Heiligkeit des Lebens zu verehren, den Heroën die zweite Hälfte des Tages zu weihen. Zu jener Heiligkeit aber gehören Reinigungen, Waschungen, Besprengungen; sodann, dass man jede Berührung eines Todten, einer Wöchnerin, oder sonst eines unreinen vermeide, und dass man sich des Fleisches gefallener oder zerrissener Thiere, einiger Fische, der Eier und der eierlegenden Thiere, der Bohnen und überhaupt alles dessen enthalte, was auch beim Empfang der Weihen im Tempel verboten war.

In dieser Darstellung liegt nun einerseits der Versuch vor, den Pythagoreismus nicht blos als eine Form des religiösen und sittlichen Lebens zur Geltung zu bringen, sondern ihn auch auf eine philosophische Theorie zurückzuführen; andererseits aber steht diese Theorie von der altpythagoreischen Lehre so weit ab, sie hat aus den späteren Systemen, und vor allem aus dem stoischen, so viele und eingreifende Bestimmungen aufgenommen, dass wir sie nur der nacharistotelischen Zeit und näher dem-

1) § 30 (die Stelle ist Bd. I, 420, 4 abgedruckt). Etwas auffallendes haben hier die Worte: *ἐπὶ τὸν ὕψιστον*. Denn *ὕψιστος* ist zwar bekanntlich ein uralter Beiname des Zeus; dagegen ist es für sich allein sonst im rein griechischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Gottheit nicht üblich, wohl aber im jüdisch-hellenistischen (so in den Septuaginta und im neuen Testament als Uebersetzung des ebräischen עֶלְיוֹן), wie es denn unverkennbar einen monotheistischen Klang hat. Vielleicht gieng der Ausdruck erst von hier aus zu den griechischen Pythagoreern über.

2) § 32; eine Stelle, welche an die vielbenützte des platonischen Gastmahls 202, E erinnert.

jenigen Abschnitt derselben zuweisen können, in welchem der Gegensatz der philosophischen Schulen sich abzustumpfen, ihre Lehren sich eklektisch zu vermischen begannen [1]). Nur um so bemerkenswerther ist es aber, dass wir den Zügen, welche den Neupythagoreismus der Folgezeit bezeichnen, hier doch erst theilweise begegnen. In den philosophischen Ansichten unseres Verfassers tritt weder die Ueberweltlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, noch der schroffe Gegensatz des Leiblichen und des Geistigen im Menschen hervor, was doch beides bei den späteren Neupythagoreern eine so grosse Rolle spielt; statt des spiritualistischen Dualismus, in dem sie Plato folgen und noch über ihn hinausgehen, hält er sich ganz überwiegend an den materialistischen Pantheismus der Stoiker, den er äusserlich genug mit der pythagoreischen Zahlenlehre verknüpft. Aus der pythagoreischen Mysterienlehre hat er zwar die Seelenwanderung | und den Dämonenglauben in vollem Mass aufgenommen, dagegen ist seine Ascese weniger streng, als die orphische vor ihm, die neupythagoreische und essäische neben und nach ihm, da er weder die Ehe noch die Fleischkost und das Tödten der Thiere verbietet. Alle diese Züge weisen darauf hin, dass die Schrift, der Alexander seine Mittheilung entnommen hat, der Zeit des beginnenden Neupythagoreismus angehörte. Nun können wir freilich ihre Abfassungszeit nicht mit Sicherheit bestimmen; da aber der erste und einzige Zeuge, der ihrer erwähnt, um 80—50 vor Christus in Rom lebte [2]), so sind wir nicht genöthigt, für dieselbe über den Anfang des ersten oder auch das letzte Viertheil des zweiten Jahrhunderts hinaufzugehen; ein höheres Alter dieser Darstellung macht auch schon ihr eklektischer Charakter unwahrscheinlich. Ueber den

1) Der Beweis dieses Satzes liegt in der ganzen bisherigen Erörterung, und in dem, was Bd. I, 337, 1. 385 f. 390, 2, 416, 2 bemerkt ist.

2) Was wir von Alexander's Leben wissen, beschränkt sich auf die Angaben des Suidas u. d. W., nach dem er zur Zeit Sulla's und später (ἐπίταδε = herwärts von diesem Zeitpunkt) als Freigelassener in Rom lebte, und die zwei Notizen bei Serv. in Aen. X, 388, dass ihm Sulla das Bürgerrecht geschenkt habe, und bei Sueton. illustr. gramm. 20, dass Hyginus, der Freigelassene des Augustus, ihn gehört habe. Hieraus ergibt sich annähernd die obige Bestimmung. Im übrigen vgl. m. Müller Fragm. Hist. gr. III, 206. Freudenthal Alex. Polyh. (Hellenist. Stud. II. 1. 2) S. 16 ff.

Ort, aus dem sie herstammt, lässt sich vorerst wenigstens so viel sagen, dass sie nicht in Rom, sondern in einem von den östlichen Ländern verfasst zu sein scheint. Diess müssen wir nämlich schon desshalb annehmen, weil aus Cicero deutlich hervorgeht, dass noch um die Mitte des ersten Jahrhunderts nur sehr wenige von seinen Landsleuten der pythagoreischen Philosophie ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatten. Denn so sehr er sich bemüht, einen Zusammenhang zwischen Rom und der altpythagoreischen Schule herzustellen [1]), und so erwünscht es ihm in dem nationalen Interesse, an das er so gerne anknüpft, hätte sein müssen, in seinen philosophischen Gesprächen römische Vertreter jener „italischen Philosophie" einführen zu können, so wenig begegnen wir doch bei ihm einem solchen; vielmehr bezeugt er ausdrücklich, der Pythagoreismus sei zu seiner Zeit erloschen gewesen, und der Versuch seiner Erneuerung eben erst gemacht worden [2]). Es wird daher für sicher gelten dürfen, dass in Rom | bis über die ersten Jahrzehende des ersten Jahrhunderts herab von pythagoreischen Philosophen nichts bekannt war.

Der erste Römer und überhaupt der erste uns mit Namen bekannte Mann, welcher der neuen pythagoreischen Schule zugezählt wird, ist der gelehrte P. Nigidius Figulus [3]), ein Freund Cicero's, der wenige Jahre vor ihm gestorben ist [4]). CICERO

1) S. o. 82, 4. 84, 2.

2) S. S. 94, 1.

3) M. HERTZ De P. Nigidii Fig. studiis atque operibus. Berl. 1845. BREYSIG De Nig. Figuli fragmentis ap. Schol. Germ. serv. Berl. 1854. (Diss.) Ergänzungen dazu von BÜCHELER Rhein. Mus. XIII, 177 ff. KLEIN Quaestt. Nigidianae. Bonn 1861 (Diss., auf das biographische beschränkt). BERNHARDY Röm. Litt. S. 835. 857.

4) Er begegnet uns zuerst 63 v. Chr., wo er den ihm nahe befreundeten Cicero bei der Bekämpfung der catilinarischen Verschwörung unterstützt (CIC. pro Sulla 14, 42. ad Famil. IV, 13, 2. PLUT. Cic. 20. an. seni s. ger. resp. 27, 8. S. 797) dann wieder 59 v. Chr. (CIC. ad Att. II, 2, 3); 58 v. Chr. war er Prätor (CIC. ad Qu. fratr. I, 2, 16), 52 Legat oder Gesandter (CIC. De Univ. 1). Während des Bürgerkriegs auf der pompejanischen Partei (CIC. ad Att. VII, 24), lebte er nach Cäsar's Sieg in der Verbannung, in der ihn Cicero (ad Famil. IV, 13) tröstet, und starb in derselben 45 v. Chr. (HIERON. zu Euseb's Chronik Ol. 183, 4 nach Sueton, vgl. CIC. Tim. 1). Seine Geburt scheint in die ersten Jahre vor oder nach dem Anfang des 1. Jahrh. zu fallen.

nennt ihn im Eingang seines Timäus den Erneuerer der pythagoreischen Philosophie [1]), und aus einer andern Aeusserung desselben geht hervor, dass sich Figulus nicht blos für seine Person zu derselben bekannte, sondern auch andere in sie einführte [2]); wie er denn überhaupt einer von den ersten Gelehrten seines Volkes und seiner Zeit war, mit besonderer Vorliebe jedoch die abgelegeneren Gebiete des Wissens aufsuchte, und mit der Mathematik und Naturforschung | auch Astrologie und Wahrsagerei verband [3]). Wie er jedoch die pythagoreische Philosophie auf-

1) Tim. 1: *Denique sic judico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodammodo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, hunc exstitisse, qui illam revocaret.* Aus dem nächstfolgenden sieht man, dass dem Nigidius selbst in der dialogisch abgefassten Schrift eine Rolle zugedacht war.

2) Nach dem Schol. Bob. zu Cic. in Vatin. Bd. V, 2, 317 Or. hatte Cicero in der Rede für Vatinius, welche er zwei Jahre nach der noch vorhandenen Anklage gegen ihn hielt, den Vatinius gegen die Vorwürfe, zu denen ihm selbst dessen Pythagoreismus früher Anlass gegeben hatte, vertheidigt, indem er ausführte: *fuisse illis temporibus Nigidium quendam, virum doctrina et eruditione studiorum praestantissimum, ad quem plurimi convenirent; hanc ab obtrectatoribus veluti actionem minus probabilem jactitatam esse, quamvis ipsi Pythagorae sectatores existimari vellent.*

3) Vgl. vor. Anm. und Cic. ad. Famil. IV, 13: *P. Nigidio, uni omnium doctissimo et sanctissimo.* Tim. 1: *fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum, quae a natura involutae videntur.* Gell. nennt ihn IV, 9, 1 (vgl. 16, 1. XVII, 7, 4. Serv. Aen. X, 175) *homo juxta M. Varronem doctissimus.* Derselbe sagt XIX, 14, 1: *aetas M. Ciceronis et C. Caesaris praestanti facundia paucos habuit, doctrinarum autem multiformium variarumque artium, quibus humanitas erudita est, columina habuit M. Varronem et P. Nigidium;* die Schriften des letzteren jedoch haben wegen ihrer *obscuritas* und *subtilitas* (worüber auch ebd. XVII, 7, 4) weit geringere Beachtung gefunden, als Varro's. Die uns bekannten, worüber bei Hertz a. a. O. die näheren Nachweisungen zu finden sind, umfassen ein grammatisches Werk in 30 Büchern, eine Abhandlung über den rednerischen Vortrag, 20 oder mehr Bücher über die Götter, Schriften über die Thiere und *de hominum naturalibus*, ein grösseres astronomisches Werk (worüber Bücheler und Breysig a. d. a. O.), Bücher über Vorbedeutungen durch Donner und Blitz, *de augurio privato* und über weissagende Träume. Als Magier wird Nigid. von Hieron. Eus. Chron. z. Ol. 183, 4 bezeichnet, als bekannter und unübertroffener Astrolog von Lucan. Pharsal. I, 639 f. aufgeführt; seiner Vertheidigung der Astrologie erwähnt Augustin. Civ. D. V, 3, einer angeblichen astrologischen Weis-

fasste, und welche Ansichten er als pythagoreisch vortrug, wird nicht überliefert. Einer von denen, welche sich an ihn anschlossen, ist jener P. Vatinius, dem CICERO vorwirft, dass er unter dem Namen eines Pythagoreers allerlei Gräuel begehe [1]; so wenig jedoch auf diese Anschuldigung zu geben ist [2], so wenig erfahren wir andererseits über die Philosophie, zu der sich Vatinius bekannte. Dass aber der Pythagoreismus damals die Aufmerksamkeit der römischen Gelehrten wieder | auf sich zog, sieht man auch aus der häufigen Nennung seines Stifters bei VARRO [3]; während sich zugleich aus einigen seiner Aeusserungen ergibt, dass ihm bereits einzelne von jenen Schriften vorlagen, welche der sicherste Beweis für das Wiederauftreten der Schule sind, deren Lehren auf diese Weise verbreitet und empfohlen werden sollten [4]. Noch vor der Mitte des ersten Jahrhunderts scheinen

sagung SUETON. Aug. 94 und DIO CASS. XLV, 1, einer anderen, durch Incantation, APUL. De magia 42, nach Varro; einige abergläubische Meinungen von ihm berichtet PLIN. nat. h. XXIX, 138. XXX, 24. 84.

1) CIC. in Vatin. 6, 14: *tu, qui te Pythagoricum soles dicere et hominis doctissimi nomen tuis immanibus et barbaris moribus praetendere cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis Deos manes mactare soleas.*

2) Cicero selbst sagt uns (ad Famil. I, 9), dass er, durch Pompejus und Cäsar mit Vatinius ausgesöhnt, öffentlich als sein Freund und Lobredner aufgetreten war, wie sie denn auch in späteren Briefen (ad Fam. V, 9—11) sich gegenseitig die Hände drücken; nach dem S. 94, 2 angeführten Scholium hatte er die früheren Anschuldigungen in der späteren Rede vollständig zurückgenommen *(plenissime purgavit et defendit)*.

3) HERTZ hat a. a. O. S. 24 nachgewiesen, dass Varro des Pythagoras öfters Erwähnung thut; so L. l. VII, S. 303 Speng. De re r. II, 1. 3; bei AUGUSTIN Civ. D. VII, 35. De ord. II, 54. T. I, 351 Maur.; bei SYMMACHUS epp. I, 4; b. CENSORIN di. nat. c. 9—11 vgl. GELL. N. A. III, 10. Auch c. 12, 4. c. 13 hat Cens. wahrscheinlich von Varro entlehnt; von c. 4, 3 wird diess sogleich gezeigt werden.

4) De re rust. II, 1, 3 wird es als eine Lehre des Pythagoras und Aristoteles bezeichnet, dass es von Ewigkeit her lebende Wesen gegeben habe. Diese Bestimmung finden wir aber in der pythagoreischen Schule zuerst bei Ocellus. Um so weniger lässt sich (wie DIELS Doxogr. 187 f. mit Recht ausführt) bezweifeln, dass Censorinus mit den übrigen, vor. Anm. nachgewiesenen Angaben über Pythagoras auch die Stelle c. 4, 3 Varro entnommen hat, nach welcher *illa sententia, qua semper humanum genus fuisse creditur, auctores habet Pythagoram Samium et Ocellum Lucanum et Archytam*

die des angeblichen Lukaners Ocellus verfasst zu sein [1]). | Eine

Tarentinum omnesque adeo Pythagoricos. Wenn aber dieses, so muss Varro mit der Schrift des Ocellus mittelbar oder unmittelbar bekannt gewesen sein. Ebenso weist die Nennung des Archytas auf eine diesem Pythagoreer unterschobene Schrift hin. Da endlich dasjenige, was Cens. c. 11 über die angebliche Lehre des Pythagoras von der Entwicklung des Fötus mittheilt, mit dem Auszug aus Alexander bei Diog. VII, 29 durchaus übereinstimmt, ist zu vermuthen, dass Varro auch den Pythagoreer Alexander's benützte. Seine Kenntniss dieser neupythagoreischen Schriften mag er neben Nigidius (von dem Hertz S. 16 f. zeigt, dass er und seine Schriften Varro wohl bekannt waren) auch Alexander zu verdanken haben.

1) Die bedeutendste derselben, die noch erhaltene *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*, ist uns so eben bei Varro begegnet. Vielleicht Varro noch gleichzeitig, oder doch nicht viel jünger ist, abgesehen von den Zuthaten ihres späteren Ueberarbeiters (welche ich im Hermes XVI, 135 ff. im einzelnen nachzuweisen versucht habe), die unter Philo's Werken überlieferte Abhandlung *π. ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου*, welche S. 940, D. Hösch. 489 M. 223 Bern. des Ocellus und seiner Schrift eingehend gedenkt. Eine dritte Spur derselben findet sich in dem Briefe des Archytas an Plato und dem darauf zurückweisenden des Plato an Archytas (unserem 12ten platonischen) bei Diog. VIII, 80 f., wo ausser dem Buche von der Natur des All noch drei weitere Schriften des Ocellus namhaft gemacht werden. Denn wenn auch an eine Aechtheit dieser Briefchen selbstverständlich nicht zu denken ist, sehen wir doch aus Diog. III, 61, dass schon Thrasyllus, gerade so wie wir, 13 platonische Briefe, und darunter zwei an Archytas, in seiner Sammlung hatte; wir müssen daher annehmen, es habe sich auch unser 12ter Brief in derselben befunden, und da dieser den archyteischen voraussetzt, muss auch der letztere, und somit auch die in beiden angeführten Schriften des Ocellus, zur Zeit des Thrasyllus, also in den ersten Jahrzehenden unserer Zeitrechnung (vgl. 1. Abth. 610, 3), schon vorhanden und anerkannt gewesen sein. Die Abfassungszeit dieser Schriften wird daher spätestens in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, wahrscheinlich aber einige Jahrzehende früher gesetzt werden müssen, und der gleichen Zeit und dem gleichen Verfasser werden die Briefe bei Diog. VIII, 80 f. angehören, die ganz so aussehen, als ob sie gerade zur Beglaubigung des falschen Ocellus verfasst worden wären. Ueber den Anfang des genannten Jahrhunderts möchte ich aber diesen keinenfalls hinaufrücken, und auch der falsche Philo spricht so von ihm, dass man annehmen muss, er sei damals noch wenig bekannt gewesen (*ἐγὼ δὲ καὶ Ὀκέλλου γράμματι, Λευκανοῦ τὸ γένος, ἐπιγραφομένῳ π. τ. τ. π. φύσ. ἐνέτυχον*). Wenn Rose De Arist. libr. ord. 11 f. behauptet, schon Aristophanes aus Byzanz habe den 12ten platonischen Brief gekannt, die Schriften des Ocellus seien mithin um den Anfang des zweiten Jahrhunderts bereits im Umlauf gewesen, übersieht er, dass die Sammlung platonischer Briefe, welche Aristoph. nach Diog. III, 62 seinen Trilogieen eingereiht

weitere Spur von dem Dasein einer neuen Pythagoreerschule liegt in der Angabe [1]), der libysche König Jobates habe die Schriften des Pythagoras gesammelt, sei aber dabei vielfach von Betrügern missbraucht worden; mit diesem Jobates ist nämlich ohne Zweifel der gelehrte mauretanische Herrscher Juba II. gemeint, der unter Augustus lebte [2]). Um die gleiche Zeit war es, dass der Alexandriner Sotion die Enthaltung von der Fleischkost, welche sein Lehrer Sextius verlangt hatte, mit dem Dogma von der Seelenwanderung begründete [3]); auch Sextius selbst war aber wohl durch den Vorgang der | Pythagoreer zu jener Vorschrift veranlasst worden. Möchte man endlich dem letzteren Umstand vielleicht desshalb geringere Beweiskraft beilegen, weil der Glaube an Seelenwanderung und das Verbot der thierischen Nahrung zunächst den pythagoreischen Mysterien angehören, so erhellt doch aus der Schrift des Arius Didymus über die pythagoreische Philosophie [4]), und noch bestimmter aus einem Bruchstück des Eudorus [5]), dass schon zur Zeit dieser Gelehrten jene Verbindung platonischer und pythagoreischer Philosopheme, in welcher der Neupythagoreismus besteht, sich vollzogen, und die metaphysische

hatte, nicht alle Bestandtheile unserer jetzigen umfasst zu haben braucht. Schon die Stellung unseres 12ten und 13ten Briefs spricht für die Annahme, diese zwei Stücke seien erst später zu den übrigen hinzugekommen; denn während sonst die an die gleichen Personen gerichteten Schreiben (1—3; 7 und 8) zusammengestellt sind, ist der 12te vom 9ten und der 13te von den drei ersten getrennt. — Ueber die sonstigen Anführungen des Ocellus vgl. m. MULLACH Fragm. philos. gr. I, 384 f. (S. xx f. seiner Ausgabe von Aristot. De Melisso u. s. w), über die Schreibung des Namens ebd. 388 (177). Dass das Buch über das All ursprünglich dorisch geschrieben war, und erst im Mittelalter in die κοινὴ übertragen wurde, erhellt aus den Anführungen bei Stobäus; vgl. MULLACH 384 f.

1) DAVID in Categ., Schol. in Arist. 28, a, 13.

2) Nach der treffenden Wahrnehmung RITTER's IV, 523. Wenn jedoch R. geneigt ist, die Entstehung des Neupythagoreismus selbst erst von solchen Unterschiebungen herzuleiten, so ist das richtigere sicher nur die umgekehrte Annahme. Juba's Vorliebe für pythagoreische Schriften setzt das Dasein einer pythagoreischen Schule schon voraus, und nur von einer solchen konnten die Verfasser den eigenthümlichen Lehrgehalt derselben entlehnen.

3) 1. Abth. S. 681.

4) 1. Abth. 615, 3.

5) Worüber Bd. I, 331, 4.

Theorie des letzteren sich in ihren Grundzügen festgestellt hatte. Für den Anfang der christlichen Zeitrechnung lässt sich diese Thatsache ohnediess, auch abgesehen von den Essäern, schon aus Philo vollständig erweisen.

Wo diese neupythagoreische Philosophie entstand, ist nicht überliefert. Ihre ersten Spuren finden sich theils in Rom, theils in Alexandria. Aber dass Rom nicht ihr Geburtsort sein kann, erhellt schon aus dem, was S. 93 bemerkt wurde. Wirklich waren hier auch in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die wissenschaftlichen Zustände nicht von der Art, dass die Bedingungen für die Entstehung einer Schule, wie die neupythagoreische, gegeben gewesen wären. Noch viel später hatte sie in Rom so wenig Boden, dass SENECA die pythagoreische Schule als ausgestorben behandeln kann [1]). In Alexandria dagegen waren nicht allein die Verhältnisse der Bildung derselben günstiger, als in jedem anderen Orte; sondern auch die Nachrichten über sie lassen uns in dieser Stadt ihre älteste Heimath vermuthen. Aus Alexandria stammen Eudorus und Arius, zwei unserer frühesten Zeugen für das Dasein des neuen Pythagoreismus; ebendaher Sotion, welcher die Lehre der Sextier mit dem Dogma von der Seelenwanderung bereicherte [2]); und in derselben Stadt bildete sich um den Anfang unserer | Zeitrechnung Philo sein System. Auch von Alexander Polyhistor erhellt schon aus seiner umfassenden Bekanntschaft mit jüdisch-alexandrinischen Schriften [3]), dass er seinen Bericht aus alexandrinischen Quellen geschöpft haben kann. Es hat daher eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass in diesem Knotenpunkt des Verkehrs von Hellenen und Orientalen mit andern verwandten Erscheinungen auch diese in's Dasein getreten ist.

1) Nat. qu. VII, 32, 2: *Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeceptorem non invenit.*

2) Vgl. 1. Abth. 612, 4. 614, 2. 676, 3. 681, 6.

3) In den Bruchstücken seines Werkes *περὶ Ἰουδαίων* (bei MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 211 ff. vgl. 207 f.) findet sich eine Menge solcher Schriften angeführt; aus ihm stammen wahrscheinlich alle derartige Auszüge bei EUS. pr. ev. IX, 17—39 nicht blos die, für welche er ausdrücklich als Quelle genannt wird; vgl. HERZFELD Gesch. d. V. Jisr. III, 570 f. FREUDENTHAL Hellenist. Stud. I, 28 ff.

2. Die neupythagoreische Schule, ihre Männer und Schriften.

Ueber die Männer, von welchen diese Denkweise ausgieng und fortgepflanzt wurde, sind wir so mangelhaft unterrichtet, dass uns die wenigsten derselben auch nur dem Namen nach bekannt sind. Es rührt diess ohne Zweifel hauptsächlich von der Art her, wie die neupythagoreischen Lehren von Anfang an vorgetragen und verbreitet wurden. Der Auktoritätsglaube dieser Schule brachte es mit sich, dass auch ihre neuen und eigenthümlichen Bestimmungen sich nicht als etwas neues gaben, und in der Regel auch wohl von ihren Urhebern selbst nicht als solches aufgefasst wurden; ihre Anhänger nennen sich nicht Neupythagoreer, sondern schlechtweg Pythagoreer, d. h. sie wollen den ursprünglichen Pythagoreismus wieder in's Leben rufen; sie sind sich ihres Hinausgehens über denselben so wenig bewusst, als ein Philo seines Hinausgehens über den Mosaismus, oder ein Chrysippus der Willkür seiner Mythendeutungen; sie setzen ohne Umstände voraus, wie diess aller Offenbarungsglaube voraussetzt, was ihnen wahr scheint, müsse auch die Lehre ihrer dogmatischen Auktoritäten, des Pythagoras und der alten Pythagoreer, gewesen sein [1]). | Und um jeden Zweifel daran zum voraus niederzuschlagen, legen sie es diesen Männern selbst in den Mund: statt ihre Ansichten in eigenem Namen vorzutragen, lassen sie dieselben von ihnen vortragen; theils in Lebensbeschreibungen des Pythagoras und in Darstellungen der pythagoreischen Philosophie, wie sie von Eudorus, Arius, Apollonius, Moderatus, Nikomachus verfasst wurden [2]), theils noch unmittelbarer in jenen Schriftwerken, welche seit dem Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. unter altpythagoreischen Namen so ungemein zahlreich auftauchten, dass selbst uns noch gegen neunzig derselben, wenn auch meistens nur den Titeln nach oder durch einzelne Bruchstücke,

1) M. vgl. in dieser Beziehung unter anderem, was Bd. I, 256 f. angeführt ist.

2) Des Eudorus und Arius ist in dieser Beziehung schon oben erwähnt worden; von den übrigen wird später zu sprechen sein. Aus solchen Darstellungen sind wohl die meisten von den pythagorischen und pythagoreischen Sprüchen geflossen, die sich da und dort finden. Sammlungen derselben bei Mullach Fragm. philos. gr. S. 488—511.

Staats-Bibliothek Bamberg

bekannt sind[1]). | Ein beträchtlicher Theil dieser Literatur trägt

1) Um von dem Umfang dieser ganzen, grösstentheils pseudonymen, Literatur eine Vorstellung zu geben, lasse ich hier, im Anschlus an BECKMANN's fleissige Dissertation De Pythagoreorum Reliquiis (Berl. 1844), ein Verzeichniss der sämmtlichen unter altpythagoreischen Namen überlieferten Schriften folgen, welche uns bekannt sind, indem ich zugleich angebe, wo dieselben in den Quellen und den Sammlungen von MULLACH (Fragmenta philos. gr.) und ORELLI (Opuscula Graec. vet. sententiosa II) zu finden sind. — Ausser den sogleich näher zu besprechenden Schriften des Philolaus und Archytas gehören hieher: 1) Eine Reihe von Büchern, welche Pythagoras selbst beigelegt wurden. Die uns bekannten, gegen zwanzig an der Zahl, sind Th. I, 258, 3 verzeichnet. — 2) Das goldene Gedicht (M. I, 193 ff. 408 ff., wo auch über die früheren Ausgaben; Bd. I, 269). — 3) Timäus über die Weltseele (Bd. I, 266; weiteres tiefer unten), zuerst angeführt von NIKOMACHUS Harm. I, 24. CLEMENS Strom. V, 604, B, von diesem freilich mit Worten, die sich in unserem Text nicht finden. SUID. u. d. W. nennt von Tim. *Μαθηματικά, π. φύσεως, π. τοῦ Πυθαγόρου βίου*. — 4) Die Schriften des Ocellus; ausser der noch vorhandenen über das All (s. o. 96, 1) werden deren von dem angeblichen Archytas b. DIOG. VIII, 80 noch drei genannt: *περὶ νόμου καὶ βασιληΐας καὶ ὁσιότατος*. Von der ersten derselben gibt STOB. Ekl. I, 338 eine Probe (M. I, 407). — 5) Aresas *π. ἀνθρώπου φύσιος* STOB. I, 846 vgl. JAMBL. v. Pyth. 266. M. II, 51. — 6) Aristäon *π. ἁρμονίας* STOB. I, 428. M. II, 51; ebendaher wohl, was Theol. Arithm. 42 und CLAUDIAN. MAM. De statu an. II, 7 von dem „Pythagoreer Aristäus" (über den JAMBL. v. P. 265) anführen. 7) Athamas CLEMENS Strom. VI, 624, D; der Titel der Schrift, welche eine Kosmologie enthalten haben muss, wird nicht genannt. 8) Brontinus (oder Brotin.) *π. νοῦ καὶ διανοίας*; ein Bruchstück daraus b. JAMBLICH in VILLOISON Anecd. II, 198; auf dieselbe Schrift beziehen sich Ps. ALEXANDER und SYRIAN (s. Bd. I, 334, 1) und Schol. in Plat. ed. BEKK. S. 411. 9) Bryso; Fragment seines *οἰκονομικός*, aus STOB. Floril. 85, 15, O. 334. M. II, 28. 10) Butherus *π. ἀριθμῶν* STOB. Ekl. I, 12. M. II, 50. 11) Charondas (angeblicher Pythagoreer; s. Bd. I, 288, 2) *προοίμια νόμων* STOB. Floril. 44, 40. M. I, 540 f. 12) Diotogenes *π. βασιλείας* und *π. ὁσιότητος* STOB. Floril. 48, 61 f. 5, 69. 43, 95. 43, 130. M. I, 532 ff. 13) Dius *π. κάλλους* STOB. Floril. 65, 16 f. O. 332. M. II, 27. 14) Ekphantus *π. βασιλείας* STOB. Flor. 47, 22. 48, 64—66. M. I, 536 ff. (Ein anderer Ekph. oder Euphantus ist b. PORPH. De abstin. IV, 10 gemeint; über den geschichtlichen Ekphantus, Bd. I, 458 f.) 15) Eromenes; ein Bruchstück aus einer Schrift desselben, wie es scheint über die Seele, b. CLAUDIAN. M. a. a. O. 16) Euryphamus *π. βίου* STOB. Flor. 103, 27. O. 300. M. II, 15, vielleicht von demselben Verfasser, wie die Schrift des Kallikratidas (s. u.), da beide in den Stellen Flor. 103, 27, S. 11 m. und 85, 16, S. 140 f. zum Theil wörtlich übereinstimmen. Sehr

verwandt ist aber auch die Stelle des Hippodamus Flor. 43, 93, S. 100. 17) Eurysus π. τύχας Stob. Ekl. I, 210. Clemens Strom. V, 559, D. M. II, 112. 18) Euxitheus; s. Bd. I, 419, 1. 3. 19) Hipparchus π. εὐθυμίας Stob. Flor. 108, 81. M. II, 16. 20) Hippasus; s. Bd. I, 457 f. 317, 4, auch Boëth. De Mus. II, 18. Ein μυστικὸς λόγος unter dem Namen des Pythagoras wurde nach Diog. VIII, 7 von manchen ihm zugeschrieben, gehörte aber wahrscheinlich keinem von beiden. 21) Hippodamus π. εὐδαιμονίας Stob. Flor. 103, 26; π. πολιτείας ebd. 43, 92—94. 98, 71. O. 282 ff. M. II, 9. 22) Kallikratidas π. τᾶς τῶν οἰκηίων εὐδαιμονίας Stob. a. a. O. 85, 16—18. O. 336. M. II, 28. 23) Klinias π. ὁσιότητος καὶ εὐσεβείας Stob. ebd. 1, 66 (auch das vorangehende, ihm gleichfalls zugeschriebene Bruchstück gehört wohl derselben Schrift an). O. 324. M. II, 24. Aus einer mathematisch-theologischen Schrift mögen die Bruchstücke b. Jambl. Theol. Arithm. 19. Syrian Schol. in Arist. 927, a. 19 ff. stammen. Vgl. Th. I, 312, 3. 24) Kriton π. φρονήσεως Stob. Ekl. II, 350. Flor. 3, 74 f. (hier u. d. T. | Κρίτωνος ἢ Δαμασίππου [oder Δαμίππου] π. φρονήσεως καὶ εὐτυχίας). O. 326 f. M. II, 25. 25) Lysis; auf eine Schrift von ihm weist die Bd. I, 334, 1 angeführte Angabe des Athenagoras, Porph. v. Pyth. 57 f., Hieron. c. Ruf. III, 39. Bd. II, 565 Vallars; ob sich diese Stellen auf dasselbe Buch beziehen, und ob dieses das gleiche ist, welches nach Diog. VIII, 7 (vgl. Bd. I, 269, 4) auch Pythagoras' Namen trug, lässt sich nicht ausmachen. Einen angeblichen Brief von ihm an Hipparchus theilt Jambl. Pyth. v. 75 ff., den Anfang desselben Diog. VIII, 42 vollständiger mit. Mit ihm wird 26) sein Genosse Archippus (s. Bd. I, 303, 2) von Porphyr und Hieronymus zusammen genannt; denselben (ohne Lysis) führt auch Claudianus Mamertus a. a. O. unter denen auf, welche die Verschiedenheit der Seele vom Leibe angenommen und in Schriften behauptet haben. 27) Metopus π. ἀρετῆς Stob. Flor. 1, 64. O. 322. M. II, 23. 28) Onatas π. θεοῦ καὶ θείου Stob. Ekl. I, 92 f. vgl. ebd. 50. 29) Pempelus π. γονέων Stob. Flor. 79, 52 (aus Plato Gess. XI, 930, E. 931, D f.) O. 344. M. II, 32. 30) Periktione π. σοφίας Stob. a. a. O. 1, 62 f. π. γυναικὸς ἁρμονίας ebd. 79, 50. 85, 19. O. 346 ff. M. II, 32. 31) Phintys (die angebliche Tochter des Kallikratidas, deren Schrift demnach wohl den gleichen Verfasser hat, wie die seinige) π. γυναικὸς σωφροσύνας Stob. Flor. 74, 61 f. O. 356. M. II, 36. 32) Polus (b. Phot. Cod. 167. 114, a, 33 Ekpolus) π. δικαιοσύνης Stob. Fl. 9, 54. O. 330. M, II, 26. 33) Prorus π. τῆς ἑβδομάδος Theol. Arithm. 44 (aus Nikomachus) vgl. Jambl. v. Pyth. 127. 239. Syrian Schol. in Ar. 940, b, 28. 34) Sthenidas π. βασιλείας Stob. Flor. 48, 63. M. I, 536. 35) Telauges, nach manchen Verfasser eines ἱερὸς λόγος, s. Th. I, 259 o.; eines angeblichen Briefs von ihm erwähnt Diog. VIII, 55. 74. 36) Theages π. ἀρετῆς Stob. ebd. I, 67—69. O. 308 ff. M. II, 18. 37) Theano π. εὐσεβείας Stob. Ekl. I, 302. Clemens Strom. IV, 492, A; auch Gedichte unter ihrem

Namen scheinen vorhanden gewesen zu sein, da Arius Didymus b. CLEMENS Strom. I, 309, C sagt, sie sei die erste Pythagoreerin, welche Philosophie getrieben und Gedichte verfasst habe; dagegen gehören ihre Apophthegmen (über die Bd. I, 288, 1. Mull. Fragm. II, 115) nicht hieher. 38) Thearidas (wohl der von JAMBL. v. P. 266 als Metapontiner Theorides aufgeführte; Thearides hiess aber, nach PLUT. Dio 6, auch ein Bruder des älteren Dionysius) *π. φύσεως* CLEM. Strom. V, 611, C. 39) Zaleukus (vgl. Bd. I, 288, 2) *προοίμιον νόμων* STOB. Flor. 44, 20. 21. M. I, 542. — Unter diese angeblich altpythagoreïschen Schriftsteller haben wir wohl auch Eubulides und Megillus zu rechnen, von denen jener Theol. Arithm. 41 und BOËTH. De Mus. II, 18, wie es scheint mit einer Schrift über Pythagoras, dieser Theol. Arithm. 28 mit einer *π. ἀριθμῶν* angeführt wird; ebenso Zaratas, oder Zoroaster, den angeblichen Lehrer des Pythagoras, über den CLEMENS Strom. V, 599, A. PLUT. an. procr. 2, 2. S. 1012. Nikomachus b. JAMBL. Theol. Arithm. 43. HIPPOLYT. Refut. Haer. I, 2. VI, 23. S. 12. 260 Dunck., auch PORPH. v. Plot. 16 zu vergleichen ist; nach CLAUD. MAM. a. a. O. müsste es ausser Archippus und Aristäus (—on) auch unter dem Namen des Epaminondas (als Schüler des Lysis), Gorgiades, Diodorus (dem Bd. I, 311 besprochenen) Schriften gegeben haben, da von diesen allen behauptet wird: *cum hoc idem senserint scriptoque prodiderint;* von Diodor führt auch THEODORET qu. in gen. S. 19 Sirm., bei MULLACH II, 112, ein kleines, offenbar spätes, angebliches Bruchstück an. In dem *Ὄψει*, von dem Athenagoras etwas anführt (Bd. I, 334, 1) steckt ohne Zweifel der von JAMBLICH v. P. 267 im Verzeichniss der Pythagoreer genannte Rheginer Opsimus; zu den erdichteten Verfassern unterschobener Schriften wird ferner der Empedotimus zu zählen sein, welchen CLEMENS Strom. I, 334, A unter den Anhängern des Weissagungsglaubens aufführt, JULIAN b. SUID. *Ἐμπεδότ.* (und *Ἰουλιανός*) neben Pythagoras als Vorgänger des Pontikers Heraklides, Fragm. 295, B als unschuldig getödtet bezeichnet, und der nach SUID. a. a. O. eine *φυσικὴ ἀκρόασις* schrieb (erwähnt wird er auch von OLYMPIODOR in Meteorol. I, 218 Id. GREG. NAZ. Carm. VI, 286. Bd. II, 1086 Paris.); ebenso Panaces, von dem ARISTID. QUINT. Mus. I, S. 3 einen Ausspruch über die Musik bringt, und den PHOT. Cod. 167, S. 114, 13 unter den Quellen des Stobäus nennt (vgl. CÄSAR Grundz. d. griech. Rhythmik S. 5, 4); und das gleiche gilt von Androcydes, dessen Buch *π. Πυθαγορικῶν συμβόλων* NIKOM. Arithm. S. 5. PHILOP. in Nicom. Schol. 2 1, Z. 18. JAMBL. v. Pyth. 145. Theol. Arithm. S. 41. CLEMENS Strom. V, 568, A. TRYPHO *π. τρόπων* 4 (Rhet. gr. ed. Speng. III, 193). APOSTOL. prov. VIII, 34, o. Mant. Proverb. II, 81 (LEUTSCH Paroemiogr. II, 437. 770) anführen, wie man diess namentlich aus dem Fragment bei MAI Spicil. Rom. II, XX sieht. Ein Bruchstück aus einem angeblichen Brief desselben an Alexander findet sich bei PLIN. h. nat XIV, 5, 58; ebendaher stammt wohl das Wort bei CLEMENS Strom. VII, 718, C vgl. PLUT. tranqu. an. 13, S. 472.

den Namen des Archytas[1]). | Aus dieser ganzen Masse von

Auch die anonymen Διαλέξεις ἠθικαὶ (O. 210 ff. M. I, 544 ff.), welche bald nach dem Ende des peloponnesischen Kriegs, also zur Zeit des Archytas, verfasst sein wollen (vgl. Diss. 1), sind wohl nur desshalb in einem, freilich schlechten, Dorisch geschrieben, um für pythagoreisch zu gelten; es fragt sich allerdings, ob dieses stümperhafte Machwerk noch der Zeit der neupythagorischen Schule und nicht einer späteren angehört. Ein Vers eines pythagoreischen Gedichts, dessen Verfasser nicht genannt wird, findet sich bei SIMPL. Phys. 104, b, o., einige andere gibt MULLACH S. 200. Ob den Sprüchen des „Pythagoreers Sextus" die Schrift eines Neupythagoreers zu Grunde liegt, ist unsicher (vgl. 1. Abth. 677, 5); einen Philosophen Sextus nennt auch SYNCELL. 349, B. HIERON. Chron. Eus. zu Ol. 224, 3 (119 n. Chr.) als Zeitgenossen Hadrian's, einen Pythagoreer Sextus JAMBLICH b. SIMPL. Categ. 49, α. Phys. 13, b, m. (Schol. in Arist. 64, b, 10. 327, b, 10), welcher bei ihm die Quadratur des Kreises gefunden hatte; dieser muss aber ebenso, wie der Cäcilius, von dem Mull. II, 53 ein kleines Fragment mittheilt, ein wirklicher neupythagoreischer Schriftsteller dieses Namens gewesen sein. Ob die Darstellungen der pythagoreischen Philosophie, welche uns durch Alexander Polyhistor und Sextus Empirikus bekannt sind (s. o. S. 88 ff. Th. I, 330 f. 337, 1), sich selbst unter altpythagoreischen Namen eingeführt hatten, oder nur Berichte über die Lehre des Pythagoras sein wollten, wissen wir nicht. Wenn wir aber auch sie beide nebst dem Pythagoreer Sextus, dem nicht als Pythagoreer bezeichneten Scythinus (STOB. Ekl. I, 264. M. II, 113) und dem Milo (oder Melo, richtiger: Philo b. Stob. I, 610. M. II, 113) aus dem Spiele lassen, dagegen Pythagoras, Philolaus und Archytas mitzählen, so erhalten wir immer noch mehr als fünfzig angeblich altpythagoreische Schriftsteller mit etwa 90 Schriften. Zu diesen kommen dann noch die 13 Briefe, von Pythagoras, Lysis, Theano u. s. w., welche theilweise schon Diogenes und Jamblich bekannt, von ORELLI (Socratis et Socratic. Pythagorae et Pythagoreor. epistolae 51 ff.) herausgegeben sind, nebst dem anonymen ebd. S. 45, Nr. 37.

1) Die uns bekannten (ORELLI S. 234 ff. vollständiger MULLACH I, 553 ff. II, 117 ff. HARTENSTEIN De Arch. fragm. philosoph. Lpz. 1833 vgl. GRUPPE über d. Fragm. d. Arch. und d. älteren Pythagoreer, Berl. 1840. BECKMANN a. a. O. 31 f.) sind folgende: 1) περὶ ἀρχῶν STOB. Ekl. I, 710. — Davon verschieden scheint 2) π. ἀρχᾶς ebd. 722. — 3) π. τοῦ ὄντος ebd. II, 22. — 4) Die Kategorieen, oder wie sie selbst (nach SIMPL. Cat. 1, β Basil. Phys. 186, a, u.) sich nannten: π. τοῦ παντός. Simplicius gibt uns durch seine zahlreichen Anführungen ein ziemlich vollständiges Bild von dieser Schrift; m. s. a. a. O. S. 3, ζ. 10, ε. 15, β. 16, ζ. 19, ε f. 20, α (vgl. SIMPL. Phys. 51, b, o.). 23, γ—ε. 29, β. 31, β. 32, ε f. 37, ζ. 38, γ. 40, ε f. 41, δ. 45, ε. 46, γ. ε. 48, β f. 50, δ. 53, ε. 61, ζ. 66, δ. 68, ζ. 71, α. 73, ε. 75, ε. 76, ε. 80, α. ε ff. 83, ε. 84, β. ζ. 85, α. ε. 86, δ f. 87, α. 88, α. δ. ζ. 89, γ f. (Das Bruchstück über die Zeit, welches SIMPL.

Büchern gehörten allen Anzeichen | nach nur einige wenige, nur

auch Phys. 186, a, u. vgl. 165, a, u. gibt; MULLACH hat I, 570 nur einige Zeilen davon, sammt dem falschen Citat „Simpl. in Phys. 137“, aus ORELLI 272 entlehnt, wiewohl das ganze nebst der richtigen Quellenangabe bei HARTENSTEIN S. 36 zu finden war, später aber, II, 118, diesen Fehler verbessert) 90, ε. 91, ε. 92, α. δ. 93, α f. 94, ε. 95, δ f. Sie war aber auch von Jamblich fleissig gebraucht worden (SIMPL. Categ. 23, ε. 32, ζ u. ö.); ebenso wird sie von DEIXIPPUS (in Categ. 20, 13. 79, 14 Speng.) BOËTHIUS (ad Arist. Praed. 114. Arithm. II, 41, S. 1352) u. andern (vgl. BECKMANN S. 32, c) angeführt, auch HIPPOLYT. Refut. Haeres. VI, 24 bezieht sich ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar auf sie; Themistius jedoch hatte (nach Boëth. Categ. a. a. O.) ihren Verfasser in einem Peripatetiker Archytas vermuthet. Aus SIMPL. Cat. 87, α. 88, α. 90, ε sieht man, dass sie jünger war, als Andronikus, und diesen benützt hatte (Simpl. freilich meint: umgekehrt); nach demselben 32, ε. 53 ε scheint sie auch aus Athenodorus und Eudorus (1. Abth. 586. 612, 2) geschöpft zu haben. Diese ältere pseudo-archyteische Schrift über die Kategorieen gab dann Anlass zu dem ganz späten und elenden Machwerk, welches als Schrift des Archytas über die Kategorieen (O. 273 ff. M. I, 570 f.) auf uns gekommen ist. HARTENSTEIN 71 f. hält die Schrift π. τοῦ παντὸς für dieselbe mit der π. τοῦ ὄντος, mir scheinen beide verschieden zu sein. — Gleichfalls verschieden von jener, aber unverkennbar das Werk des gleichen Verfassers, war 5) die Abhandlung π. τῶν ἀντικειμένων, welche den aristotelischen sog. Postprädikamenten entsprechend SIMPL. Categ. 97, β—ε. 99, β f. 100, γ f. 104, β. 105, β—δ. 110, δ. 111 angeführt wird, Jamblich jedoch unbekannt war (SIMPL. 103, γ. Schol. in Ar. 88, a, 24). — 6) Π. μαθημάτων. Ein Bruchstück davon b. STOB. Flor. 43, 135; das gleiche führt JAMBL. π. κοιν. μαθ. (VILLOISON Anecd. II, 202 vgl. dens. in Nicom. S. 6 Tennul. v. Pyth. 160) aus der Schrift π. μαθηματικῶν, PORPHYR. in Ptol. Harm. 236, der es am vollständigsten mittheilt, aus der Schrift π. μαθηματικῆς an; der Anfang dieses Stücks findet sich aber auch in NIKOM. Inst. Arithm. I, 3. S. 5 f. aus dem ἁρμονικὸν des Archytas, so dass demnach alle diese Bezeichnungen auf das gleiche Werk zu gehen scheinen; vielleicht ist ἁρμονικὸν der richtige Titel; vgl. ATHEN. XIII, 600 f. (unten 106, 1). Ebendaher stammt wohl, was sonst musikalisches von A. angeführt wird; m. s. darüber BECKMANN S. 32. HARTENSTEIN S. 45. M. II, 118 f. 7) Nach THEO Math. II, 49, S. 166 hatte A. ἐν τῷ περὶ δεκάδος über die Eigenschaften der Zehnzahl gehandelt. — 8) Π. νοῦ καὶ αἰσθήσεως STOB. Ekl. I, 784 f. JAMBL. in VILLOISON Anecd. II, 199. Auf diese Schrift scheint sich auch Schol. in Plat. S. 411 Bekk. zu beziehen. — 9) Π. ἀνδρὸς ἀγαθῶ καὶ εὐδαίμονος STOB. Flor. 1, 72—81. 3, 76. 115, 27. — 10) Π. σοφίας JAMBL. Protr. IV, 39 ff. PORPH. in Ptol. Harm. 215; ein Theil des gleichen Bruchstücks wird aber von Stobäus einer gleichnamigen Schrift der Periktione (vor. Anm. Nr. 30) zugetheilt; dieselbe muss demnach unter beiden Namen im Umlauf gewesen sein. — 11) Π. παιδεύσεως ἠθικῆς

Stob. Flor. 1, 70 f. Exc. e Jo. Damasc. II, 13, 120. Die gleiche Schrift ist es vielleicht, welche Philostr. v. Apoll. VI, 31 ü. d. T. ὑπὲρ παίδων ἀγωγῆς anführt. — 12) Π. νόμου καὶ δικαιοσύνης Stob. a. a. O. 43, 132—134. 46, 61. — 13) Π. αὐλῶν von Athen. IV, 184, e ausdrücklich dem Pythagoreer Arch. beigelegt. — 14) Die zwei Briefe b. Diog. III, 22. VIII, 80. — Aus der Anführung b. Stob. Ekl. I, 12: „ἐκ τῶν Ἀρχύτου διατριβῶν" kann man auf eine archyteische Schrift u. d. T. Διατριβαὶ nicht mit Sicherheit schliessen, denn dieses Wort könnte auch nur „Abhandlungen" bedeuten, oder es könnten die διατριβαὶ des Archytas, ähnlich wie die πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenus, eine von einem Dritten verfasste Sammlung archyteischer Reden sein; noch weniger beweist Arist. Metaph. VIII, 2 g. E. für eine eigene Zusammenstellung von Definitionen. Allerdings scheinen aber die Mittheilungen bei Arist. a. a. O. Probl. XVI, 9. Theophr. Metaph. 11. Eudemus bei Simpl. Phys. 98, b, m. 108, a, o. (Bd. I, 417, 1, Schl. 325, 2. 405, 1) archyteische Schriften vorauszusetzen. Auch was Cic. Cato 12, 39. Läl. 23, 88 angeblich aus mündlicher Ueberlieferung von A. anführt, ist ihm ohne Zweifel auf schriftlichem Wege zugekommen; aber dass ihm eine Schrift des Archytas selbst vorlag, folgt daraus um so weniger, da die erste, ausführlichere, von diesen Angaben aus Aristoxenus geflossen zu sein scheint (vgl. Bd. I, 313, 2). Bestimmter weisen die Citate bei Theo Math. S. 27. 30 und Syrian in Metaph. Schol. in Ar. 925, b, 29. 917, b, 5 (über welche man Bd. I, 320, 1. 334, 1. 335, 1 vergleiche) auf (pseudo-) archyteische Schriften; ob aber diese unter den uns bekannten oder ausserhalb derselben zu suchen sind, lässt sich nicht sagen. Wenn endlich Claudian. Mam. De statu an. II, 7 von Archytas sagt: *in eo opere, quod magnificum de rerum natura prodidit, post multam de numeris utilissimamque (al. subtiliss.) disputationem, „anima", inquit, „ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris"*, so werden wir dieses Werk nicht mit Hartenstein S. 93 in dem Buche π. τοῦ παντὸς suchen dürfen, welches nach dem obigen vielmehr eine Kategorieenlehre enthielt, sondern es muss eine eigene Schrift gewesen sein; derselben Schrift ist vielleicht die Definition der Seele bei Joh. Lydus De mens. c. 6 (8) S. 21 und die Angabe des Stobäus Ekl. I, 878 über die Theile der Seele entnommen. In welchem archyteischen Buche sich das πέμπτον σῶμα (Porph. Schol. in Plat. S. 438 Bk.) und die Ewigkeit der Welt (Censorin. di. nat. 4, 3 s. o. 95, 4) gelehrt fand, erfahren wir nicht: ein ächtes kann es so wenig gewesen sein, als das, worauf sich Syrian z. Metaph. Schol. in Ar. 890, b, 15 bezieht, das aber in dem, was er anführt, die Stelle der platonischen Republik VI, 509, D ff. zum Vorbild gehabt zu haben scheint. Die Mechanik (Vitruv. VII, praef. S. 155) und die Schrift über den Landbau (Varro R. R. I, 1, 8. Columella R. R. I, 1, 7) werden von Diog. VIII, 82 zwei andern gleichnamigen Männern beigelegt, während Varro und (aus ihm) Columella die letztere ausdrücklich dem Pythagoreer zuweisen; ob die Notiz bei Athen. XIII, 600, f. unserem oder einem andern

eine oder zwei von den Schriften des | Archytas [1]) und diejenige, welcher die ächten philolaischen Bruchstücke entnommen sind [2]), ihren angeblichen Verfassern; alle übrigen dagegen, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme [3]), | scheinen unterschoben gewesen zu sein: von denen wenigstens, welche sich ganz oder theilweise erhalten haben, steht diess ausser Zweifel [4]). Die Urheberschaft

Archytas (etwa dem von Diog. a. a. O. genannten Musiker) angehört, ist ziemlich gleichgültig. Die Ὀψαρτυτικά schreibt auch Athen. XII, 516, c nicht dem tarentinischen Philosophen zu.

1) Vgl. Bd. I, 267. Von den Schriften, deren Titel uns genannt werden, kann nur die Harmonik (π. μαθηματικῆς) und vielleicht auch die Schrift π. δεκάδος (denn die Mechanik und die Schrift über den Landbau, die man vielleicht an sich dem Tarentiner zutrauen möchte, werden ja ausdrücklich anderen zugeschrieben), von den erhaltenen Bruchstücken können ausser den wenigen Angaben des Aristoteles und Eudemus nur die aus der Harmonik stammenden für ächt gehalten werden. Die Unächtheit der übrigen scheint mir durch die bisherigen Verhandlungen hinreichend festgestellt zu sein; dass auch die neueren Rettungsversuche an diesem Ergebniss nichts ändern, ist a. a. O. gezeigt worden. Eher möchte man fragen, ob auch nur die Fragmente der Harmonik (von der Schrift über die Zehnzahl ist keines erhalten) ächt seien. Indessen enthalten sie, wie mir scheint, nichts, was der Annahme ihrer Aechtheit im Wege stände, sie unterscheiden sich vielmehr in dieser Beziehung sehr zu ihrem Vortheil von den übrigen archyteischen Bruchstücken; wenn Chamäleon (über den Bd. II, b, 899, 3) b. Athen. XIII, 600, f. mit dem Ἀρχύτας ὁ ἁρμονικὸς den Pythagoreer, und nicht den Musiker aus Mytilene (Diog. VIII, 82) meint, so würde diese Bezeichnung darauf hinweisen, dass seine Harmonik schon diesem theophrastischen Schüler bekannt war. Dass Nikomachus Inst. Arithm. I, 3 den Anfang der von Porph. in Ptol. Harm. 236 mitgetheilten Stelle in einer abweichenden Recension gibt (vgl. Hartenstein S. 40 f.), kann gegen die Aechtheit des Bruchstücks nichts beweisen, da Porphyr jedenfalls das ursprünglichere hat; und wenn Stob. Flor. 43, 135 mit dem Fragment bei Jambl. in Villoison's Anecd. II, 202 eine weitere, nicht damit zusammenhängende Auseinandersetzung verbindet, so hat er wahrscheinlich zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Auszüge verschmolzen, von denen sich nicht ausmachen lässt, ob beide auch nur derselben Schrift entnommen sind.

2) Worüber Th. I, 261, 3. 341, 4. 378 f. 385 f. 314. 419, 2.

3) Die Aeusserung des Euxitheus, welche Athen. IV, 157, c aus Klearch (um 300 v. Chr.) mittheilt, gehört allerdings wohl einer ächten Schrift an, wenn sie überhaupt einer Schrift unter Euxitheus' Namen entnommen ist; aber eben dieses ist unsicher.

4) Vgl. Bd. I, 258 ff.

dieser Unterschiebung wird man aber nicht mit GRUPPE[1]) blos ganz wenigen Personen zuschreiben, und ebensowenig jene Schriften, ihrer grossen Mehrzahl nach, mit demselben Gelehrten, statt des hellenischen aus dem jüdisch-hellenischen Bildungskreis herleiten dürfen. Denn für einen oder zwei Verfasser ist nicht allein die Masse dieser Schriften doch wohl zu gross, sondern auch ihr Inhalt und ihre Form zu ungleich[2]); und weit entfernt, einen jüdischen Ursprung zu verrathen, enthalten sie vielmehr zahlreiche Aeusserungen, welche mit dem jüdischen Monotheismus unverträglich sind, und von keinem Juden niedergeschrieben sein können[3]). Wir werden demnach in dieser pseudonymen Literatur das Werk verschiedener Schriftsteller aus der neupythagoreischen Schule zu sehen haben, welche wohl meistens dem letzten Jahrhundert vor Christus und dem ersten nach Christus angehörten[4]); etwas genaueres lässt sich aber selbst in Betreff ihrer Abfassungszeit nur bei wenigen, in Betreff ihrer Verfasser bei keiner einzigen von diesen Schriften ausmitteln. Dagegen ist zu vermuthen, dass die meisten derselben in Alexandria, als der wahrscheinlichen ursprünglichen Heimath des neuen Py-

1) Fragm. d. Arch. 123 ff. Die Schriften über die Kategorieen und die π. ἀντικειμένων, oder vielmehr eine dem Andronikus unterschobene Schrift, der Simplicius alle seine Anführungen aus den archyteischen Kategorieen entnommen habe, soll nach GRUPPE von einem Platoniker, alle übrigen sollen von einem alexandrinischen Juden um das Jahr 39 n. Chr. verfasst sein. Einen jüdischen Ursprung der meisten pseudopythagoreischen Bücher vermuthet auch LUTTERBECK, Neutest. Lehrbegr. I, 271, indem er sie vornehmlich von Essenern verfasst glaubt.

2) Beispiele von Abweichungen in dem Lehrinhalt der verschiedenen neupythagoreischen Schriften werden uns tiefer unten nicht ganz wenige vorkommen; auch in ihrem Ton und ihrer Sprache unterscheiden sie sich aber merklich von einander.

3) Auch hiefür werden, ausser dem entscheidenden S. 108, 1 angeführten, später noch weitere Belege gegeben werden. Ebendahin gehört die mit dem jüdischen Schöpfungsbegriff so unverträgliche Lehre von der Ewigkeit der Welt, die in mehreren der pseudonymen Schriften, wie wir finden werden, mit grossem Nachdruck vorgetragen wird.

4) In diese Zeit scheinen wenigstens die erhaltenen pseudopythagoreischen Bruchstücke fast durchaus zu gehören; dass es allerdings auch schon früher unterschobene pythagoreische Schriften gab, beweisen die des Pythagoras, welche schon Heraklides Lembus (b. DIOG. VIII, 6) anführt.

thagoreismus, verfasst wurden, und ebendaher werden wir uns neben anderem [1]) auch die Anklänge an die hellenistische Denk- und Ausdrucksweise, welche in ihnen vorkommen, zu erklären haben [2]).

Weit kleiner als die Reihe der angeblichen Altpythagoreer, hinter denen sich Männer der neupythagoreischen Schule versteckt haben, ist die Zahl derer, welche uns unter ihrem eigenen Namen als Pythagoreer dieser späteren Zeit bekannt sind. Neben den früher besprochenen römischen Pythagoreern sind Apollonius von Tyana [3]) und Moderatus [4]) aus dem ersten, Nikomachus [5]) und Numenius [6]) | aus dem zweiten, Philostratus [7])

1) Wie die Polemik des angeblichen Onatas bei Stob. Ekl. I, 96 gegen die *λέγοντες ἕνα θεὸν εἶμεν ἀλλὰ μὴ πολλώς*, welche sich bei einem Alexandriner wenigstens dann leichter, als bei andern, begreift, wenn die Schrift des Onatas nicht erst in der Zeit verfasst wurde, in der das Christenthum schon die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte.

2) Gruppe a. a. O. 129 ff. sucht seine Hypothese von einer jüdischen Herkunft der meisten pythagoreischen Fragmente auch durch den Nachweis zu stützen, dass sie in Sprachgebrauch und Gedanken mit Philo, den LXX und dem N. T. verwandt seien. Für diesen Zweck reichen nun allerdings seine Belege um so weniger aus, da bei Philo, und auch schon in der Weisheit Salomo's, vielmehr umgekehrt ein Einfluss des Neupythagoreismus anzunehmen ist (s. u.); aber der alexandrinisch-hellenistische Charakter jener Bruchstücke geht allerdings aus dem, was er beigebracht hat und noch weiter beibringen konnte, hervor.

3) Auch von ihm wird später, bei Gelegenheit der Schrift des Philostratus über ihn, zu sprechen sein.

4) Moderatus aus Gades (Porph. v. P. 48. Steph. Byz. de urb. *Γάδειρα*) muss zur Zeit Nero's oder der Flavier gelebt haben, da Plut. qu. conv. VIII, 7, 1 einen seiner Schüler redend einführt. Seiner 11 (oder nach Steph. 5) Bücher *Πυθαγορικῶν σχολῶν* erwähnen Porph. und Steph. a. d. a. O. vgl. Porph. b. Eus. pr. ev. VI, 19, 8. Syrian z. Metaph. Schol. in Ar. 917, b, 6. Bruchstücke daraus b. Porph. v. P. 48 f. Simpl. Phys. 50, b, u. Stob. Ekl. I, 18 (Mull. II, 48). 862 f.

5) Nikomachus (über den Fabric. Bibl. gr. V, 629 ff. z. vgl.) stammte aus Gerasa in Arabien: *Γερασηνὸς* ist sein stehender Beiname in den Titeln seiner Schriften (vgl. Ast z. Nikom. Arithm. 205), b. Jambl. Theol. Arithm. 33. 43. Phot. bibl. Cod. 187 u. ö. Als angesehener pythagoreischer Schriftsteller wird er von Porph. b. Eus. pr. ev. VI, 19, 8 neben Moderatus genannt. Da Apulejus seine Arithmetik übersetzte (Cassiodor. Arithm. T. II, 555 u. Garet; nach ihm Isidor Orig. III, 2), muss er vor der Zeit der Antonine gelebt haben; die Erwähnung des Ptolemäus in seiner Harmonik

aus dem dritten Jahrhundert fast die einzigen, die hier zu nennen sind [1]). Ihrer ganzen Denkweise nach sind allerdings auch die

II, S. 36 beweist nichts dagegen, da das zweite Buch dieser Schrift schwerlich ächt ist. Wir besitzen von ihm noch die Ἀριθμητικὴ εἰςαγωγὴ (von Ast mit den Theologumena Arithm. herausgegeben) und das Ἐγχειρίδιον Ἁρμονικῆς (in Meibom's Musici gr.); aus seinen Ἀριθμητικὰ Θεολογούμενα gibt Phot. a. a. O. einen Auszug, unsere Theologumena Arithm., für welche diese Schrift eine Hauptquelle gewesen zu sein scheint, S. 16 f. 33. 43 f. (wozu Ast z. vgl.) Bruchstücke; ein grösseres Werk über Musik, das Nikom. Harm. S. 3. 27 in Aussicht stellt, führt Eutoc. in Archim. de sph. S. 28, o. an; auf eine Γεωμετρικὴ Εἰςαγωγὴ scheint er selbst Arithm. II, 6. S. 44 zu verweisen; dagegen bezieht sich Phot. a. a. O. S. 142, 22 nicht auf ein grösseres arithmetisches Werk, sondern auf unsere Εἰςαγωγὴ, und die Citate der Theol. Arithm., wie bemerkt, auf die gleichnamige Schrift. Alle diese Schriften scheinen aber Theile eines umfassenderen Werkes zu sein, der συναγωγαὶ (oder ursprünglich wohl — ἡ) τῶν πυθαγορείων δογμάτων, welche Syrian z. Metaph. Schol. in Ar. 891, a, 23 vgl. 917, b, 6 Nikomachus beilegt. Den ersten Theil dieses Werkes bildete wohl die von Porphyr und Jamblich in den ihrigen viel benützte Biographie des Pythagoras, über welche E. Rohde Rhein. Mus. N. F. XXVI, 563. 566 u. ö. zu vergleichen ist.

6) Ueber den S. 193 ff. 2. Aufl. gesprochen werden wird.

7) Ueber diesen S. 133 ff. 2. Aufl.

1) Sonst kennen wir noch Euxenus aus Heraklea, welcher nach Philostr. Apoll. I, 7, 2 f. (Suid. Εὔθυδ.) der Lehrer des Apollonius von Tyana in Athen war, und mithin in den ersten Jahrzehenden des ersten christlichen Jahrhunderts geblüht haben muss; seine Lebensweise habe aber mit seinen Dogmen nicht im Einklang gestanden. Ferner aus der zweiten Hälfte des gleichen Jahrhunderts Lucius, einen Tyrrhener, Schüler des Moderatus (Plut. qu. conv. VIII, 7, 1, 1) und Alexikrates, dessen Schüler Plut. a. a. O. VII, 8, 1, 2 als seine Zeitgenossen aufführt; aus der ersten Hälfte des folgenden Sextus (s. o. 100, 1 g. E.). Von Xuthus, dessen Beweis für die Annahme der Verdünnung und Verdichtung und des Leeren Simpl. Phys. 161, a, o. Themist. Phys. 43, b, o. anführen, ist das Zeitalter unbekannt; ebenso von dem Mendesier Bolus, den Suidas u. d. W. als Pythagoreer nennt, wenn dieser wirklich eine geschichtliche Person ist, und weder durch Verdopplung aus dem gleichnamigen Demokriteer entstand (m. s. hierüber die Anmm. zu Suid. a. a. O. ed. Bernh.), noch zum Behuf einer literarischen Unterschiebung erdichtet wurde. Secundus, den Lehrer des Herodes Attikus, welcher unter Hadrian in Athen lebte, für einen Pythagoreer zu halten, hätten wir selbst dann kein Recht, wenn die ihm zugeschriebenen Aussprüche (bei Mullach I, 512 ff.) ächt wären, woran doch nicht zu denken ist. Philostr. v. Soph. I, 26 (nach ihm Suid. u. d. W., nur dass er oder ein Glossator von ihm diesen Secundus zugleich mit Plinius Secundus verwechselt) zeigt uns in ihm nur einen Rhetor. Im übrigen vgl.

Platoniker der römischen Kaiserzeit den Neupythagoreern fast durchaus verwandt, und einzelne derselben werden auch wohl gleichsehr nach Pythagoras, | wie nach Plato genannt. Lässt sich aber auch die Grenze zwischen beiden Schulen nicht fest ziehen, so ist doch im ganzen immerhin ein Unterschied zwischen denen, welche sich in ihrer Auffassung des Platonismus von neupythagoreischen Einflüssen mitbestimmen liessen, und zwischen solchen, die ihre eigene Lehre geradezu als pythagoreisch betrachtet wissen wollten. Wir haben es hier zunächst mit den letzteren zu thun.

3. Die Lehren der neupythagoreischen Schule. Die letzten Gründe.

Die Philosophie, welche seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert unter dem Namen der pythagoreischen auftritt, lässt sich nur zum kleinsten Theil auf den älteren, vorplatonischen Pythagoreismus zurückführen. Ihre allgemeine Grundlage bildet vielmehr der gleiche Eklekticismus, welcher überhaupt seit diesem Zeitpunkt zur Herrschaft gelangte: die angeblich pythagoreischen Lehren sind ihrem grösseren Theile nach von der platonischen, der peripatetischen und der stoischen Schule entlehnt. Den wichtigsten Beitrag zu dieser Mischung lieferte das platonische System, an welches sich der Neupythagoreismus auf allen Punkten zunächst anschliesst. Mit dem platonischen verbindet sich aber,

m. über ihn und die Fabeln, die im Mittelalter von ihm erzählt werden, Fabric. Bibl. gr. I, 866 f. Mullach II, XXVII. Der Pythagoreer Archibius bei Alciphron ep. III, 55, 4 vgl. Lucian. Gall. 10 ist wahrscheinlich eine erdichtete Person. Ob der Grammatiker Didymus, ein Zeitgenosse Nero's (Suid. *Δίδ. ὁ τοῦ Ἡρακλ.* vgl. *Ἡρακλείδ. Ποντ.*), sich zur pythagoreischen Schule hielt, ist nicht sicher, selbst wenn die Schrift *π. Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας*, aus der Clemens Strom. I, 309, C einen Ausspruch der Theano anführt, ihm angehörte (wie mit andern Diels Doxogr. 79 f. annimmt); doch würde seine von Suid. bezeugte Beschäftigung mit Musik dazu passen. Die Bruchstücke jedoch, die Mullach II, L. 53 ff. diesem voraussetzlichen Pythagoreer beilegt, gehören dem bekannten Arius Didymus über den 1. Abth. 614 ff. Zur neupythagoreischen Schule wird auch die Ptolemais aus Cyrene gehören, aus deren *Πυθαγορικὴ τῆς μουσικῆς στοιχείωσις* Porph. in Ptol. Harm. 207 ff. einige Bruchstücke mittheilt.

nicht allein in der theoretischen Weltansicht, sondern auch in der Ethik, das aristotelische; wie ja um dieselbe Zeit auch die Schule des Antiochus den Gegensatz dieser beiden, in ihren Grundzügen so nahe verwandten Systeme auszugleichen bemüht war. Weniger stark macht sich der Einfluss des Stoicismus geltend; doch kommt auch er theils in der Ethik, theils in einzelnen naturphilosophischen und metaphysischen Bestimmungen zum Vorschein. Von dem älteren Pythagoreismus dagegen hat der jüngere zwar die Vorliebe für eine spielende Zahlensymbolik und die religiöse Ascese im vollsten Mass aufgenommen, und auch in der Pflege der mathematischen Wissenschaften folgt er seinem Vorgang; aber für seine ganze Weltanschauung hat er unverkennbar Plato und Aristoteles viel mehr zu verdanken, als der altpythagoreischen Lehre, welche von Hause aus weit dürftiger und unentwickelter war, als jene, und von welcher sich überdiess nur eine unvollkommene Ueberlieferung erhalten hatte. Wenn sich der Neupythagoreismus von andern eklektischen Schulen seiner Zeit unterscheidet, so liegt der Grund davon nicht sowohl in dem, was er aus dem älteren Pythagoreismus entlehnte, als in den Bestimmungen, durch die er über die ganze bisherige Philosophie hinausgieng, in jenem Offenbarungsglauben und jener religiösen Mystik, deren eigenthümlicher Charakter schon oben besprochen wurde.

Die Neupythagoreer selbst wollten freilich für treue Schüler des alten samischen Philosophen gehalten sein: eben um ihre Lehren als altpythagoreisch darzuthun, wurden jene zahllosen Unterschiebungen von Schriften vorgenommen, welche alles beliebige, mochte es auch noch so jung, und mochte sein platonischer oder aristotelischer Ursprung noch so bekannt sein, unbedenklich einem Pythagoras und einem Archytas in den Mund legten. Aber doch konnten auch sie das Bekenntniss, dass sie über die pythagoreische Ueberlieferung hinausgehen, nicht ganz zurückhalten. Porphyr und Jamblich berichten übereinstimmend [1]), beide ohne Zweifel nach Nikomachus [2]), durch die kylonische Verfolgung sei die Wissenschaft der Pythagoreer, zugleich

1) Porph. v. P. 57 f. Jambl. v. P. 252 f. vgl. Bd. I, 260, 3.

2) Vgl. Jambl. 251. Porph. 59.

mit den Trägern derselben, bis auf die vereinzelten und schwer verständlichen Ueberbleibsel [1]) untergegangen, welche sich in der Erinnerung der wenigen geretteten erhalten hatten, da sie bis dahin nicht schriftlich dargestellt, sondern als Schulgeheimniss im Gedächtniss bewahrt worden sei. Erst jetzt haben jene, um sie nicht ganz der Vergessenheit anheimfallen zu lassen, ihre eigenen Erinnerungen in Schriften niedergelegt, und auch die Bücher der älteren Lehrer [2]) gesammelt; sie haben aber dieselben nur ihren eigenen Nachkommen hinterlassen, und diesen anbefohlen, sie keinem Fremden mitzutheilen, was auch wirklich lange Zeit nicht geschehen sei. Hiemit ist eingeräumt, dass das, was jetzt für pythagoreisch ausgegeben wurde, früher nicht als solches bekannt war, und dass auch die angeblich pythagoreischen Schriften erst neuerdings in Umlauf gekommen waren. Das gleiche Zugeständniss liegt in der Wendung, deren sich Moderatus bedient, um den neuen Pythagoreismus mit dem | älteren in Uebereinstimmung zu bringen. Da die alten Philosophen, sagt er [3]), die höchsten Begriffe und die letzten Gründe mit Worten nicht deutlich darzustellen wussten, so machten sie es wie die Lehrer der Grammatik, wenn sie die Laute mit den Schriftzeichen ausdrücken, und wie die der Geometrie, wenn sie die allgemeinen Eigenschaften des Dreiecks an irgend einem einzelnen Dreieck zur Anschauung bringen: sie wählten sich an den Zahlen Zeichen für die allgemeinsten Begriffe. Den Begriff der Einheit und der Gleichheit, die Ursache der Harmonie, des Bestandes und der Gesetzmässigkeit aller Dinge bezeichneten sie mit der Zahl Eins, den Begriff des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung mit der Zweizahl, den des Vollkommenen, was Anfang, Mitte und Ende hat, mit der Dreizahl u. s. w. Auch diess ist eine unfreiwillige Bestätigung der Thatsache, dass man die alte pythagoreische Zahlenlehre erst umdeuten musste, um die abstraktere und tiefergehende Metaphysik in ihr zu finden, welche die Jüngeren an ihre Stelle setzten. Wenn endlich von

1) *Ζώπυρα ἄττα πάνυ ἀμυδρὰ καὶ δυςθήρατα*, wie Jamblich, und fast wortgleich Porphyr sagt.

2) Die nun doch auf einmal auftreten, wiewohl unmittelbar vorher behauptet war, es habe keine solche gegeben.

3) B. Porph. v. P. 48—52.

der gleichen Seite her geklagt wird, die späteren Philosophen hätten aus dem pythagoreischen System seine fruchtbarsten Gedanken entwendet und für ihre eigenen Entdeckungen ausgegeben, ihre Darstellungen des Pythagoreismus dagegen aus solchem zusammengesetzt, was nur zu den Aussenwerken desselben gehörte, oder was ihm gar fälschlich unterschoben worden sei [1]), so tritt uns aus dieser bodenlosen Behauptung als der wirkliche Sachverhalt gleichfalls nur dieses entgegen, dass die altpythagoreischen Lehren unseren Neupythagoreern im ganzen genommen zu etwas nebensächlichem oder gar völlig unhaltbarem geworden waren, und dafür solche Bestimmungen die höchste Wichtigkeit für sie gewonnen hatten, | welche sich nicht bei den alten Pythagoreern, sondern nur in der nachsokratischen Philosophie fanden.

Es zeigt sich diess gleich bei der Frage nach den letzten Gründen. Den alten Pythagoreern hatten in dieser Beziehung die Zahlen und die Elemente der Zahlen genügt; die neuen führen sie selbst auf höhere Ursachen zurück. Auch sie zwar setzen als die allgemeinsten Principien die Einheit und die Zweiheit, welche letztere, nach dem Vorgang der alten Akademie [2]), die unbestimmte Zweiheit genannt wird. Aber ist schon dieses, wie Moderatus selbst anerkennt [3]), streng genommen ein Hinausgehen über die ursprünglich pythagoreische Lehre, so erweitern sich ihnen überdiess jene beiden Begriffe zu metaphysischen

1) Porph. a. a. O. 53. Porphyr erörtert hier, ohne Zweifel noch nach Moderatus, die Frage, wie man sich das Erlöschen der pythagoreischen Schule zu erklären habe, und nachdem er einige anderweitige Gründe dafür angeführt hat, fährt er fort: *πρὸς δὲ τούτοις τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπεύσιππόν τε καὶ Ἀριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφετερίσασθαι διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δ' ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρὰ καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασκάνων ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται, συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἱρέσεως καταχωρίσαι.*

2) Vgl. Bd. II, a, 628, 3. 866, 1.

3) Bei Stob. Ekl. I, 20 sagt er (denn nach den Schlussworten S. 24 gehört ihm auch diess noch): die *νεώτεροι* (Plato und die Platoniker) hätten die Monas und Dyas als Principien der Zahlen aufgestellt, die Pythagoreer dagegen *πάσας παρὰ τὸ ἑξῆς τὰς τῶν ὅρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοί τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται.*

Kategorieen von der allgemeinsten Bedeutung. Mit dem Namen der Einheit soll der Grund alles Guten, aller Vollkommenheit und Ordnung, alles dauernden und unveränderlichen Seins bezeichnet werden, mit dem der Zweiheit der Grund aller Unvollkommenheit und Schlechtigkeit, aller Unordnung und alles Wechsels: jene wird der Gottheit, dem Geiste, der Form, diese der Materie, als der Wurzel alles Uebels, gleichgesetzt[1]). Die Eigenschaften des Eins sollen sich in den ungeraden, die der Zweiheit in den geraden Zahlen wiederholen[2]). Von diesen entgegengesetzten Urgründen gehen sie dann weiter zu der Gottheit, als der einheitlichen Ursache alles Seins fort; ihr Verhältniss zu derselben wird aber verschieden bestimmt. Nach der einen, vielleicht von der stoischen Lehre beeinflussten[3]) Darstellung ist das Eins oder die Monas selbst das Urwesen, welches sich verdoppelnd die Zweiheit hervorbringt, die | wirkende Kraft, welche sich an ihr ihren Stoff gibt[4]); und diese ursprüngliche Einheit ist von der abgeleiteten, welche selbst Glied des Gegensatzes ist, zu unterscheiden[5]). Andere dagegen stellen die Gott-

1) Man vgl. hierüber, was S. 88. 112 und Bd. I, 330—335, vgl. 337, 1 aus Alexander Polyhistor, Sextus, Moderatus, Eudorus, den plutarchischen Placita, dem angeblichen Archytas u. a. angeführt ist; ferner Hippolyt. Refut. Haer. I, 2. S. 10 Dunck. ebd. VI, 23. S. 260 (angeblich nach Pythagoras und Zaratas; in beiden Stellen wird die Einheit die männliche, die Zweiheit die weibliche Zahl genannt, wie diess schon von Xenokrates geschehen war, s. Bd. II, a, 866, 1). Ps. Plut. v. Hom. 145.

2) Ps. Plut. a. a. O. Moderatus s. vorl. Anm.

3) So weit sich nämlich diese Metaphysik auch von dem stoischen Materialismus entfernt, so theilt sie doch mit der stoischen Lehre den Zug, dass der letzte Grund alles Seins nur Einer, und die zwei bei Plato und Aristoteles gleich ursprünglichen Principien, Form und Stoff, erst etwas abgeleitetes sein sollen.

4) So der Pythagoreer des Alexander und des Sextus, Eudorus, die Placita, Hippolytus (Orig. Philos.), Brontinus u. a.; vgl. S. 88, 2, Bd. I, 331—335. Ebenso Nikomachus b. Phot. Cod. 187, S. 143, a, 24 (die Monas sei der νοῦς, εἶτα καὶ ἀρσενόθηλυς καὶ θεὸς καὶ ὕλη δέ πως). Ders. Theol. Arithm. S. 6. Dagegen bestreitet Numenius b. Chalcid. in Tim. c. 293 diese Auffassung der pythagoreischen Lehre als ein Missverständniss. Die Gleichstellung des Einen mit der Gottheit findet sich zuerst bei Plato und seinen Schülern; vgl. Bd. II, a, 596, 1. 597, 1. 866, 1.

5) Auch hierüber wurden schon Bd. I, 331, 4. 335, 1 die näheren Nachweisungen gegeben, es ist dort aber auch gezeigt, dass die Neupytha-

heit, nach dem Vorgang des Aristoteles und des platonischen Timäus, als die bewegende Ursache dar, welche die Form und den Stoff zusammenführe [1]), den Weltbildner, welcher die Idee mit der Erscheinung verknüpfte [2]); oder sie unterscheiden auch, mit den Stoikern, Gott und die Materie einfach als das Wirkende und das Leidende [3]). Die Einheit der höchsten Ursache ist

goreer in dieser Beziehung nicht einig waren, indem bei den einen die Monas, bei den andern das *ἓν* der höhere Begriff war. Auf eine ähnliche Unterscheidung führt es, wenn nach Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 44 das *πρωτόγονον ἓν* als vollkommenes Abbild der höchsten Schönheit von dem Weltschöpfer zuerst hervorgebracht wurde.

1) So der angebliche Archytas *π. ἀρχῶν* b. Stob. Ekl. I, 710 f.; vgl. Bd. I, 333, 2. Nachdem hier von den zwei *ἀρχαὶ*, der *ἀγαθοποὶος* und *κακοποιὸς*, der Form (*μορφώ*) und Materie (*ὕλα, ὠσία, ἐστὼ*) gesprochen ist, fährt der Verfasser fort: da weder die Materie von sich aus an der Form theilhaben, noch diese sich jener mittheilen könne, so müsse es eine dritte Ursache geben, welche den Stoff gegen die Form bewege, *ταύταν δὲ τὰν πρώταν τᾷ δυνάμι καὶ καθυπερτάταν εἶμεν τᾶν ἀλλᾶν· ὀνομάζεσθαι δ᾽ αὐτὰν ποθάκει θεόν· ὥστε τρεῖς ἀρχὰς εἶμεν ἤδη, τόν τε θεὸν καὶ τὰν ἐστὼ τῶν πραγμάτων καὶ τὰν μορφάν.*

2) Tim. Locr. De an. m. Anf., wo zuerst die Idee, Materie und sinnliche Erscheinung unterschieden werden, und dann S. 94, B geschlossen wird: *πρὶν ὦν ὠρανὸν γενέσθαι λόγῳ* (hierüber S. 132, 1) *ἤστην ἰδέα τε καὶ ὕλα καὶ ὁ θεὸς δαμιουργὸς τῶ βελτίονος.* Vgl. ebd. 97, E.

3) Diess geschieht bei Ocellus De Univ. 2, 1, wenn er die *γένεσις* und die *αἰτία γενέσεως* unterscheidet, jener die Veränderung, dieser das unveränderliche Beharren als Merkmal zuweist, und daraus schliesst: *ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστι, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τό τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι.* Aehnlich in der Stelle der archyteischen Schrift über die Kategorieen, welche Simpl. Categ. 84, *β* anführt: *τὸ μὲν ἐντὶ ποιέον, τὸ δὲ πάσχον· οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς ποιέον μὲν ὁ θεὸς, πάσχον δὲ ἁ ὕλα, καὶ ποιέον δὲ καὶ πάσχον τὰ στοιχεῖα.* (Die stoische Parallele dazu 1. Abth. 131, 4.) Doch treffen wir hier neben dem Wirkenden und Leidenden auch die Form und den Stoff; Cat. 23, *γ* f. führt Simpl. aus derselben Schrift an: *τᾶς τε γὰρ ὠσίας ἐντὶ διαφοραὶ τρεῖς· ἁ μὲν γὰρ ἐν ὕλᾳ, ἁ δὲ μορφὰ, ἁ δὲ συναμφότερον ἐκ τούτων* (vgl. Simpl. Phys. 51, b, o.: Archytas theile die Substanz in die *ὕλη*, das *εἶδος* und das *σύνθετον*). Beides wird dann, wie in der Schrift *π. ἀρχῶν* (vorl. Anm.), in der Art verbunden, dass zu Form und Stoff, den zwei natürlichen Ursachen, die Gottheit als bewegende hinzutritt; Simpl. Cat. 20, *α*: *Ἀρχύτας τὴν πᾶσαν οὐσίαν φυσικήν τε καὶ αἰσθητικὴν* [— *τὴν*] *καὶ κινητικὴν ἀποκαλεῖ· φυσικὴν μὲν τὴν κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος λέγων, αἰσθητὴν δὲ τὴν σύνθετον, κινητικὴν δὲ τὴν νοερὰν καὶ ἀσώματον,*

allgemeine selbstverständliche Voraussetzung[1]); doch hindert diess unsere Pythagoreer so wenig, als andere, zugleich auch von den Göttern als einer Mehrzahl zu sprechen[2]), und der strengere Monotheismus, welcher sich weigert, neben dem höchsten Gott weitere Götterwesen anzuerkennen, wird sogar ausdrücklich zurückgewiesen, indem neben dem Einen unsichtbaren Gott in den Gestirnen sichtbare Götter anerkannt werden, die in seinem Dienst stehen[3]). Ihrer Natur nach ist die Gottheit ein rein geistiges, | durchaus gutes und seliges Wesen[4]); was ihr Ver-

ὡς αἰτίαν οὖσαν κινήσεως τῆς κατὰ ζωὴν εἰδοποιουμένης. Auch bei Alexander Polyhistor (Diog. VIII, 24), Sext. Math. X, 277. Plut. plac. I, 3, 15 (Bd. I, 331, 1. 3. 332, 3) wird die Monas als die wirkende Ursache, die Dyas als der leidende Stoff dargestellt; nur dass hier die Zweiheit ebenso aus der uranfänglichen Einheit hergeleitet wird, wie in der stoischen Lehre der Gegensatz des Wirkenden und Leidenden aus dem göttlichen Urwesen sich erst entwickelt.

1) Z. B. bei Stob. Ekl. 1, 340 (aus Ocellus). Ebd. 420 f. (der angebliche Philolaus). Ebd. 428 f. Floril. 1, 76. S. 33 Mein. 48, 61 g. E. 63, Anf. (der König ein Ebenbild des *πρῶτος θεός*). 64, S. 266 m. 268 o. 65, S. 269 m. 103, 27, Anf. u. a. Vgl. auch folg. Anm., S. 118, 1 und Th. I, 332, 3. 333, 1. Dagegen sind die Verse bei Justin De Monarch. c. 2, S. 105, C sicher jüdischen Ursprungs; eher kann das Fragment bei Clemens Strom. V, 611, C und das philolaische bei Philo m. opif. 23, A, falls das letztere nicht ächt ist, von einem griechischen Neupythagoreer herrühren.

2) So in den Bruchstücken bei Stob. Floril. 1, 67, S. 24 o. Mein. 43, 134 (wo S. 138 m. die *θεοὶ* und *δαίμονες*, S. 139 u. der *Ζεὺς νόμιος*). 48, 61 g. E. 74, 61 g. E. 103, 26. S. 7 u. Ebd. 27, S. 10 f.

3) Stob. Ekl. I, 94 sagt der angebliche Onatas: seiner Ansicht nach gebe es nicht blos Einen Gott, *ἀλλ' εἷς μὲν ὁ μέγιστος καὶ καθυπέρτερος καὶ ὁ κρατέων τοῦ παντός οὗτος δέ κα εἴη θεὸς ὁ περιέχων τὸν σύμπαντα κόσμον, τοὶ δ' ἄλλοι θεοὶ οἵ θέοντές ἐντι κατ' οὐρανόν* u. s. w. Die aber, welche behaupten, dass es nur Einen Gott gebe, nicht viele, verkennen den höchsten Vorzug der göttlichen Erhabenheit, welcher in der Herrschaft über Wesen gleicher Art bestehe. Aehnlich redet Apollonius von Tyana, in dem allem Anscheine nach ächten Bruchstück bei Eus. pr. ev. IV, 13, 1 (Demonstr. ev. III, 3) von dem *θεῷ, ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἑνί τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον*, Ocellus De univ. 2, 2 sagt, die Welt auf und über dem Monde *θεῶν κατέχει γένος*, und Tim. Locr. 96, C nennt die Welt und die Gestirne sichtbare Götter. Die Gestirne sind uns als Götter auch schon S. 89 bei dem Pythagoreer Alexander's vorgekommen, wie ja diese Ansicht der damaligen und der früheren Philosophie geläufig war.

4) Mit besonderem Nachdruck wird diess von Onatas a. a. O. hervor-

hältniss zum Endlichen betrifft, so kreuzen sich in den neupythagoreischen Aeusserungen darüber die zwei Principien, welche überhaupt in der damaligen Philosophie miteinander im Streit lagen, das platonisch-aristotelische der Transcendenz, und das stoische der Immanenz. Einerseits wird Gott als getrennt von der Welt beschrieben, als ein Wesen, welches durch die Berührung mit dem Körperlichen befleckt würde[1]; er wird die Ursache vor der Ursache genannt, es wird von ihm gesagt, dass er seiner Würde und seiner Natur nach über alles Denken und Sein erhaben, dass er nicht Vernunft, sondern höher als die Vernunft sei[2]. Andererseits aber identificirt nicht blos der Pythagoreer Alexander's die Gottheit in stoischer Weise mit der Wärme, welche von der Sonne aus die Welt durchströmt[3], sondern auch bei Sextus[4] wird sie stoisch als alldurchdringendes Pneuma gefasst, und ein Fragment, welches Pythagoras beigelegt wird, bezeichnet sie, unter ausdrücklichem | Widerspruch gegen ihre Ausserweltlichkeit, als die alles durchdringende und beseelende Kraft[5]. Auch das klingt an den Stoicismus an, wenn Niko-

gehoben: *αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεός ἐντι νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἁγεμονικὸν τῶ σύμπαντος κόσμω· ταὶ δυνάμιες δ' αὐτῶ αἰσθηταὶ τά τ' ἔργα;* er bedarf (S. 98) keines andern, er besteht daher nicht aus Seele und Leib, sondern ist ganz Seele, wie ja auch die Reinheit seines Seelenwesens durch die Verbindung mit einem Leibe nur leiden könnte. Von demselben Gesichtspunkt geht Apollonius aus, wenn er a. a. O. (seine Worte werden S. 144, 1 mitgetheilt werden) sagt, die beste Gottesverehrung sei die geistige; dem höchsten Gott solle man weder opfern, noch ihn überhaupt mit etwas sinnlichem in Verbindung bringen, denn es gebe kein Naturerzeugniss, dem nicht irgend eine Befleckung anhafte. Weiter vgl. m. Ps.-Archytas b. Stob. Ekl. I, 716: die Gottheit müsse nicht blos *νοῦς* sein, *ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον.* Ebd. II, 66. Flor. 85, 17, S. 143. Ebd. 103, 26, S. 7. 103, 27, Anf. Tim. Locr. 96, C. Plut. Numa c. 8.

1) Apollonius; vgl. die zwei letzten Anmm.

2) M. vgl. was Bd. I, 334, 1 aus Archytas und Brotinus, vorl. Anm. aus Archytas angeführt ist.

3) S. o. S. 89.

4) Math. IX, 127; s. Bd. I, 385, 3.

5) Bei Justin. Cohort. 19. Das Bruchstück lautet hier: *ὁ μὲν θεὸς εἷς, αὐτὸς δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τᾶς διακοσμήσιος, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ [αὐτᾷ] ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπισκοπῶν πάσας τὰς γενέσιάς ἐστι, κρᾶσις ἐὼν τῶν ὅλων αἰώνων καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων, ἀρχὰ πάντων, ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατὴρ, νοῦς καὶ ψύχωσις*

machus sagt, Gott trage alle Dinge im Keime in sich[1]), und wenn eine angebliche Schrift des Pythagoras die Zahlen durch die Entwicklung der in der Einheit enthaltenen Keimformen entstehen liess[2]). Denen, welche die Gottheit von der Welt trennten, bot sich die platonische Weltseele als Vermittlerin zwischen beiden[3]). Der angebliche Philolaus jedoch beschreibt die Gottheit selbst als die Seele, welche das Weltganze durchdringe und umfasse, und es durch ihre Drehung mit sich herumführe[4]); eine

τῶν ὅλων, κύκλων ἁπάντων κίνασις. Eine wenig abweichende Fassung desselben wurde aus Clemens Cohort. 47, C Bd. I, 386, 1 Schl. mitgetheilt.

1) Nach Theol. Arithm. S. 6 sagte er, Gott entspreche der Monas, *σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα*, wie die Einheit alle Zahlen potentiell in sich schliesse. Als den Samen oder den *σπερματικὸς λόγος* der Welt hatten die Stoiker die Gottheit beschrieben; vgl. 1. Abth. 149, 3. 152, 2. 141, 2. 159.

2) Bei Syrian s. u. 121, 3.

3) Ausser dem falschen Timäus (De an. m. 95, E ff.), hatten auch andere von der Weltseele gehandelt; nach Jambl. b. Stob. Ekl. I, 862 bezeichneten sie pythagoreische Schriftsteller als eine Zahl, Moderatus als *λόγους περιέχουσαν* (die sämmtlichen Zahlenverhältnisse umfassend), der angebliche Hippasus hatte sie das *κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον* genannt. Von der *ψυχὴ τοῦ παντὸς* ist auch bei Plut. plac. IV, 7, 1 die Rede. Dass Nikomachus in der *Πλατωνικὴ συναγωγὴ*, auf die er seine Leser Arithm. S. 69 u. verweist, die arithmetische Stelle des Timäus über die Bildung der Seele nicht übergieng, lässt sich gleichfalls annehmen.

4) Bei Stob. Ekl. I, 420: die Welt ist ohne Anfang und Ende, *εἰς ὑπὸ ἑνὸς τῶν συγγενέων καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθέτω κυβερνώμενος. ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω.* (Dafür setzt Meineke *ἀϊδίω*, besser Rose Arist. libr. ord. 35 *ἐξ ἀρχᾶς ἀϊδίω*, ein Ausdruck, der sich in der Bedeutung: „von aller Ewigkeit her" auch bei Nikom. Arithm. S. 3. Anatol. in den Theol. Arithm. S. 34 findet.) Es wird sodann (in den Worten, welche Bd. I, 385, 3 abgedruckt sind) weiter auseinandergesetzt, dass der unveränderliche Theil der Welt sich von der das Ganze umfassenden Seele bis zum Monde erstrecke, und dass die Seele durch ihren ununterbrochenen Umlauf die Veränderungen in der Welt bewirke; und die Welt wird, als das Erzeugniss beider, *τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, τῶ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ*, die *ἐνέργεια ἀΐδιος θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος* genannt Schon das letztere beweist, dass die ewigbewegte weltumgebende Seele dem Verfasser mit der Gottheit zusammenfällt. Als die Weltseele bezeichnet diese auch Onatas b. Stob. Ekl. I, 94 in den Worten, die ganz stoisch lauten:

Darstellung, welche theils an die platonischen Bestimmungen über die Weltseele, theils an die aristotelischen über das erste Bewegende anknüpft, aber von beiden doch wesentlich abweicht, und sich gleichfalls dem stoischen Gottesbegriff annähert. Einzelne combiniren auch die Weltseele mit dem Centralfeuer [1]), an dessen Stelle auch wohl die Sonne tritt [2]).

Für die Fassung des zweiten Princips, der Formen oder Ideen, ist neben dem platonisch-aristotelischen Vorgang die pythagoreische Zahlenlehre massgebend, die ja schon Plato und seine Schüler mit der Ideenlehre verschmolzen hatten. Mit Plato wird das Sinnliche und das Uebersinnliche unterschieden, das, was durch die Wahrnehmung, und das, was durch den Verstand erkannt wird: jenes körperlich und veränderlich, dieses unkörperlich, ewig und unveränderlich; und dieses unveränderliche und wahrhaft wirkliche wird in den Ideen, den allgemeinen Eigenschaften, den Formen, den immateriellen Ursachen gefunden, welche sich den Dingen mittheilen, und durch welche sie allein zu dem werden, was sie sind [3]). Hatte aber schon Plato in seinen späteren | Jahren die Ideen zu Zahlen gemacht [4]), so sind diese bei unsern Pythagoreern begreiflicherweise gegen jene vollends im Uebergewicht. Die Zahlen und Zahlenverhältnisse

αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεός ἐντι νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἁγεμονικὸν τῶ σύμπαντος κόσμω.

1) M. vgl. was Bd. I, 385, 1. 3 g. E. aus Stob. I, 453. Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 505, a, 32 angeführt ist.

2) So ausser dem Pythagoreer Alexander's (s. o. S. 89) auch der Schriftsteller, aus dem Hippolyt. Refut. Haer. VI, 28 als *Πυθαγόρειος λόγος* anführt: δημιουργὸν εἶναι τῶν γενομένων πάντων τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν ἥλιον (so heisst die Sonne, weil sie, wie im folgenden ausgeführt ist, die Eintheilung der Zeit in Jahre, Monate, Tage u. s. w. hervorbringt), καὶ ἐστηρίχθαι τοῦτον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ καθάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχήν. πῦρ γάρ (fügt Hipp. in direkter Rede, aber doch wohl noch nach seiner Quelle bei) ἐστιν ἥλιος, ὡς ψυχή, σῶμα δὲ γῆ.

3) Nikom. Arithm. I, 1 f. S. 3 f. mit Beziehung auf Plato Tim. 27, D. Der angebliche Archytas und Brontinus b. Stob. Ekl. I, 722. Jambl. π. κοιν. μαθ. ἐπιστ. in Villoison's Anecd. II, 198 f. (nach Plato Rep. VI, 509, D ff.) Simpl. Categ. 95, ε und oben S. 115, 1. 3. Stob. Ekl. I, 336. Hippol. Refut. haeres. VI, 24. Tim. Locr. 93, A ff. 97, D.

4) Vgl. Bd. II, a, 568 ff.; über die platonische Schule ebd. 855. 866 f. 884.

sind es, wie sie versichern, durch welche allein die Gegensätze in der Welt verbunden, die Form mit dem Stoffe verknüpft, die Materie geordnet und geformt wurde [1]). Die Zahl ist das Urbild der Welt, der ursprüngliche Gedanke der Gottheit, der Beherrscher der Formen und Ideen, das Werkzeug der Weltbildung, der Grund aller Dinge [2]). Die Kraft und Bedeutung der Zahlen zu preisen, werden sie nicht müde [3]). Aber doch können die Zahlen hier nicht in derselben Weise, wie die platonischen Ideen und die aristotelischen Formen, als etwas fürsichbestehendes, substantielles behandelt werden, welches der weltbildenden göttlichen Thätigkeit vorangieng, so dass diese nur die Verbindung des Stoffs mit den Formen bewirkte, oder die Dinge jenen ewigen Mustern nachbildete, wie der Weltschöpfer des platonischen Timäus. Wiewohl vielmehr diese Lehrweise in der neupythagoreischen Schule auch vorkommt [4]), so war doch im ganzen der vom Stoicismus so nachdrücklich vertretene Grundsatz, dass die letzte Ursache nur Eine sein könne, in ihr zu mächtig, als dass sie sich bei diesem Nebeneinander der Gottheit und der urbildlichen Formen beruhigen konnte; und wenn einmal diese den Zahlen, die Gottheit aber dem Eins oder der Monas gleichgesetzt wurde, so lag es auch zu nahe, die Ideen ebenso aus der Gottheit abzuleiten, wie alle Zahlen aus der Einheit als ihrer gemeinsamen Wurzel abgeleitet wurden [5]). So werden sie denn jetzt aus den | selbständigen Wesenheiten, wofür sie Plato gegolten hatten, zu Gedanken der Gottheit. Alle Dinge

1) Archytas Stob. Ekl. I, 714. Anatolius in den Theol. Arithm. S. 34 f. unter Berufung auf Pythagoreer.

2) M. s. hierüber, was Bd. I, 317, 4 angeführt ist, und sogleich noch weiter angeführt werden wird; neupythagoreisch ist wohl auch der Vers bei Simpl. Phys. 104, b, o: *κέκλυθι κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.* Vgl. Syrian, unten S. 121, 3.

3) Proben davon werden sofort gegeben werden.

4) S. ob. 115, 1. 2.

5) M. vgl. die Angaben des Eudorus b. Simpl. Phys. 39, a (Bd. I, 331, 4) über die Lehre der Pythagoreer von dem Einen oder dem *ὑπεράνω θεὸς* als dem letzten Grund aller Dinge, und die weiteren Nachweisungen a. a. O. und oben S. 114 f.; auch die Verse b. Prokl. in Tim. 269, B (S. 657 Schn.; Mullach Fragm. I, 200) über den Hervorgang der Zahlen aus der Einheit, und unten 121, 3.

in der Welt, sagt Nikomachus[1]), sind von der Vorsehung und der weltbildenden Vernunft nach Zahlen geordnet; denn das Princip und das Vorbild[2]) der Dinge ist die Zahl, welche ihnen im Denken des Weltschöpfers vorangeht, durchaus immateriell und nur durch's Denken zu erfassen, aber doch das wahrhafte und ewige Wesen, dem alles als seinem künstlerischen Muster nachgebildet ist. Auch Pythagoras selbst sollte von dem vorweltlichen Sein der Zahlen im göttlichen Denken gesprochen haben[3]); und die gleiche Annahme theilten ohne Zweifel alle die, welche entweder Gott allein, oder Gott und die Materie für die einzigen ursprünglichen Principien hielten[4]), wie sie uns denn auch bei Platonikern jener Zeit[5]) begegnet. Sind aber die Zahlen oder Ideen Gedanken der Gottheit, so können sie nicht zugleich das Wesen der sinnlichen Dinge selbst sein, und es wird desshalb der Meinung ausdrücklich widersprochen, als ob Pythagoras alles aus Zahlen b e s t e h e n lasse, da diese doch vielmehr nur die Musterbilder der Dinge seien[6]). An diese Auffassung der Zahlen- und Ideenlehre schloss sich dann in der Folge Plotin an, wenn er unter dem Widerspruch anderer Platoniker die Ideenwelt | in den göttlichen Verstand selbst verlegte,

1) Arithm. Introd. I, 6, S. 8. Aehnlich c. 4, S. 7: von den vier mathematischen Wissenschaften sei die Arithmetik die erste, *οὐ μόνον ὅτι ἔφαμεν αὐτὴν ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου θεοῦ διανοίᾳ προϋποστῆναι τῶν ἄλλων ὡσανεὶ λόγον τινὰ κοσμικὸν ἢ παραδειγματικόν* u. s. w.

2) *Προχάραγμα* oder (c. 4) *προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον.*

3) Syrian Schol. in Ar. 912, b, 4: Pythagoras selbst rede in zweierlei Weise von den Zahlen; *ὅταν μὲν γὰρ ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων εἶναι φῇ τὸν ἀριθμὸν, τὸν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς αὐτογόνως καὶ ἀκινήτως προεληλυθότα καὶ τὸν ἐν ἑαυτῷ ἱδρυμένον καὶ ἐν εἴδεσι παντοίοις ἀφωρισμένον παραδίδωσιν· ὅταν δὲ τὸ π ρ ὸ π ά ν τ ω ν ὑ π ο σ τ ὰ ν ἐ ν θ ε ί ῳ ν ῷ, ἀφ' οὗ καὶ ἐξ οὗ πάντα συντέτακται καὶ μένει τάξιν ἄλυτον διηρθρωμένα*, (diese beiden Definitionen hatte nach S. 912, a, 32 schon Jamblich aus Pythagoras angeführt) *τὸν παραδειγματικὸν καὶ ποιητήν τε καὶ πατέρα θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ τῶν θνητῶν πάντων ἀριθμὸν ἀνυμνεῖ.* Vgl. Dens. ebd. 902, a, 24. Jambl. in Nicom. Arithm. 11.

4) Vgl. S. 114 f.

5) Wie Albinus; s. 1. Abth. 813.

6) S. Bd. I, 317, 4.

während sie Plato nur als den Gegenstand seiner Anschauung dargestellt hatte [1]).

Indem nun so die Zahlen als das Mittelglied zwischen Gott und der Welt, der schöpferischen Ursache und ihren Wirkungen, als das Urbild und zugleich als das Werkzeug der Weltbildung betrachtet wurden, gewann die Zahlenlehre für unsere Philosophen den höchsten Werth; nur handelt es sich für sie bei derselben weit weniger um ihre mathematischen Eigenschaften, als um ihre höhere, theologische, metaphysische und naturphilosophische Bedeutung. Auch die ersteren wollten sie zwar nicht ausser Acht lassen: sie betrachten das mathematische Wissen als eine so unerlässliche Vorbedingung der Philosophie, dass Aussenstehende sich beschweren, man finde keinen Zutritt zu ihrer Weisheit, wenn man nicht in Arithmetik und Geometrie, Astronomie und Musik zu Hause sei [2]). Wie eingehend und erfolgreich sie sich damit beschäftigten, sehen wir namentlich aus den zwei noch vorhandenen, in ihrer Art ganz tüchtigen Werken des Nikomachus, der Arithmetik und der Harmonik [3]). Aber andere Ausführungen desselben Philosophen zeigen uns, und zahlreiche sonstige Nachrichten bestätigen es, wie viel wichtiger doch ihm und seiner Schule jene mystische Zahlenspielerei war, welche von diesen Männern mit dem feierlichsten Ernste, aber auch mit der äussersten Willkür getrieben wurde. In seiner arithmetischen Theologie hatte Nikomachus die Zahlen von Eins bis Zehen besprochen, um ihre tiefere Bedeutung und göttliche Natur nach-

1) Porphyr erzählt im Leben Plotin's c. 18, er selbst habe noch als Schüler des Platonikers Longinus gegen Plotin geschrieben, um zu beweisen, *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, er habe sich aber nach einigem Schriftenwechsel mit Amelius für Plotin's Lehre gewinnen lassen, worüber er von Longin angegriffen wurde. Näheres später.

2) So Justin Dial. c. Tryph. c. 2, S. 219, B, dessen Pythagoreer allerdings, wie die damaligen Pythagoreer überhaupt, mehr noch Platoniker ist, wenn er fragt: *ἦ δοκεῖς κατόψεσθαί τι τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντελούντων, εἰ μὴ ταῦτα πρῶτον διδαχθείης, ἃ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν περισπάσει καὶ τοῖς νοητοῖς αὐτὴν παρασκευάσει χρησίμην, ὥστε αὐτὸ κατιδεῖν τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθόν;* Aehnliche Klagen später, mit Beziehung auf Nikomachus' *Θεολογούμενα Ἀριθμητικά*, bei Phot. Cod. 187, S. 143, a.

3) Vgl. über sie S. 108, 5.

zuweisen, um sie, wie Photius sagt, als Götter und Göttinnen darzustellen, und er hatte hiebei von allen den Gewaltsamkeiten | und Künsteleien, an welche man in dieser wunderlichen Spekulation längst gewöhnt war, den reichlichsten Gebrauch gemacht [1]). Die Einzahl ist dieser und den verwandten Darstellungen zufolge die Gottheit, die Vernunft, die Form der Formen, das Gute, der *λόγος σπερματικὸς*, das Mass, die Harmonie, die Glückseligkeit u. s. w.; sie heisst Apollo [2]), Helios, Atlas u. s. f.; sie kann aber auch in gewissem Sinn, sofern alles aus der Einheit wird, als die Materie, die Finsterniss, das Chaos, der Tartarus, die Styx u. dgl. bezeichnet werden, und wegen dieser Doppelbedeutung wird sie geradungerade und mannweiblich genannt [3]). Die Zweiheit ist das Princip der Ungleichheit, des Gegensatzes, des Wechsels, des Zuviel und Zuwenig, andererseits freilich auch wieder, wie gesagt wird, die Gleiche, weil zweimal zwei so viel ist, als zwei und zwei; sie ist die Materie, die Natur, der Grund aller Vielheit und Theilung; sie führt den Namen der Göttermutter, der Isis, der Artemis, der Demeter, der Aphrodite; sie ist die Quelle alles Einklangs der Töne [4]), und insofern die Harmonie und unter den Musen die Erato; sie wird unter den vier Grundtugenden der Tapferkeit verglichen, die Kühnheit und der Trieb genannt, weil sie ein Aussichherausgehen und Fortstreben bezeichne; sie heisst die Meinung, weil in der Meinung dem

1) Wir sind über diese Schrift, wie schon S. 108, 5 bemerkt ist, theils durch Phot. Cod. 187, theils durch unsere *Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς* näher unterrichtet. Nach dem ersteren (S. 142) handelte Nik. darin von den 10 ersten Zahlen, aber nicht, wie in seiner Arithmetik, *ὅσα τοῖς ἀριθμοῖς φύσει πρόςεστι καὶ θεωρίας ἔχεται σπουδαίας διεξιὼν, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα διανοίας οὐ καθαρευούσης βλάβης ἀναπλάσματα, καὶ οὐχὶ πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν τοὺς λογισμοὺς ἰθυνούσης, τὰ δὲ πράγματα πρὸς τὰς ἰδίας φαντασίας μεταμείβειν φιλονεικούσης . . . περικόπτων περιτιθεὶς ἀμείβων διασπῶν ποτὲ μὲν τὰ πράγματα ποτὲ δὲ τοὺς φίλους ἀριθμοὺς καὶ θεούς* u. s. w.

2) Vom privativen *α* und *πολὺς*, vgl. 1. Abth. 329, 2.

3) Phot. a. a. O. 143, a, 22 ff. Theol. Arithm. c. 1, S. 6 f. Theo Math. II, 40. Moderatus b. Stob. Ekl. I, 20 f. Butherus ebd. 12 f. (*τὸ ἓν οὐσία καὶ φύσις καὶ νοῦς καὶ πλήρωμα*). Weiteres oben S. 88. 112 f. Bd. I, 330 ff. 362, 2.

4) Zunächst ohne Zweifel, weil der *διπλάσιος λόγος* 1 : 2 das Verhältniss der Oktave (*ἁρμονία*) ist.

Wahren ein zweites und entgegengesetztes, das Falsche, zur Seite trete [1]). Die Drei ist die erste wirkliche | Zahl, die erste, welche Anfang, Mitte und Ende hat, daher die Zahl der Vollkommenheit und Vollendung [2]); sie zeichnet sich vor allen andern Zahlen dadurch aus, dass sie allein der Summe der ihr vorangehenden gleich ist; von ihrer Anwendung bei Gebeten und Opfern, von ihrer Bedeutung für die Raumlehre, die Musik, die Astronomie, selbst die Ethik, weiss Nikomachus viel zu sagen; auch sie wird mit allen möglichen Götternamen in der buntesten Zusammenstellung geschmückt [3]). Die Vierzahl war, als die potentielle Dekas, schon von den alten Pythagoreern auf's höchste gefeiert worden; die späteren führen diese Lobpreisung noch weiter aus, indem sie natürlich auch hier Analogieen aus allen Gebieten der Wirklichkeit und der Mythologie herbeiziehen [4]), und das gleiche gilt von der Dekas [5]). Wer nach weiteren Proben dieser seltsamen Weisheit begierig ist, findet solche reichlich in den Schriften und Ueberlieferungen aus der neupythagoreischen Schule [6]). |

1) Phot. 143, a, 39 ff. Theol. Arithm. c. 2, S. 9 ff. Theo c. 41 und die weiteren so eben angegebenen Stellen.

2) *καὶ ἡ ἀρετὴ δὲ πᾶσα ταύτης ἐξῆπται καὶ ἐκ ταύτης πρόεισιν*, heisst es bei Photius.

3) Phot. 143, b, 19 ff. Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 16 f.

4) Phot. 144, a, 4: *ἡ δὲ τετρὰς πάλιν αὐτοῖς θαῦμα μέγιστον, ἄλλη θεὸς πολύθεος, μᾶλλον δὲ πάνθεος* u. s. f. Weiter vgl. m. Theol. Arithm. c. 4, S. 18 ff., die sich S. 19 auch ausdrücklich auf ein Bruchstück des Pythagoras und ein möglicherweise ächtes des Klinias berufen. Theo II, 38. 43. Bd. I, 368. Aecht pythagoreisch ist auch, was Theol. Arithm. S. 24 aus Anatolius angeführt ist: die Tetras heisse *δικαιοσύνη*, weil im Quadrat von vier die Zahl der Fläche der des Umfangs gleich sei (vgl. 1. Abth. 387, 1). Ueber jene Benennung s. m. Bd. I, 360, 3.

5) Photius, der sie S. 144, 5 ff. bespricht, sagt von ihr gleichfalls: *ἡ μέντοι δεκὰς αὕτη ἐστὶν αὐτοῖς τὸ πᾶν, θεὸς ὑπέρθεος καὶ θεὸς θεῶν, ὅτι δέκα χειρῶν καὶ δέκα ποδῶν δάκτυλοι, καὶ δέκα κατηγορίαι* u. s. w. Weiteres Theol. Arithm. c. 10, S. 59 f. Theo II, 39. 49. Simpl. Categ. 16, ζ (aus Ps.-Archytas).

6) M. vgl. ausser Photius und den Theol. Arithm. Theo II, 44 ff. und die übrigen Bd. I, 360 ff. angeführten Schriftsteller (denen ich hier nur noch Asklep. Schol. in Arist. 559, b, 9 ff. beifügen will). Besonders ausführlich hatte Nikomachus von der Sieben- und der Fünfzahl gehandelt (Phot. 145, 24 ff.); über die erstere theilen die Theol. Arithm. S. 43 ff. eine Ausführung aus seiner gleichnamigen Schrift mit, welche sich vielleicht bis S. 51, Anf.

Als eine Zahl, oder als den Inbegriff aller Zahlenverhältnisse, hatten pythagoreische Schriftsteller auch die Weltseele bezeichnet; und in der Schrift des Lokrers Timäus machte ein solcher den Versuch, mit andern platonischen Lehren die mathematische Construction der Weltseele als ursprüngliches Eigenthum seiner eigenen Schule darzustellen [1]. Diese Darstellung hält sich aber durchaus an Plato, und zeigt kaum irgend etwas eigenthümliches [2]. Andere machten, wie schon früher bemerkt wurde, die Gottheit selbst unmittelbar zur Weltseele.

Von Plato haben unsere Pythagoreer auch ihren Begriff der Materie entlehnt; Plato's eigentliche Absicht allerdings, die Erscheinung des Körperlichen ohne die Voraussetzung eines körperlichen Urstoffs zu erklären, wird von ihnen so wenig, als von seinen übrigen Erklärern in der damaligen Zeit, verstanden, und die aristotelische und stoische Auffassung der Materie mit der platonischen verknüpft. Alles Werden setzt, wie Ocellus ausführt [3], ein greifbares körperliches Substrat voraus, welches von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge, die aus ihm werden sollen, noch keine besitzt, ebendesshalb aber alle in sich aufzunehmen fähig ist, alles der Möglichkeit nach in sich trägt; und in demselben Sinn sprechen auch andere Schriftsteller der Schule von der Materie. Ihrer Natur nach einem unablässigen Wechsel unterworfen und in's unendliche theilbar, war sie, wie gesagt wird, von aller Ewigkeit her in beständiger ungeordneter Bewegung und Veränderung, bis durch die göttliche Schöpferthätigkeit die an sich selbst unbewegten und unveränderlichen

erstreckt. Wie weit der pythagoreische Tiefsinn in seinen kindischen Spielereien gieng, zeigt u. a. die Bemerkung (Phot. 144, 14. Theol. Ar. S. 44), welche sich Nikomachus von dem angeblichen Prorus angeeignet hat: *ἑπτὰς* bedeute eigentlich *σεπτὰς*, von *σέβεσθαι*, und das verlorene Σ komme auch wieder zum Vorschein, wenn man rasch zähle: *ἓξ ἑπτά*. Auch die Zahl 35, das Produkt von 5 und 7, hat eine besondere Bedeutung, die Plut. an. procr. c. 12. S. 1017. Theol. Ar. S. 48 auseinandersetzen.

1) Vgl. S. 118, 3.

2) Doch mag ihre Erklärung der Elemente der Weltseele (worüber Bd. II, a, 650 f.) angeführt werden. Unter der *οὐσία ἀμέριστος* versteht sie nämlich (S. 95, E) die Form, unter der *μεριστὴ* den Stoff, unter dem *ταὐτὸν* und *θάτερον* zwei bewegende Kräfte.

3) De Univ. 2, 3.

Formen mit ihr verbunden und dadurch Dinge mit bestimmten Eigenschaften hervorgebracht wurden. Nur diese Formen sind ein wahrhaft wirkliches; die Dinge dagegen, welche ihnen nachgebildet sind und | nach ihnen genannt werden, sind diess nicht, weil sie keinen Augenblick unverändert bleiben, vielmehr ihrem Stoffe nach in einem fortwährenden Flusse begriffen sind [1]). Es sind diess, wie man sieht, ganz und gar Plato's Bestimmungen, so wie diese damals allgemein aufgefasst wurden.

Alles zusammengenommen finden wir in der neupythagoreischen Schule vier Principien: die Gottheit, die Ideen oder Zahlen, die Weltseele und die Materie. Diese selbst führen die meisten auf zwei zurück: die Einheit, welche Gott, und die Zweiheit, welche der Materie gleichgesetzt wird; und indem sie nun wieder die Zweiheit aus der Einheit hervorgehen lassen, gelangen sie allerdings schliesslich zu Einem letzten Grund alles Seins. Dass sie jedoch nicht blos die Entstehung der Zweiheit aus der Einheit, sondern auch die Entstehung der Materie aus dem Geiste schon näher zu erklären versuchten, und schon in ähnlicher Weise, wie später Plotin, eine vom höchsten zum tiefsten herabsteigende stetige Entwicklung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit annahmen, ist ebenso unerweislich als unwahrscheinlich [2]).

1) Nikom. Arithm. Introd. c. 1 f. S. 3 f. Tim. Locr. 93, A—94, C. Plut. plac. I, 9, 2. 16, 1. (Stob. Ekl. I, 318. 348). Theol. Arithm. 34 f.

2) Vacherot Histoire de l' école d' Alexandrie I, 309 glaubt diese Ansicht bei Moderatus zu finden. *Ce philosophe*, sagt er, *comptait avec la matière trois principes des choses, la première unité supérieure à l' être et à toute essence, la seconde unité qui est le véritable être, l' intelligible, les idées, la troisième unité qui est l' âme, et, comme telle, participe de l' unité et des idées. Quant à la matière, Modératus essayait de la rattacher au principe divin. Dieu, selon lui, aurait séparé la quantité, en s' en retirant et en la privant des formes et des idées dont il est type suprème. Cette quantité . . différente dela quantité idéale et primitive qui subsiste en Dieu, était la matière proprement dite.* Für diese Darstellung beruft sich V. auf die Stelle des Simplicius Phys. f. 50, b, u.: *ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν* (die Bestimmung der Materie als eigenschaftsloser Substanz) *ἐοίκασιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δὲ ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδερᾶτος ἱστορεῖ· οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται· τὸ δὲ δεύτερον ἕν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητὸν, τὰ εἴδη φησὶν εἶναι. τὸ*

4. Fortsetzung. Logische, naturphilosophische und anthropologische Lehren.

In der weiteren Ausführung des neupythagoreischen Standpunkts können wir die theoretische und die praktische Seite ihrer

δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ ψυχικὸν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν· τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν, τὴν τῶν αἰσθητῶν οὖσαν, μηδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ᾽ ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμῆσθαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος (der intelligibeln Materie) οὔσης σκίασμα, καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πυρφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδεράτου παραθέμενος γέγραφεν· ὅτι βουληθεὶς ὁ ἑνιαῖος λόγος, ὥς πού φησιν ὁ Πλάτων, (Tim. 30, A) τὴν γένεσιν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἐχώρησε τὴν ποσότητα, πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. Vacherot bezieht nämlich in dem ersten von den zwei Sätzen, welche hier gesperrt gedruckt sind, und welche er als Belege für sich anführt, das *οὗτος* auf *Μοδεράτος*, und in dem zweiten derselben sieht er Worte eben dieses Schriftstellers. Allein jenes *οὗτος* kann nur auf *Πλάτων* gehen. Denn die mit *οὗτος γὰρ* beginnende und bis zu den Worten *ἀπὸ τούτου* (nicht blos bis *τῶν εἰδῶν*) sich erstreckende Auseinandersetzung soll doch eine vorangehende Aussage begründen, und diese Aussage müsste, wenn wir das *οὗτος* auf *Μοδεράτος* beziehen, in dem *Μοδ. ἱστορεῖ* liegen; dass aber Moderatus von Plato und den Pythagoreern das vorher berichtete erzählt habe, würde durch die Worte *οὗτος γὰρ — ἀπό τούτου* auch dann nicht bewiesen, wenn mit diesem *οὗτος* Moderatus gemeint wäre; geht es dagegen auf Plato, so wird durch dieselben die Behauptung, dass Plato die angegebene Ansicht von der Materie gehabt habe, näher begründet. Ebensowenig können die Worte: *ὅτι βουληθεὶς* u. s. w. Moderatus, sie können vielmehr nur Porphyr angehören. Denn um sie jenem zuzuweisen, müsste man den Satz: *καὶ ταῦτα — γέγραφεν* erklären: „und auch diese Worte des Moderatus beifügend, schreibt Porphyrius.“ Was wäre das aber für eine unnatürliche Ausdrucksweise, statt des einfachen *παρατίθησι* zu sagen: *παραθέμενος* (wofür ohnedem in diesem Fall das Präsens *παρατιθέμενος* stehen müsste) *γέγραφεν*! Es wird daher vielmehr zu übersetzen sein: „Und auch dieses schreibt Porphyr im zweiten Buch von der Materie, nachdem er die Aussage des Moderatus beigefügt hat.“ Nun weist allerdings der letztere Beisatz darauf hin, dass Porphyr im vorhergehenden etwas aus Moderatus angeführt hatte, und noch bestimmter erhellt aus den Worten: *ὡς καὶ Μοδ. ἱστορεῖ*, dass Simplicius voraussetzte, Porphyr habe das, was er über Plato sagt, (*οὗτος γὰρ — ἀπὸ τούτου*) aus Moderatus entlehnt. Aber diese Voraussetzung ist theils für uns nicht bindend, da Simpl. die Schrift des Moderatus offenbar nur aus Porphyr kennt, und daher schwerlich in der Lage war, sich über das Verhältniss der Darstellung Porphyr's zu der des Moderatus ein sicheres Urtheil

Lehre unterscheiden. In der ersteren tritt der aristotelische Einfluss noch stärker hervor, als der platonische; wie ja überhaupt alle späteren Philosophen ihre specielleren logischen und naturwissenschaftlichen Bestimmungen vorzugsweise aus Aristoteles zu schöpfen pflegten. Ein durchgreifendes Interesse für die Logik und Physik werden wir aber bei unsern Philosophen überhaupt nicht suchen dürfen; was wenigstens in dieser Beziehung von ihnen überliefert ist, beschränkt sich auf einzelne Punkte, die theilweise allerdings von allgemeinerer Bedeutung sind. Nach platonischem Vorgang werden vier Arten des Erkennens unterschieden, welche unter sich eine Stufenreihe bilden: die Vernunfterkenntniss (*νοῦς*), welche das Uebersinnliche unmittelbar ergreift, die Verstandeserkenntniss (*διάνοια*, *ἐπιστήμη*), oder das vermittelte Denken über dasselbe, die Vorstellung (*δόξα*), welche sich mittelbar, die Wahrnehmung (*αἴσθησις*), welche sich unmittelbar auf das Sinnliche bezieht, und es wird desshalb die Wahrnehmung als das Kriterium des Sinnlichen, die Vernunft als das des Uebersinnlichen (*νοητὸν*) bezeichnet [1]). In den archy-

zu bilden; theils kann auch Porphyr das, was er bei Moderatus gefunden hatte, gerade ebensogut im Sinn des neuplatonischen Systems verstanden und wiedergegeben haben, wie er und seine Schule diess in ihren Berichten über die platonische und aristotelische Lehre zu thun pflegen. Moderatus mag (vielleicht im Anschluss an den 2. platonischen Brief 312, E) ein *πρῶτον*, *δεύτερον*, *τρίτον ἕν* unterschieden, und das erste von diesen nach Rep. VI, 509, B als über die *οὐσία* erhaben bezeichnet, er mag auch (im Anschluss an Tim. 51, A) bemerkt haben, dass die Materie nicht in demselben Sinn, wie die Seele, an den Ideen theilnehme. Ob aber seine Aussage von Porphyr ohne Einmischung eigener Erläuterungen überliefert wurde, und ob nicht namentlich die Worte am Schluss: *τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης* — *ἀπὸ τούτου* ein solcher Zusatz sind, möchte ich bezweifeln. Weisen wir aber diese Worte nebst dem Satze: *ὅτι βουληθεὶς* — *καὶ εἰδῶν* Porphyr zu, so sagt Moderatus nichts, was über diejenige Darstellung der pythagoreischen Lehre (s. o. S. 120 f.) hinausgienge, nach welcher die Gottheit als die ursprüngliche Einheit die Ideen aus sich erzeugt haben sollte.

1) Archyt. b. Stob. Ekl. I, 722. Ders. ebd. 784 f. und bei Jambl. in Villoison's Anecd. II, 199 (Hartenstein Arch. Fragm. 22 ff. Mull. I, 565 f.); Brontinus bei Jambl. a. a. O. 198. Vgl. Schol. Bekk. in Plat. S. 411. Plut. plac. I, 3, 19. Alle diese Stellen sind der bekannten platonischen, Rep. VI, 509, D ff., nachgebildet, welche namentlich in der zweiten von den archyteischen Zug für Zug paraphrasirt wird; nur dass,

teischen Kategorieen hatte ferner einer von den neuen Pythagoreern die aristotelische Kategorieenlehre nicht blos in die Literatur seiner Schule übertragen, sondern er hatte auch, unter Benützung ihrer späteren Bearbeitungen, im einzelnen manche Veränderungen mit derselben vorgenommen[1]). Auch sonst finden

besonders bei Stob. I, 722, die Unterscheidung des mittelbaren und unmittelbaren Erkennens und die Bemerkung über das Kriterium beigefügt ist.

1) Es ist hievon schon S. 103, 1 gesprochen worden. Aus dem Inhalt der archyteischen Schrift (über den PRANTL Gesch. d. Log. I, 615 f.) mag folgendes angeführt werden: In seine Einleitung hatte der Verfasser die stoischen Unterscheidungen der verschiedenen Arten der Rede, der λέξις und διάνοια u. s. w. aufgenommen (S. 10, ε). Bei der Aufzählung der Kategorieen fügte er den aristotelischen vorläufigen Erläuterungen (die οὐσία sei οἷον ἄνθρωπος u. s. w. Categ. 4. S. 1, b, 27) gleich allgemeine Begriffsbestimmungen bei (sie sei ἁπλῶς πάντα, ὅσα καθ' ἑαυτὰ ὑφέστηκεν und ähnlich in Betreff der übrigen Kategorieen S. 15, β). Er machte ferner natürlich bei dieser Gelegenheit auf die Bedeutung der Zehnzahl aufmerksam (16, ζ), welche (nach HIPPOLYT. Refut. Hær. VI, 24, dessen letzte Quelle, wie bemerkt, auch unser Archytas zu sein scheint) sich aus der Substanz, als dem einheitlichen Wesen, durch das Hinzutreten der neun accidentellen (vgl. Simpl. 40, ε) Kategorieen entwickle; wobei er es besonders bedeutsam fand, dass die Zehnzahl durch das ι, also mit einem einzigen Strich, bezeichnet werde. Er besprach weiter die verschiedenen Arten von Substanzen (s. o. 115, 3). Auf die Substanz liess er nicht die Quantität, sondern die Qualität, zunächst folgen (Simpl. 31, β. 40, ζ. 53, ε). Als dritte Art der Quantität nannte er neben der Grösse und Zahl das Gewicht (32, ε. ζ. 38, γ). Den Unterschied der ἕξις und διάθεσις liess er fallen (61, ζ). Das ποῦ stellte er bald vor bald hinter das Wirken und Leiden, und diese selbst bezeichnete er als Bewegungen (75, ε. 86, ε. 90, ε. 91, ε.); auch die Definition der Bewegung bei STOB. Ekl. I, 394. PLUT. pl. I, 23, 1 stammt vielleicht aus ihm. Dem ποιεῖν fügte er das πράττειν und θεωρεῖν als Arten der ἐνέργεια bei (80, ε f. vgl. Bd. II, b, 177 f.). Auf das Wirken und Leiden liess er nicht die Lage folgen, sondern das Haben (84, ζ f; nach 75, ε. 92, δ. 110, δ jedoch stand dieses noch früher). Das ποῦ und ποτὲ behandelte er mit Andronikus als Bestimmungen des Raumes und der Zeit (88, α. δ. 15, β); den Raum definirte er im allgemeinen als die Grenze des Körperlichen (85, ε. 92, α), er verstand jedoch darunter (SIMPL. 37, ζ, wo bei den „Pythagoreern" zunächst an Arch. zu denken ist) nicht die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen, sondern die Begrenzung der Gestalt jedes Dinges; die Zeit bezeichnete er zwar mit Aristoteles als Zahl der Bewegung, aber zugleich als διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως (88, ζ; die letztere Definition auch bei SIMPL. Phys. 165, a, u., andere pythagoreische Bestimmungen bei PLUT. plat. qu. 8, 4, 3. S. 1007. plac. I,

sich von der logischen | Thätigkeit der Schule einzelne Spuren [1]). In ihrer Naturansicht halten sich die Neupythagoreer gleichfalls fast durchaus an Plato und Aristoteles. Ihrem ganzen Standpunkt gemäss können sie die Welt und alles, was darin ist, nur als das Abbild der ewigen Formen, der Ideen oder Zahlen betrachten [2]); die Welt wird desshalb mit Plato als das beste unter dem Gewordenen, als der sichtbare Gott gepriesen [3]), es wird namentlich die Harmonie aller ihrer Theile hervorgehoben [4]), und es wird im Geist der stoisch-platonischen Theodicee auch das Uebel als ein wohlthätiges Werk der Vorsehung aufgefasst [5]).

21. Stob. Ekl. I, 250; einige weitere, Aristoteles entnommene Bemerkungen in dem Bruchstück bei Simpl. Categ. 89, γ f. Phys. 186, a, u.). Er wies endlich zum Schluss seiner Darstellung darauf hin, dass die sämmtlichen Kategorieen, mit Ausnahme der Substanz, nur auf die Einzelwesen, nicht auf das begriffliche Wesen oder das Ansich der Dinge Anwendung finden (95, ε). Simplicius' Anführungen aus der Schrift π. ἀντικειμένων (s. o. S. 104 m.), in der gleichfalls manche Ergänzung der aristotelischen Bestimmungen versucht war, übergehe ich, wiewohl sie verhältnissmässig ausführlich sind. Von grossem Werth waren diese archyteischen Kategorieen überhaupt nicht, und wo sie die aristotelischen wirklich verbessert haben, folgten sie wohl meistens peripatetischen Vorgängern, wie Andronikus; aber doch scheinen sie die bedeutendste logische Leistung der neupythagoreischen Schule gewesen zu sein.

1) Das fade Gerede des falschen Archytas über den Satz des Widerspruchs, Stob. Ekl. II, 22, kann in dieser Beziehung allerdings nicht in Betracht kommen. Dagegen findet sich bei Sext. Math. X, 262 ff. eine pythagoreische Auseinandersetzung, welche ähnlich, wie die archyteischen Kategorieen, die allgemeinsten Gattungsbegriffe betrifft, welche sich aber hierüber anders erklärt, als jene. Alles, was ist, wird hier bemerkt, werde entweder als ein selbständiges (κατὰ διαφορὰν) gedacht, oder im Verhältniss des Gegensatzes (κατ' ἐναντίωσιν), oder in dem der Relation (πρός τι); und nachdem diese Eintheilung näher erläutert ist, wird als der höchste Gattungsbegriff in der Reihe des selbständig Gedachten das ἓν bezeichnet, in der des Entgegengesetzten das ἴσον und das ἄνισον, in der des Relativen die ὑπεροχὴ und ἔλλειψις.

2) S. o. 115, 1. 2. 119 f. Bd. I, 317, 4. Tim. Locr. 97, D: ὡς γὰρ ποτ' ἀΐδιον παράδειγμα τὸν ἰδανικὸν κόσμον (die ideale Welt, die Idee der Welt) ὅδε ὁ ὠρανὸς ἐγεννάθη u. s. w. Ebd. 94, E f. 105.

3) Tim. Locr. 94, D ff. 105.

4) Stob. Flor. 103, 26. S. 9 u.

5) Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 33: Wenn die Menschen Unrecht leiden, wollen sie, dass es Götter gebe; das Unrecht dient daher zu ihrem Besten. τὰ κακὰ ἄρα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ πρόνοιαν γίνονται.

Dieses Abbild der Idee hatte nun Plato, nach dem Wortlaut seines Timäus, in einem bestimmten Zeitpunkt entstehen lassen. Bei seinen neupythagoreischen Nachfolgern finden sich von dieser Annahme nur unsichere Spuren [1]; um | so häufiger und entschiedener wird dagegen von den Schriftstellern dieser Schule die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt vorgetragen. Allen andern geht der falsche Ocellus voran, dessen Schrift unter den uns erhaltenen Urkunden des späteren Pythagoreismus nicht blos eine der ältesten und einflussreichsten ist, sondern auch durch Schärfe der Begriffe und des logischen Verfahrens sich auszeichnet. Wie viel ihm gerade an dieser Bestimmung gelegen ist, zeigt der Verfasser schon dadurch, dass er sein Buch gleich mit der Erklärung beginnt: ihm scheine das All unvergänglich und ungeworden zu sein; er hat aber diesen Satz auch sehr sorgfältig in eingehender dialektischer Erörterung begründet [2].

1) Zwar sagen die plut. Placita II, 4, 1: *Πυθαγόρας* [*καὶ Πλάτων*] *καὶ οἱ Στωικοὶ γενητὸν ὑπὸ θεοῦ τὸν κόσμον* und 6, 2: *Πυθ. ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου* [*ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου*]. Stob. Ekl. I, 450 jedoch steht: *Πυθ. φησὶ γενητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον*, was auch Theodoret IV, 16 (Diels Doxogr. 330) bestätigt; und diess ist ohne Zweifel das genauere: die Placita haben die unterstrichenen Worte weggelassen, weil sie Pythagoras mit solchen, auf die sie nicht passten, zusammenfassen. Dass aber auch Stob. beifügt: *ἄρξασθαι δὲ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πυρὸς* u. s. w. beweist nichts, denn nach dem vorhergehenden wird diess nicht von zeitlicher, sondern nur von begrifflicher Priorität zu verstehen sein, und ebenso kann es sich mit andern Darstellungen verhalten, die einen Weltanfang vorauszusetzen scheinen, wie Nikom. Arithm. c. 1, S. 3. Theol. Arithm. S. 34 f. Vgl. S. 132, 1. 2.

2) Die Hauptgedanken dieser Begründung sind ihm natürlich durch Aristoteles und theilweise schon durch Parmenides an die Hand gegeben, aber doch zeugt seine ganze Ausführung von logischer Uebung und eigenem Nachdenken. Wenn das All geworden wäre, sagt er 1, 2 ff., so müsste es aus etwas geworden sein, wenn es aufhörte, sich in etwas auflösen; es müsste also vor und nach dem All etwas sein, was ein Widerspruch ist. Alles, was entsteht und vergeht, ist in allmählicher Zu- und Abnahme begriffen, und diese macht sich in der Veränderung seiner Zustände und Verhältnisse bemerklich; an dem Weltganzen ist aber keine solche Veränderung zu bemerken. Alles übrige ist durch das Weltganze bedingt, dieses dagegen durch nichts anderes, sondern durch sich selbst: es ist in sich vollendet (*αὐτοτελὴς*) und besteht durch sich, alles andere dagegen hat sein Bestehen und seine Vollendung ihm zu verdanken, es ist daher ewig. Würde es sich

Mit Ocellus stimmen viele andere neupythagoreische | Schriften und Angaben überein[1]), und schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. galt die Ewigkeit der Welt als allgemeine Lehre der pythagoreischen Schule und wurde als solche dem Stifter derselben beigelegt[2]). Im Zusammenhang damit wird auch die Ewigkeit des Menschengeschlechts behauptet, dabei werden aber verheerende Revolutionen in einzelnen Ländern zugegeben[3]). Wir werden finden, dass der Neuplatonismus auch hier den Neupythagoreern und mit ihnen Aristoteles folgt.

Wollen wir etwas genauer in die neupythagoreische Physik

auflösen, so müsste es sich entweder in ein seiendes oder in ein nichtseiendes auflösen; aber der zweite Fall ist unmöglich, in dem ersten wäre das All nicht untergegangen. Sollte es vernichtet werden, so müsste es entweder von etwas ausser ihm vernichtet werden, oder von etwas in ihm; aber jenes ist unmöglich, weil nichts ausser ihm ist, dieses, weil das, was in ihm ist, sein Theil ist, und der Theil nicht stärker sein kann, als das Ganze. Auch die Unveränderlichkeit des Himmlischen, wenn wir sie mit der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der irdischen Wesen vergleichen, kann uns beweisen, dass das allumfassende Ganze bleibt und sich erhält, nur seine Theile untergehen. Da endlich die Gestalt der Welt als die kreisförmige unendlich ist, ebenso, aus demselben Grund, ihre Bewegung, ferner auch die Zeit, in der sie sich bewegt, und ihr Stoff (*οὐσία*), so muss auch sie selbst unendlich, ungeworden und unvergänglich sein. Vgl. auch c. 3, 1. 2, 22.

1) So der angebliche Philolaus *π. ψυχῆς* bei Stob. Ekl. I, 420, welcher die Ewigkeit der Welt genau so, wie Ocellus 1, 11, und wahrscheinlich mit ausdrücklicher Erinnerung an diese Stelle beweist: *οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς* [*τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου*] *εὑρεθήσεται οὔτ' ἔκτοσθεν φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα*. Ferner Archytas bei Censorin. di. nat. 4, 3 und Aristäon bei Stob. Ekl. I, 428 f.; der letztere geht zum Erweis unserer Lehre vom Begriff der *ἀρχὴ* aus, die *αὐτοτελὴς* und daher *ἀγέννητος* sei (was theils an Ocellus, theils an Plato Phädr. 245, C f. erinnert). Als eine solche *ἀρχὴ* müsse nun Gott immer bewegen, die Welt mithin ewig sein; denn wenn er nicht immer bewegte, wäre er einem Wechsel von Anstrengung und Erholung unterworfen, dann aber könnte er selbst nicht ewig, nicht *ἀρχὴ* sein. Auch der falsche Timäus deutet aber an, dass ihm die Weltentstehung, von der er 94 C f. redet, keinen zeitlichen Anfang bedeute, wenn er 94, B sagt: *πρὶν ὤν ὠρανὸν γενέσθαι, λόγῳ ἤστην ἰδέα τε καὶ ὕλα καὶ ὁ θεός*.

2) Varro R. r. II, 1, 3 und Censorin a. a. O. vgl. Bd. I, 378, 3, wo weitere Belege aus Tertullian und Theophilus beigebracht sind, und oben 95, 4. 131, 1.

3) Ocell. c. 3. Varro a. a. O.

eingehen, so begegnet uns zunächst bei einzelnen Schriftstellern der Schule die gleiche Ableitung der Raumgrössen aus den Zahlen, wie sie nach pythagoreischem Vorgang schon Plato und seine nächsten Nachfolger versucht hatten [1]: der Punkt sollte der Einheit entsprechen, die Linie der Zweiheit, die Fläche der Drei-, der Körper der Vierzahl, denn die Linie entstehe, wenn sich ein Punkt zu einem zweiten bewege, die Fläche, wenn sich die Linie seitwärts zu einem dritten, der Körper, wenn sich die Fläche aufwärts zu einem vierten Punkt bewege [2]; oder nach einer anderen | Wendung: von den Zahlen sollten die Punkte erzeugt werden, von diesen die Linien, von den Linien die Flächen, von den Flächen die körperlichen Figuren [3]. In den regelmässigen Körpern werden von einzelnen neupythagoreischen Schriftstellern mit Philolaus und Plato die Grundformen der Elemente gefunden [4], und zugleich wird den vier empedokleischen Elementen, nach dem Vorgang des Aristoteles und der alten Akademie, der Aether als fünfter Körper beigefügt [5]. Aus dem Gegensatz beider hatte

1) Vgl. Bd. I, 374 f. II, a, 806 f. 636, 4. 868, 2. 885, 1.

2) Pythagoreer bei Sext. Math. X, 278 ff. VII, 99. Pyrrh. III, 153 f.

3) Diog. VIII, 25, s. o. S. 88.

4) Diog. a. a. O. Stob. Ekl. I, 450 f. Simpl. De coelo 276, a, 37 K. Auf dieselbe Construction weist aber auch Ocellus 1, 13 in den Worten, welche sich nur aus der platonischen Lehre (Tim. 56, D ff. vgl. Bd. II, a, 676, 2) erklären: *πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς μέχρι πυρὸς, ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν.* Nur wird hier mit Aristoteles u. a., von Plato abweichend, ein Uebergang der sämmtlichen Elemente (nicht blos der drei obern) in einander angenommen. Pythagoreisch ist wohl auch die ungereimte Vergleichung des Feuers mit der *πολλαπλάσιος ἀναλογία* b. Simpl. De coelo 216, a, 11 K. Schol. in Ar. 514, a, 40.

5) Stob. a. a. O., der allerdings zunächst eine bekannte philolaische Stelle (Bd. I, 376, 3) auf Pythagoras überträgt; Porph. bei dem Schol. Bekk. in Plat. S. 438: *τὸ πέμπτον σῶμα . . . τὸ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ Ἀρχύτου εἰςαγόμενον.* Philostr. v. Apoll. III, 34, 2, welcher diese Lehre den indischen Weisen in den Mund legt. Ocell. 2, 22 f.: Es müsse in der Welt zweierlei geben, *τὸ ποιοῦν ἐν ἑτέρῳ τὴν γένεσιν καὶ τὸ γεννῶν ἐν ἑαυτῷ*, ein wirkendes und ein leidendes. Jenes sei alles über dem Monde, dieses das unter ihm. *τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου* (der Aether; vgl. Bd. II, b, 437, 5. 6) *τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν.* Das gleiche wiederholt der angebliche Philolaus Stob. Ekl. I, 422 (Bd. I, 431, 4), auch Tim. Locr. 96, C bezeichnet die

Aristoteles den des Diesseits und des Jenseits, der Welt über und unter dem Monde hergeleitet; ähnlich unterscheidet Ocellus [1]), und andere mit ihm [2]), zwei Theile der Welt, denjenigen, in welchem | ewige Bewegung ohne Veränderung, und den, in welchem beständige Veränderuug herrscht, und beide werden, gleichfalls aristotelisch, in das Verhältniss des Wirkenden und des Leidenden gesetzt: die Welt unter dem Monde ist von der himmlischen abhängig, welche namentlich durch die Sonne die Veränderungen in ihr bewirkt [3]). Ein stetiger Zusammenhang verbindet alle Theile des Weltganzen von den höchsten bis zu den niedrigsten; in dem gegenseitigen Verhältniss derselben zeigt sich eine stufenweise Abnahme der Vollkommenheit und eine Zunahme der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit [4]). Damit

himmlischen Theile der Welt als *αἰθέρια*. Andere reden allerdings nur von vier Elementen, wie Plut. pl. I. 14, 2 (wo aber der Text nach Stob. I, 356 zu berichtigen ist); Athamas bei Clemens Strom. VI, 624, D. Nikom. Arithm. S. 39; Diog. VIII, 25.

1) C. 2, 1: *ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ παντὶ τὸ μέν τοι γένεσις, τὸ δὲ αἰτία γενέσεως, καὶ γένεσις μὲν ὅπου μεταβολὴ καὶ ἔκβασις τῶν ὑποκειμένων, αἰτία δὲ γενέσεως ὅπου ταὐτότης τοῦ ὑποκειμένου· φανερὸν ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστι, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τό τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι. αἱ δὲ μοῖραι αὐτοῦ διορίζουσι καὶ τέμνουσι τό τε ἀειπαθὲς μέρος τοῦ κόσμου καὶ τὸ ἀεικίνητον. ἰσθμὸς γάρ ἐστιν ἀθανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος. τὸ μὲν ἄνωθεν ὑπὲρ ταύτης πᾶν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς θεῶν κατέχει γένος, τὸ δ' ὑποκάτω σελήνης, νείκους καὶ φύσεως.*

2) Ps. Philolaus Stob. Ekl. I, 420 (s. Bd. I, 385, 3). Krito Stob. Floril. 3, 75. Metopus ebd. 1, 64. S. 21 m. Auch diese Stellen bezeichnen die zwei Theile der Welt, ohne Zweifel nach Ocellus, als das *ἀεικίνητον* und *ἀειπαθές*.

3) Ocell. 2, 22 f. (s. o. 133, 5), wo die Sonne, nach dem Vorgang aristotelischer Stellen (Bd. II, b, 469), als Hauptursache der Veränderungen auf der Erde bezeichnet wird. Ps-Phil. a. a. O. Hippodamus, Stob. Floril. 103, 26, S. 7 u., wo aber zu lesen ist: *ἐξήρτηται δὲ τὰ μὲν θνατὰ ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἀπὸ τῶν οὐρανίων.* Vgl. Aristoteles Bd. II, b, 364, 6.

4) Ocell. 1, 12—14, welcher zu zeigen sucht, dass unter den irdischen Dingen den Elementen die geringste, den Pflanzen eine mittlere, den lebenden Wesen die grösste Vergänglichkeit zukomme. Aristoteles, an den sich der Verfasser auch hier zunächst hält, hatte von der Fixsternsphäre zur Erde eine stetige Abnahme, innerhalb der irdischen Natur eine stufenweise Zunahme der Vollkommenheit angenommen; vgl. Bd. II, b, 463 ff. 431. 497 ff.

aber auch das Sterbliche in seiner Art an der Unsterblichkeit theilnehme, hat ihm die Gottheit mittelst der Fortpflanzung statt der Unvergänglichkeit der Einzelwesen die der Gattung verliehen [1]). Dass die Gestirne von unsern Philosophen, mit andern, als die sichtbaren Götter betrachtet werden, ist schon früher bemerkt worden [2]); in ihrer Ansicht vom Himmelsgebäude folgen sie natürlich, soweit sie überhaupt darauf eingiengen [3]), nicht dem altpythagoreischen System, sondern den späteren Annahmen [4]). Von den irdischen Dingen bespricht Ocellus sehr eingehend die Elemente, indem er die aristotelischen Ansichten weiter ausführt [5]),

1) Ocell. 4, 2. Ps. Philol. bei Stob. Ekl. I, 422. Der Gedanke selbst ist bekanntlich aristotelisch und schon platonisch; vgl. Bd. II, b, 474, 1. 511, 2. II, a, 512. Aus der Stelle des Ocellus hört man selbst die Worte der aristotelischen gen. an. II, 10 heraus.

2) S. 116.

3) Denn überliefert ist darüber sehr wenig.

4) Ihrer Gestalt nach bildet die Welt eine Kugel (Tim. Locr. 95, C f.), oder wie Stob. Ekl. I, 356 sagt, eine σφαῖρα κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων, d. h. eine Kugel, welche aus den schichtenförmig über einander gelagerten vier Elementen besteht; nur das oberste Feuer sei kegelförmig (ähnlich Kleanthes, s. 1. Abth. 186, 2; vielleicht stammt diese Angabe aus einer stoisirenden Darstellung, worauf auch das Fehlen des Aethers hinweist). Was das astronomische System betrifft, so wiederholt Tim. Locr. 96, C ff. natürlich die platonischen Annahmen; der später gewöhnlichen Ansicht folgt auch Plin. h. n. II, 22 (s. Bd. I, 400) und der Ungenannte bei Phot. Cod. 249, S. 439, b, 17 (a. a. O. 383, 4 Schl.). Nikomachus legte den Pythagoreern die Ekkentren und Epicykeln bei (Simpl. De coelo 227, a, 17 K. Schol. in Ar. 503, b, 11); vielleicht aus ihm, jedenfalls wohl aus einer neupythagoreischen Quelle, stammt auch die Angabe (Simpl. a. a. O. 229, b, 1. Schol. 505, a, 41), unter der Gegenerde sei der Mond zu verstehen.

5) Das gemeinsame Substrat aller Körper bildet nach dieser Darstellung (c. 2, 3—21) der eigenschaftslose Stoff (s. o. S. 125); dazu kommen dann zweitens die entgegengesetzten Eigenschaften (ἐναντιότητες), deren aber Oc. neben den vier Grundeigenschaften der Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit noch zwölf weitere aufzählt: βαρὺ, κοῦφον, ἀραιὸν, πυκνὸν, λεῖον, τραχὺ, σκληρὸν, μαλακὸν, λεπτὸν, παχὺ, ὀξὺ, ἀμβλύ. Jene vertheilt er in derselben Weise, wie Aristoteles (Bd. II, b, 441 f.), an die vier Elemente; diese betreffend, bezeichnet er das Feuer als dünn und spitz, das Wasser als dicht und stumpf, die Luft als weich, glatt, leicht und dünn, die Erde als hart, rauh, schwer und dicht; was aber doch entfernt keine so erschöpfende Combination ist, wie die der vier aristotelischen Grundeigenschaften. Hinsichtlich des Uebergangs der Elemente in einander wird die

wogegen der Lokrer Timäus (98, A ff.) von der platonischen Theorie nur die Grundzüge wiedergibt. Sonst scheinen sich aber diese jüngeren Pythagoreer mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen, soweit diese blos theoretischer Art waren, wenig befasst zu haben [1]).

Wichtiger sind für sie, wegen ihres Zusammenhangs mit der Ethik, die anthropologischen Fragen. Doch beschränkt sich auch hier alles, was uns von ihnen bekannt ist, auf einige allgemeine, theils von Plato und der alten Akademie, theils von Aristoteles entlehnte Bestimmungen, mit denen dann weiter die orphisch-pythagoreische Mysterienlehre in Verbindung gebracht wird. Der Mensch wird als Mikrokosmus bezeichnet, weil er alle kosmischen Kräfte, die höheren wie die niedrigeren, in sich vereinige [2]); die Seele wird ebenso, wie die Weltseele [3]), als Zahl, und näher als eine sich selbst bewegende Zahl definirt [4]); es wird bemerkt, dass sie alle harmonischen Verhältnisse in sich trage [5]); es wird von Pythagoras behauptet, dass er sie als Quadrat, von Archytas,

aristotelische Lehre mit einigen unerheblichen Zusätzen wiederholt. Dass Pythagoras eine solche Umwandlung der Elemente in einander angenommen habe, versichert auch Stob. Ekl. I, 414.

1) Was etwa noch derartiges angeführt werden könnte, wie die Angaben über die Lehre der Pythagoreer von den Farben (Plut. plac. I, 15, 6. Stob. Ekl. I, 362) und über ihre Ansicht vom thierischen Samen (plac. V, 3, 2. 4, 2. 5, 1), ist sehr unerheblich. Neu-, nicht altpythagoreisch wird es allerdings sein. Weiteres die Zeugung und Entwicklung betreffendes ist schon S. 90, 1. 3. 95, 4 berührt worden.

2) Der angebliche Pythagoras bei Phot. Cod. 249, S. 440, a, u.

3) S. 118, 3. 125.

4) Plut. plac. IV, 2, 2. Stob. Ekl. I, 794. Nemes. nat. hom. S. 44. Theodoret cur. gr. aff. V, 72. Philop. De an. C, 5, o. vgl. Bd. I, 414. Mit Ausnahme des Stobäus legen alle diese Stellen jene Definition Pythagoras selbst bei, Steinhart Pl. WW. IV, 377. 551 hält sie wenigstens für altpythagoreisch, wozu wir aber, wie a. a. O. gezeigt ist, kein Recht haben.

5) Bei Sext. Math. IV, 6 f.: Wie die ganze Welt von der Harmonie beherrscht werde, so beruhe darauf auch die Beseelung der lebenden Wesen. Die Harmonie bestehe aber aus den drei Verhältnissen der Oktave, Quinte und Quarte (1 : 2, 2 : 3, 3 : 4). Da sich nun diese in den vier ersten Zahlen finden, so sei in ihnen auch die Idee der Seele nach dem harmonischen Verhältniss enthalten. Aus demselben Grund rühmt Ps.-Aristäus Theol. Arithm. S. 42 vgl. S. 35 f. der Sechszahl nach, dass sie alle Verhältnisse der Harmonie der Seele enthalte.

dass er sie als das sich selbst bewegende, und daher als Kreis oder Kugel bezeichnet habe[1]; es wird endlich nicht allein ihre Gottverwandtschaft[2], sondern auch ihre Unkörperlichkeit mehrfach mit aller Bestimmtheit ausgesprochen[3], während sich beim Beginn der neupythagoreischen Schule, in dem Bericht des Alexander Polyhistor, allerdings auch der Einfluss des stoischen Materialismus nicht verläugnet[4]. Von Plato wird ferner die Unterscheidung des unsterblichen und der zwei sterblichen Seelentheile, des Vernünftigen und Vernunftlosen entlehnt, welche auch wohl mit der aristotelischen Lehre vom Nus verknüpft wird[5]. Ebenso | sind uns die platonischen Sätze über die verschiedenen Formen des Erkennens bei Neupythagoreern schon früher vorgekommen[6]. Im übrigen sind, abgesehen von dem neupythagoreischen Auszug aus dem Timäus[7], einige Bemerkungen über die Sinne und die Stimme[8] das einzige, was uns von der philosophischen Anthropologie der neuen Pythagoreer berichtet wird. Hatte aber schon Plato seine Annahmen über die Theile der

1) Joh. Lyd. De mens. c. 8. S. 21.

2) Vgl. Bd. I, 385, 3 (Diog. Cic. Sext. Plut.) Stob. Flor. 43, 130.

3) Ps.-Archytas bei Claudian. Mam. De statu an. II, 7; s. o. S. 105 m. Eromenes ebd.: *longe aliud anima aliud corpus est* u. s. w.; und damit stimmen, wie Claudian versichert, alle Pythagoreer überein: er selbst nennt deren noch fünf; vgl. S. 102 m.

4) Vgl. S. 90, 4.

5) Stob. Ekl. I, 848 f. (Aresas) I, 878. 790 f. II, 350 f. (Krito). Flor. 1, 64, S. 19 f. (Metopus). 1, 67 (Theages). 48, 62, S. 262 (Diotogenes). Plut. plac. IV, 4, 1. 7, 4. Tim. Locr. 99, D ff. Auch hier geht der Pythagoreer Alexander's seinen eigenen Weg. — Den Sitz der Vernunft hätte Pythagoras nach Plut. pl. IV, 5, 13 in den Kopf, den der Lebenskraft in's Herz verlegt; genauer hält sich Tim. Locr. 99, E f. an Plato.

6) S. 128.

7) Tim. Locr. 99, D ff.

8) Phot. Cod. 249. S. 439, a, u. legt dem Pythagoras die aristotelische Lehre von den Sinnen und Sinnesempfindungen bei; Stob. Ekl. I, 1104 lässt ihn die Zusammenstellung der fünf Sinne mit den Elementen (worüber Bd. II, b, 537) in der Art vornehmen, dass das ätherartige Gegenstand des Gesichts sein soll, das luftartige des Gehörs, das feurige des Geruchs, das feuchte des Geschmacks, das erdige des Tastsinns. Pythagoreische Annahmen über Spiegelbilder und Stimme bei Plut. plac. IV, 14, 3. 20, 1. Apul. De magia 15, g. E. (aus Archytas oder Ps.-Arch.).

Seele mit den pythagoreischen Mythen über ihre Präexistenz und ihre Wanderung durch Menschen- und Thierleiber begründet, so mussten sich eben diese Mythen seinen neupythagoreischen Nachfolgern auch noch durch den allbekannten Vorgang des Philosophen, dessen Schüler sie heissen wollten, empfehlen. Indessen treten sie in den Ueberbleibseln der Schule doch nur selten hervor [1]), und der angebliche Timäus gibt sogar nicht undeutlich zu verstehen, dass er in der Seelenwanderung eine blosse Dichtung sehe, welche aus dem praktischen Gesichtspunkt ganz zweckmässig sei, hinsichtlich ihrer theoretischen Wahrheit jedoch mit den Mythen über den Hades auf Einer Linie stehe [2]). |

Häufiger begegnen wir in den neupythagoreischen Schriften dem Dämonenglauben, welcher mit den Vorstellungen über das ausserleibliche Leben der Seele in so nahem Zusammenhang steht. Der alten orphisch-pythagoreischen Ueberlieferung gemäss denken sie sich unter den Dämonen Seelen, welche sich in dem Luftraum zwischen der Erde und dem Mond aufhalten, und welche durch ihre Natur ebenso, wie durch ihren Wohnort, eine

1) Neben dem, was S. 91 aus Alexander angeführt wurde, worin aber die Seelenwanderung auch nur flüchtig berührt wird, gehört hieher HIPPOLYT. Refut. Hær. VI, 25 g. E., welcher den Pythagoras (offenbar nach PLATO Tim. 41, D) lehren lässt, die Seelen der lebenden Wesen kommen von den Gestirnen. Eine Präexistenz des unsterblichen Seelentheils wird auch STOB. Ekl. I, 790 vorausgesetzt, auf das höhere Leben nach dem Tode weist Carm. aur. 70 f. In dem religiösen Synkretismus der Kaiserzeit spielt auch der Glaube an die Seelenwanderung eine Rolle; nach LUCIAN wenigstens (Alex. 34. 40) war er einer von den Glaubensartikeln der von Alexander aus Abonuteichos gestifteten Sekte.

2) Schon S. 99, D f., bei der Schöpfung des Menschen, wird hier die Hinweisung auf die Seelenwanderung, Tim. 41, E f., beseitigt, wie denn auch an die Stelle der Götter, die bei Plato mit der Bildung des Leibes beauftragt werden, hier die *φύσις ἀλλοιωτικὴ* tritt; und am Schluss seiner Schrift, S. 104, D, sagt der Verfasser, nachdem er die homerischen Schilderungen der Strafen im Hades belobt hat, weil man die, welche sich durch wahre Reden nicht vom Unrecht abhalten lassen, durch unwahre davon abhalten müsse: *λέγοιντο δ᾽ ἂν ἀναγκαίως καὶ τιμωρίαι ξέναι, ὡς μετενδυομέναν τᾶν ψυχᾶν τῶν μὲν δειλῶν ἐς γυναικέα σκάνεα . . . τῶν δὲ μιαιφόνων ἐς θηρίων σώματα* u. s. w. Dann werden aber freilich eben diese Vorstellungen doch wieder als richtig behandelt, wenn es heisst: *ἅπαντα δὲ ταῦτα ἐν δευτέρᾳ περιόδῳ ἁ Νέμεσις συνδιέκρινε* u. s. w.

Mittelstellung zwischen den Göttern und den Menschen einnehmen [1]). Sie treten für die Pythagoreer, wie für andere Philosophen jener Zeit, in allen den Fällen an die Stelle der Volksgötter, wo von den letzteren solches ausgesagt wurde, was man mit dem reineren Gottesbegriff unverträglich fand, ohne es doch darum geradezu läugnen zu wollen. Von ihnen soll alle Weissagung herrühren, auf sie alle Sühnungen sich beziehen [2]), und der Lokrer Timäus sagt geradezu, die Gottheit habe ihnen die Verwaltung der Welt übergeben [3]). Zu ihrem Geschäft gehört insbesondere, dem alten Glauben gemäss, die Bestrafung des Unrechts [4]), doch gibt es auch böse Dämonen, die zum Unrecht verleiten [5]). Daneben wird aber auch wohl, wie bei den Stoikern, die Seele selbst als Dämon bezeichnet [6]). Nikomachus bringt diesen Dämonenglauben bereits auch mit der jüdischen Lehre von den Engeln in Verbindung [7]).

5. Fortsetzung. Die praktische Philosophie. Das pythagoreische Ideal: Pythagoras und Apollonius.

Da die neupythagoreische Philosophie aus den pythagoreischen Religionsübungen hervorgegangen war, und in letzter Beziehung weniger auf wissenschaftliche Erkenntniss, als auf Heiligkeit und Gottgefälligkeit des Lebens abzielte, so hatte sie eine besonders dringende Aufforderung, sich mit den sittlichen Aufgaben zu be-

1) Diog. VIII, 32 (s. o. S. 91). Ocell. 3, 3. Ekphantus in Stob. Floril. 48, 64. S. 266; vgl. auch Plut. Is. et Os. 25, S. 360. Carm. aur. V. 3. Stob. Flor. 43, 134. S. 138 m.

2) Diog. a. a. O.

3) S. 105: *σὺν δαίμοσι παλαμναίοις χθονίοις τε, τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἁγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμω.* Die *δαίμονες χθόνιοι* auch bei Charondas, Stob. Floril. 44, 40. S. 183 m.

4) S. vor. Anm. und Stob. a. a. O. S. 184.

5) Stob. Floril. 44, 20. S. 164.

6) Stob. Ekl. I, 100: *ὡς ὁμοίως δὲ καὶ δαίμων ἐντὶ ἁ ψυχά.*

7) In dem Bruchstück Theol. Arithm. S. 43 f. sagt er: Die Babylonier, Ostanes und Zoroaster nennen die himmlischen Sphären *ἀγέλας, ἃς ἀγέλους κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι.*

schäftigen. Und wirklich besteht ein grosser Theil unserer neupythagoreischen Bruchstücke aus ethischen und politischen Betrachtungen. Aber diese sind fast durchaus so farblos, eine so matte Wiederholung bekannter Sätze aus der akademischen und peripatetischen, in geringerem Mass auch aus der stoischen Ethik, dass die Eigenthümlichkeit der pythagoreischen Schule nur in den wenigsten bestimmter zum Vorschein kommt. Die akademisch-peripatetische Ansicht, in ihrer weitesten Entfernung von der stoischen, ist es, wenn der angebliche Archytas [1]), unter ausdrücklichem Widerspruch gegen die Lehre von der Apathie des Weisen, ausführt, zur Glückseligkeit gehöre nicht blos Tugend, sondern auch Glück, der Schlechte sei zwar immer unglückselig, aber der Tugendhafte als solcher noch nicht glückselig [2]), da der Mensch nun einmal nicht blos ein rein geistiges, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen sei; und in demselben Sinn äussern sich auch andere neupythagoreische Bruchstücke [3]). Vielfach würde ferner in denselben die Tugend und ihre einzelnen Zweige, theils nach platonischem, theils nach aristotelischem Muster, besprochen. Die Tugend ist, wie bemerkt wird, durch Naturanlage, Uebung und Wissen bedingt, sie beruht auf dem Vermögen, dem Willen und der Erkenntniss [4]), die Bildung zur Tugend erfordert daher nicht blos Unterricht, sondern auch Gewöhnung und gute Gesetze [5]).

1) Stob. Flor. 1, 70—72. 76—79. vgl. ebd. 68.

2) Nr. 76 heisst es sogar: der Tugendhafte sei *ἐν ἀτυχίᾳ μὲν κακοδαίμων, ἐν δ' εὐτυχίᾳ εὐδαίμων, ἐν δὲ τᾷ μέσᾳ καταστάσει* (zwischen Glück und Unglück) *οὐκ εὐδαίμων*. Dagegen Nr. 70: die Tugend sei ausreichend *ποττὸ μὴ κακοδαιμονεῖν*.

3) Hippodamus Stob. Floril. 103, 26, welcher die Eudämonie gleichfalls aus *ἀρετὴ* und *τύχη* zusammensetzt; Euryphamus ebd. 27, welcher zur Ausrüstung des menschlichen Lebens die Güter des Leibes, Besitz, Ehre (*δόξα*) und Freunde verlangt; beide mit starker Betonung des Unterschieds zwischen der Unbedingtheit der göttlichen und der Bedingtheit der menschlichen Natur, dem *αὐτοτελὲς* und *οὐκ αὐτοτελές*. Aresas Stob. Ekl. I, 856: das beste sei für den Menschen die Verbindung der *ἀρετὴ* und *ἡδονή*.

4) Archytas Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 120 (Stob. Floril. IV, 206 Mein.) Stob. Floril. 1, 64, S. 18. ebd. 65. 67. Ueber den freien Willen auch Ekl. II, 350. Die entsprechenden aristotelischen Bestimmungen Bd. II, b, 625 f.

5) Stob. Floril. 43, 94. ebd. 93 S. 100 f. vgl. 1, 66, wo auch näher ausgeführt ist, was jedes von diesen drei Stücken zur Tugend beitrage.

Aus der Dreitheilung der Seele werden mit Plato vier Grundtugenden [1]), und ihnen entsprechend auch vier Grundfehler [2]) abgeleitet; noch wichtiger erscheint jedoch die aristotelische Unterscheidung des Wissens und Handelns, der dianoëtischen und der ethischen Tugend [3]), mag nun mit Aristoteles das Erkennen als solches für das höchste erklärt [4]), oder der Verbindung des wissenschaftlichen und des praktischen Lebens der Vorzug gegeben werden [5]). Die Tugenden des Erkennens fassen sich in der Weisheit zusammen, welche in den herkömmlichen Formeln gepriesen wird [6]); das praktische Verhalten hat die Einsicht zu bestimmen, welche sich eben durch diese Beziehung auf's Handeln von der | Weisheit unterscheidet [7]). Die Eigenthümlichkeit der ethischen Tugend wird in mehreren unserer Bruchstücke ganz aristotelisch darin gefunden, dass es sich bei ihr um die Beherrschung der niederen Seelenkräfte durch die Vernunft handle, und es wird desshalb gesagt, die Affekte (*πάθη*) seien der Stoff der ethischen Tugend [8]); diese bestehe daher nicht in der Aus-

1) Metopus Stob. Flor. 1, 64, welcher nur statt der *σοφία*, nach stoischem Sprachgebrauch (1. Abth. 238, 3), die *φρόνησις* setzt; Theages ebd. 67, S. 23 u.; Archytas ebd. 76; etwas abweichend Aresas Stob. Ekl. I, 846 f., bei welchem der Nus die *γνώμη* und *φρόνησις* bewirkt, der *θυμὸς* die *ἀλκὴ* und *δύναμις*, die *ἐπιθυμία* statt der *σωφροσύνη* den *ἔρως* und die *φιλοφροσύνη*.

2) Metopus Stob. Flor. 1, 64, S. 20. Diotogenes ebd. 48, 62, S. 262; beide ziehen aber zugleich auch die Bestimmungen aus Arist. Eth. N. VII, 1, Anf. herbei.

3) Klinias Stob. Flor. 1, 65. Archytas ebd. 77 (wo die ethische Tugend schlechtweg *ἀρετὴ* genannt und als solche von der *ἐπιστήμη* unterschieden wird.) Ders. Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 120. S. 207.

4) Metopus Stob. Floril. 1, 64, Schl. Archytas b. Jambl. Protr. c. 4, S. 48. 52 (vgl. Stob. Flor. 1, 62).

5) Archytas Exc. e Jo. Dam. a. a. O.

6) Der bekannten stoischen Definition (1. Abth. 238, 3) entspricht es, wenn Archytas Stob. Flor. 1, 77 die *σοφία* als *ἐπιστήμη τῶν θείων καὶ δαιμονίων*, die *φρόνησις* dagegen als *ἐπιστήμη τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τῶν περὶ τὸν βίον* definirt; aristotelische und platonische Bestimmungen gibt das Bruchstück b. Jambl. a. a. O. S. 54 ff. (Stob. Flor. 1, 63).

7) S. vor. Anm., und über die beherrschende Stellung der *φρόνησις* Stob. Flor. 1, 64, S. 21. 3, 75 g. E.

8) Metopus Stob. Flor. 1, 64, S. 21. Archytas ebd. 1, 77. Theages ebd. 68. 69.

rottung derselben, sondern darin, dass die Affekte, und namentlich die zwei Grundaffekte der Lust und der Unlust, zu einander und zu der Vernunft in das richtige Verhältniss gesetzt werden, jedes Zuviel oder Zuwenig nach der einen oder der anderen Seite hin vermieden werde 1). In allen diesen Bestimmungen liegt nichts eigenthümliches und nichts, was die angeblichen Pythagoreer von den Peripatetikern und Platonikern ihrer Zeit unterschiede, die ja gleichfalls in ihrer Ethik nicht allein platonisches und aristotelisches längst verknüpft, sondern auch stoisches oft in viel weiterem Umfang, als unsere neupythagoreischen Bruchstücke, aufgenommen hatten. Auch die Ausführungen über besondere Lebensverhältnisse und Pflichten, welche in den letzteren vorliegen, gehen grossentheils über die Ansichten und Anforderungen, welche in jener Zeit allgemein anerkannt waren, nicht hinaus 2).

Nicht anders verhält es sich mit den politischen Erörterungen, welche uns unter den pythagoreischen Fragmenten weit zahlreicher begegnen, als man diess von einer in ihrer Grundrichtung der Wirklichkeit so entfremdeten Schule erwarten sollte. Auch sie sind ihrem Inhalte nach blos eine Wiederholung und Anwendung dessen, was Plato, Aristoteles und ihre Nachfolger längst gesagt hatten. In dieser Weise war nach aristotelischem Vorgang zunächst schon das Hauswesen in eigenen Schriften besprochen | worden 3); weiter stossen wir in den Auszügen des Stobäus auf moralische und politische Ermahnungen, welche nach Inhalt und Einkleidung den Proömien der platonischen Gesetze

1) Stob. Flor. 1, 68. 69. 1, 64, S. 21. 43, 93, S. 100 u. 1, 71, wo statt der Apathie Metriopathie verlangt wird; vgl. hiezu Bd. II, b, 627 f. 632 f.

2) So z. B. was b. Stob. Flor. 5, 69 über das Verhalten in Rechtsstreitigkeiten, 43, 95 über den Werth der Erziehung und die sittliche Bedeutung der Musik und des Tanzes, 79, 50. 52 (hier aus Plato Gess. 930, E. 931. D f.) über die Pflichten gegen die Eltern, 108, 81 über die Mittel zur Zufriedenheit und Gemüthsruhe bemerkt ist.

3) Man vgl. hierüber die Bruchstücke aus Bryson's οἰκονομικὸς und Kallikratidas π. οἴκων εὐδαιμονίας Stob. Flor. 85, 15—18, welche das Hauswesen und seine Verhältnisse, insbesondere die Ehe und die Sklaverei, in aristotelischem Sinn, aber ohne Eigenthümlichkeit, behandeln; auch die Schriften über die Pflichten der Frau (Periktione, Phintys; s. S. 101) gehören hieher.

nachgebildet sind [1]), auf Empfehlungen der gesetzlichen Ordnung, und Vorschriften für die Gesetzgebung [2]); wir finden die aristotelische Eintheilung der Verfassungen, unter denen von den einen einer Mischverfassung, wie die spartanische, der Vorzug gegeben wird [3]), während andere monarchische Zustände vorauszusetzen scheinen, und nicht blos die Pflichten des Königs auseinandersetzen, sondern auch von seiner Würde und Erhabenheit die höchsten Vorstellungen aussprechen [4]); daneben treten aber auch die platonischen drei Stände auf [5]), wogegen sich von den bekannten Einrichtungen des platonischen Staates keine Spur findet. In allem diesem ist nichts, was nicht jeder Eklektiker jener Zeit ebensogut hätte sagen können.

Bestimmter spricht sich die Eigenthümlichkeit des Neupythagoreismus erst in seinem Verhältniss zur Religion und seinen darauf gegründeten sittlichen Anforderungen aus. Seine Theologie ist, wie wir gesehen haben, ein Monotheismus, welcher aber in dem Glauben an die göttliche Natur der Gestirne, und noch mehr in dem für die Pythagoreer so wichtigen Dämonenglauben, ein reichliches polytheistisches Element in sich aufgenommen hat, und | welchen nichts zu feindseligem oder reformatorischem Auftreten gegen die Volksreligion hinzieht [6]). Sofern nun die Gottheit als ein rein geistiges Wesen gedacht ist, wird auch ihre Ver-

1) Zaleukus und Charondas Floril. 44, 20. 40.

2) Flor. 43, 132 f. 103, 26 S. 8 vgl. S. 140, 5.

3) Vgl. Archytas Flor. 43, 133. 134. Hippodamus ebd. 94, S. 103. Die letztere Schrift scheint auch eine Auseinandersetzung über die Veränderung der Verfassungen enthalten zu haben, welcher das Stück Floril. 98, 71 zur Einleitung diente.

4) Diotogenes, Sthenidas, Ekphantus in Schriften περὶ βασιλείας Floril. 48, 61—64. Doch bemerkt Ps.-Archytas ebd. 43, 132, das Gesetz stehe über dem König, da dieser zum König, zum νόμος ἔμψυχος, nur durch das Gesetz werde, im Fall seiner Ueberschreitung dagegen Tyrann sei.

5) Hippodamus Flor. 43, 92—94, welcher in jedem der drei Stände noch einmal drei Klassen unterscheidet, aber dann (Nr. 94 g. E.) wieder, inconsequent genug, eine gemischte Verfassung verlangt.

6) Vgl. S. 116. 138 f. Für das Verhältniss der Pythagoreer zur Volksreligion kommt weniger das in Betracht, dass sie die herkömmliche Götterverehrung voraussetzen (z. B. Carm. aur. Anf. Stob. Flor. 43, 134, S. 138 m. 44, 20. 40), oder bei Gelegenheit von Zeus und andern Göttern reden (z. B. Flor. 43, 134. S. 139, u. 44, 40, S. 181. 74, 61 g. E.), als die Ab-

ehrung in dem geistigen und sittlichen Verhalten des Menschen gesucht: dem ersten über alles erhabenen Gott, sagt Apollonius von Tyana, solle man keine Opfer darbringen, und keinen sinnlichen Gegenstand weihen, theils weil er keines Dinges bedürfe, theils weil es auch nichts gebe, das nicht ihm gegenüber als unrein erscheinen müsste; ihn solle man nur mit wortlosem Gebet verehren, von dem Besten nur mit dem Besten, was in uns ist, mit dem Geist, der keiner Werkzeuge bedürfe, das Gute erflehen [1]. Die Gottheit, sagen andere, werde nicht durch äusseren Aufwand, sondern nur durch Tugend und rechtschaffene Gesinnung verehrt; der Schlechte könne ihr keine Ehre erweisen [2]; man solle sie anrufen, nicht als ob sie dessen bedürfte, sondern um durch den Gedanken an sie sein Gemüth zu veredeln, wie es einem Wesen gezieme, das von ihr herstamme und mit ihr verwandt sei [3]. Aber diese geistige Verehrung des höchsten Gottes schliesst die äusserliche der untergeordneten Götter so wenig aus, dass dieselbe vielmehr | gerade desshalb nothwendig ist, weil wir einer Vermittlung mit der Gottheit nicht entbehren können; und schon der Pythagoreer Alexander's belehrt uns [4], dass man die Götter anders zu verehren habe, als die Heroën, dass die Reinigungen und Sühnungen sich auf die Dämonen beziehen, und die Weissagungen von

wesenheit aller Polemik gegen den volksthümlichen Kultus und der Charakter ihrer eigenen, den dionysischen so nahe verwandten Mysterien.

1) In dem Bruchstück aus der Schrift *π. θυσιῶν*, deren auch Philostr. v. Apoll. III, 41. IV, 19 erwähnt, bei Eus. pr. ev. IV, 13. Dem. ev. III, 3. (Ich gebe den Text nach der Recension von Preller Hist. phil. gr.-rom. § 519): *οὕτως τοίνυν μάλιστα ἄν τις, οἶμαι, τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιοῖτο τοῦ θείου τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἵλεώ τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ᾽ ὅντινα οὖν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῷ μὲν ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἑνί τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ᾽ ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν μήτε ἀνάπτοι πῦρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι· δεῖται γὰρ οὐδενὸς οὐδὲ παρὰ τῶν κρειττόνων ἤπερ ἡμεῖς, οὐδ᾽ ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν γῆ ἀνίησι φυτὸν ἢ τρέφει ζῷον ἢ ἀὴρ, ᾧ μὴ πρόσεστί γέ τι μίασμα· μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι· παρὰ δὲ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίη τἀγαθά, νοῦς δέ ἐστιν οὗτος ὀργάνων μὴ δεόμενος.*

2) Zaleukus Stob. Flor. 44, 20 vgl. Charondas ebd. 40.

3) Archytas a. a. O. 43, 130.

4) Vgl. S. 91 und über den Dämonenglauben S. 138 f.

diesen Wesen herrühren [1]). Je weiter ferner die Gottheit über die Welt hinausgerückt wird, um so dringender ist das Bedürfniss, dass sie selbt ihren Willen dem Menschen offenbare, ihm über alles, was zu seinem Heil dient, Aufschluss gebe; und das Mittel dazu ist die Mantik, die ja von altersher in der pythagoreischen Schule eifrig gepflegt wurde [2]). Aus der gleichen Anschauung ergab sich endlich die Forderung, durch Reinheit des Lebens und Abkehr von der Sinnenwelt sich der Gemeinschaft mit der Gottheit würdig zu machen; und so schliessen sich hier jene Enthaltungen und Reinigungen an, welche aus den älteren pythagoreischen Mysterien zu den Neupythagoreern übergiengen. Doch werden dieselben in unsern Fragmenten weder so häufig berührt, noch gehen diese in ihren Anforderungen so weit, als man erwarten möchte. Der Pythagoreer Alexander's schreibt zwar neben Waschungen und anderen Reinigungen auch die Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln vor [3]), aber den Fleischgenuss als solchen verbietet er so wenig als den Wein, wiewohl schon die Pythagoristen des vierten Jahrhunderts sich beider enthalten hatten [4]); wogegen allerdings | in einer angeblichen Schrift des Pythagoras die Fleischkost allgemein untersagt gewesen zu sein scheint [5]). Auch der Ehelosigkeit wird in keinem

1) Als ein eigenthümlicher Zug der pythagoreischen Frömmigkeit erscheint der Werth, welcher der, an sich altgriechischen (vgl. Plato Symp. 220, D) Verehrung der aufgehenden Sonne beigelegt wird; s. u. 155, 1.

2) Man vgl. in dieser Beziehung, ausser dem, was so eben aus Alexander und S. 94, 3 über Figulus angeführt wurde, und ausser den unten zu berührenden Angaben über Pythagoras und Apollonius von Tyana, Plut. pl. V, 1, 3: von Pythagoras werden alle Arten der Weissagung, ausser der Opferschau (welche mit dem Verbot der blutigen Opfer streiten würde), gutgeheissen; Jambl. v. P. 93, wo Pythagoras den Abaris statt der Hieroskopie in der Weissagung aus Zahlen unterrichtet; ebd. 137 f.: nach Pythagoras und seinen Schülern sei der Zweck aller Lebensvorschriften, die Aufgabe des gesammten Lebens und das Ziel der Philosophie, die Gemeinschaft (ὁμιλία) mit der Gottheit; man müsse daher thun, was Gott wohlgefällig sei, *ταῦτα δὲ οὐ ῥάδιον εἰδέναι, ἂν μή τις ἢ θεοῦ ἀκηκοότος ἢ θεοῦ ἀκούσῃ, ἢ διὰ τέχνης θείας πορίζηται· διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι· μόνη γὰρ αὕτη ἑρμηνεία τῆς περὶ τῶν θεῶν διανοίας ἐστί.*

3) S. o. S. 91.

4) Vgl. S. 79 f.

5) Darauf scheint sich nämlich zu beziehen, was Porph. De abstin. IV,

von unsern Bruchstücken gedacht, wie ja auch die Sage dem Stifter der Schule selbst eine Frau und Kinder beilegte[1]); sondern neben der ehelichen Treue[2]) begegnen wir nur der Forderung, dass die Beiwohnung nicht der Lust, sondern ausschliesslich der Fortpflanzung des Geschlechts dienen dürfe[3]). Dagegen soll allerdings schon Pythagoras den Eid verboten haben, weil man dem Redlichen auch ohne Eid müsse trauen können[4]).

Vollständiger hat der Neupythagoreismus sein Ideal des philosophischen Lebens in den Schilderungen niedergelegt, welche er von seinen zwei grossen Heiligen, Pythagoras und Apollonius, entworfen hat.

Der erste von diesen Männern ist allerdings nicht erst durch die Neupythagoreer in dieser Weise idealisirt worden, sondern schon seit Jahrhunderten hatte die Sage daran gearbeitet, seine Erscheinung in's ausserordentliche und wunderbare auszumalen; aber doch werden wir annehmen dürfen, dass in den Darstellungen aus dieser Schule, wie sie ein Apollonius, Moderatus, Nikomachus lieferten, vorzugsweise die Züge Aufnahme gefunden hatten, welche dem Geschmack und der Denkweise derselben zusagten, und dass dieselben in der gleichen Richtung weiter ausgeführt und mit neuen Zuthaten bereichert worden waren. Aus jenen Darstellungen sind aber die späteren, und namentlich auch die noch erhaltenen des Porphyr und Jamblich, wohl

18 anführt: auf die Frage, wie es gehen sollte, wenn sich alle des Fleisches enthalten würden, *ῥητέον τὸ τοῦ Πυθαγόρου· καὶ γὰρ βασιλέων πάντων δυςδιέξακτος ὁ βίος, φησὶν, ἔσται* u. s. w.

1) Doch zeigt sich auch eine Spur der entgegengesetzten, ohne Zweifel späteren Ueberlieferung, bei Diog. VIII, 19: *οὐδέποτ' ἐγνώσθη … ἀφροδισιάζων.*

2) Worüber Stob. Floril. 74, 61 f. 85, 19. Dass das letztere Bruchstück von der Frau verlangt, Untreue ihres Mannes zu ertragen, wird doch nur mit dem bestehenden *νόμος* begründet, dem man sich fügen müsse.

3) Ocell. 4, 1—4. 13. Charondas Stob. Flor. 44, 40 g. E. vgl. auch Clemens Strom. III, 435, C. Jambl. v. P. 210.

4) Diog. VIII, 22: *μηδ' ὀμνύναι θεούς· ἀσκεῖν γὰρ αὑτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν.* Jambl. v. Pyth. 47: *προσήκειν δὲ τοῖς συνεδρίοις, μηδενὶ καταχρήσασθαι τῶν θεῶν εἰς ὅρκον, ἀλλὰ τοιούτους προχειρίζεσθαι λόγους, ὥστε καὶ χωρὶς ὅρκων εἶναι πιστούς.* Die Rede des Pythagoras, der diese Worte entnommen sind, stammt wahrscheinlich aus der Biographie des Apollonius; vgl. Bd. I, 287, 1.

grösstentheils geflossen; und so werden uns diese jüngeren Berichte über Pythagoras und die alten | Pythagoreer ein treues Bild von den neupythagoreischen Vorstellungen über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie geben [1]). Diese Aufgabe wird aber hier wesentlich als eine religiöse, die Philosophie als Gottesdienst gefasst; und wenn dieser Gottesdienst allerdings nach der einen Seite in der Gotteserkenntniss und der Tugend bestehen soll, so wird doch zugleich nicht minder nachdrücklich verlangt, dass das menschliche Denken durch wunderbare göttliche Offenbarungen ergänzt werde, das sittliche Leben durch die Heiligkeit des Asceten seine höhere Weihe erhalte. Der Pythagoras dieser späteren Sage ist nicht allein der sittlich-religiöse Reformator, welchen wir in dem geschichtlichen Pythagoras erkannt haben; nicht allein der Philosoph sonder gleichen, dem alles, was den späteren Jahrhunderten für Wahrheit galt, unbedenklich beigelegt wird: sondern er ist auch ein Liebling, selbst ein Abkömmling der Götter, welcher von denselben mit den ausserordentlichsten Gnadenbeweisen geehrt wird, ein Gott oder ein Dämon, der unter den Menschen erschienen ist [2]), ein Wunderthäter, von dem die merkwürdigsten Dinge erzählt werden; ein Prophet, dessen Voraussicht alle Grenzen der Möglichkeit weit überschreitet. Ebenso ist seine Schule in erster Linie ein religiöser Verein, und diese Frömmigkeit trägt durchaus den Charakter der späteren Ascese: das Verbot der Fleischnahrung und einiger anderen Speisen, die weisse Tracht [3]), eine genau vorgeschriebene Lebensordnung, eine vollständige Gütergemeinschaft, eine strenge Unterordnung unter die Auktorität ihres Vorstehers, eine Gliederung

1) Die näheren Nachweisungen zu der nachfolgenden Darstellung finden sich Bd. I, 284 ff. Vgl. auch Philostr. v. Apoll. I, 1. I, 32, 2. VI, 11, 3 ff. VIII, 7, 15.

2) M. s. hierüber a. a. O. 284, 3. 285, 1. Bei Jambl. v. P. 91 f. erkennt Abaris sogar in Pyth. nicht blos einen dem Apollo ähnlichen Menschen, ἀλλ' αὐτὸν ὄντως τὸν Ἀπόλλω, und er selbst gibt ihm Recht. Aehnlich ebd. 30.

3) M. vgl. über diese, ausser Bd. I, 290, 5, auch Diog. VIII, 19. Dieser Bericht gibt dem Pythagoras weisse wollene Kleider und Decken, findet es aber bereits nöthig, den Gebrauch der Wolle damit zu entschuldigen, dass die Leinwand damals in Italien noch unbekannt gewesen sei. Bei Jambl. v. Pyth. 100. 149 werden dann die wollenen Gewänder und Decken zu leinenen.

in mehrere, scharf geschiedene Klassen, ein Ordensgeheimniss, dessen Unverbrüchlichkeit sich bis auf mathematische Lehrsätze erstreckt, und von den Göttern selbst in der augenscheinlichsten Weise geschützt | wird — diess sind die auffallendsten Züge in dem Bilde des pythagoreischen Lebens, so wie es sich in der späteren Sage gestaltet hat; allerdings fehlt aber daneben auch das sittliche Element nicht, welches in den Erzählungen von der Gewissenhaftigkeit und der aufopfernden Freundestreue der Pythagoreer, von der Sittenreinheit und der bürgerlichen Ordnung hervortritt, die durch Pythagoras in den unteritalischen Städten zur Herrschaft gekommen sein sollen. Je ungeschichtlicher diese Schilderung aller Wahrscheinlichkeit nach grossentheils ist, um so unverkennbarer spricht sich in derselben der eigene Standpunkt der späteren Zeit aus.

Man begnügte sich aber nicht damit, dieses Ideal in der grauen Vorzeit durch den Stifter der Schule verwirklicht zu wissen: auch in seiner erneuerten Gestalt sollte der Pythagoreismus einen Wunderthäter und Propheten hervorgebracht haben, welcher hinter dem Pythagoras der Sage in nichts zurückstand. Einen solchen innerhalb ihres Kreises zu suchen und sein Bild mit den glänzendsten Farben auszumalen, wurden die späteren Pythagoreer ganz besonders durch die gefahrdrohende Ausbreitung des Christenthums veranlasst. Wenn die Christen in dem Urheber ihrer Religion ein übermenschliches Wesen verehrten, wenn sie sich zur Vertheidigung derselben auf die Wunder seiner Auferstehung und seiner vaterlosen Erzeugung, auf sein übernatürliches Wissen, seine Heilungen und Todtenerweckungen beriefen, so galt es, ihnen in allen diesen Beziehungen den Rang abzulaufen, den Nachweis zu führen, dass auch die alte Religion ihre Heiligen habe, dass die Wunderkraft und die prophetische Voraussicht des vollendeten Philosophen der des christlichen Propheten nicht allein gleichkomme, sondern sie wohl noch überbiete. Einen solchen glaubte man nun in dem Kappadocier A p o l l o n i u s v o n T y a n a zu besitzen, einem Pythagoreer des ersten Jahrhunderts, der seine Schule in seinen Schriften nicht unwürdig vertreten zu haben scheint[1]), dem aber weit mehr noch die magische Kunst |

1) Ausser der Schrift über die Opfer (s. o. 144, 1) wird auch das Leben des Pythagoras ihm gehören, welches Porph. v. P. 2 anführt, und aus

und die Weissagungsgabe, welche man ihm zuschrieb, einen bekannten, von den Gläubigen hochgefeierten Namen gemacht hatte[1]). |

welchem Jambl. v. P. 254—264 die Erzählung über die Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton, wahrscheinlich aber noch manches andere geschöpft hat; denn wiewohl es nur Suid. Ἀπολλ. ausdrücklich dem Tyanenser beilegt, Porphyr und Jamblich dagegen den Verfasser nur Apollonius nennen, so ist doch weit das wahrscheinlichste, dass auch sie hiebei an den weltbekannten Apollonius, den einzigen Pythagoreer dieses Namens, von dem wir wissen, (ein Pythagoreer muss aber ihr Apollonius gleichfalls sein) gedacht haben. Auch Philostr. v. Apoll. VIII, 19, 3 bezieht sich vielleicht darauf. (Vgl. auch S. 155, 1.) Eine Schrift des Apollonius über die astrologische Weissagung nennt Philostr. III, 41, 1. Ferner soll er nach Demselben I, 2, 3 eine Menge Briefe an die verschiedensten Personen geschrieben haben, welche Philostr. (in dem seinen eigenen Briefen angehängten Bruchstück 1. S. 337 West. 364 Kays.) als Muster des Briefstyls rühmt und oft anführt (vgl. d. Register). Es fragt sich jedoch, wie viel davon ächt war, und ob nicht Philostr. manche von den angeblichen Citaten selbst erdichtet hat. Die Sammlung von Briefen des Apoll., welche wir noch besitzen, (in den Ausgaben der beiden Philostratus von Olearius und Kayser) ist jedenfalls unächt; vgl. Kayser Prooem. S. V. Was Philostr. I, 14, 1. I, 3, 2, VII, 35 und Suid. sonst noch von ihm anführen, ist unsicher, die Rede bei Philostr. VIII, 7 wohl dessen eigenes Werk.

1) Apul. De magia 90, Schl. (Apul. war angeklagt, seine Frau durch magische Künste zu ihrer Heirath bewogen zu haben): *si quamlibet modicum emolumentum probaveritis* (das ihm durch diese Heirath zugegangen sei), *ego ille sim Carinondas vel Damigeron vel is Moses vel Jannes vel Apollonius vel ipse Dardanus vel quicunque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.* Lucian Alex. 5: der Lehrer Alexander's sei ein Tyaneer gewesen τῶν Ἀπολλωνίῳ τῷ Τυανεῖ συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγῳδίαν εἰδότων. Nach Dio Cass. LXVII, 18 soll er die Ermordung Domitian's in dem Augenblicke der That in Ephesus verkündet haben; Derselbe erzählt LXXVII, 18, dass Caracalla (vielleicht schon unter dem Einfluss des Philostratus) dem Apoll. ein Heroon gebaut habe. Orig. c. Cels. VI, 41 nennt Apoll. einen Magier und Philosophen, welcher durch seine Magie selbst angesehene Philosophen, wie den bekannten Euphrates (den Stoiker; s. u. und 1. Abth. S. 690) gewonnen habe; er beruft sich hiefür auf die von Möragenes verfassten Denkwürdigkeiten desselben. Nach Vopiscus (Aurel. 24), welcher aus Philostratus die übertriebensten Vorstellungen über Apollonius geschöpft hat, soll eine nächtliche Erscheinung dieses Wundermanns Aurelian von der Zerstörung Tyana's abgehalten haben; wobei ausdrücklich bemerkt wird, der letztere habe ihn sogleich erkannt, da er schon in vielen Tempeln sein Bild gesehen habe. Weitere Aussagen über Apoll. von Schriftstellern, die jünger sind, als Philostr., aber einzelne von ihm übergangene Wunder

Seiner sagenhaften Gestalt bemächtigte sich (um 220 n. Chr.) Philostratus [1]), dem aber schon andere hierin vorangegangen waren [2]), um an derselben in einem abenteuerlichen Roman das Wesen der pythagoreischen Philosophie, so wie er es sich dachte, zur Anschauung zu bringen, in der angeblichen Biographie des Tyanensers eine Apotheose des Pythagoreismus zu schreiben [3]). |

erzählen, bei Kayser Prooem. zur vita Apoll. III. Die Lebenszeit des Apoll. entspricht nach Philostratus ziemlich genau dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung; denn er soll bald nach Nerva's Regierungsantritt (96 v. Chr.) gestorben, und hundert Jahre alt geworden sein (v. Apoll. VIII, 27. 29. I, 14, 1; ebenso Suid., der seine Blüthe unter Caligula, Claudius, Nero und ihre Nachfolger, seinen Tod unter Domitian setzt; doch bemerkt Philostr. VIII, 29, sein Alter werde auch auf 80 und 90 Jahre angegeben). Dass er Domitian überlebte, sagt auch Dio (s. o.). Das Chronicum Alexandrinum z. J. 123 lässt ihn sogar erst in diesem Jahr, dem 7ten Hadrian's, sterben, und Agresphon bei Suid. nennt, vielleicht nur um eine derartige Notiz zurechtzulegen, noch einen zweiten Philosophen Apollonius aus Tyana, der unter Hadrian gelebt habe.

1) Von den vier uns bekannten Sophisten (d. h. Rhetoren) dieses Naen s, welche sämmtlich aus Lemnos gebürtig waren, der zweitälteste, der Sohn des ersten und der Grossvater des vierten. Er lebte in Athen, später in Rom; hier beauftragte ihn Julia Domna, die Mutter Caracalla's, mit der Biographie des Apollonius (v. Apoll. I, 3, 1), welche er aber erst nach ihrem Tode (217) vollendet zu haben scheint, da er sie ihr sonst wohl gewidmet hätte. Er soll erst unter Philippus Arabs (244—249) gestorben sein. Vgl. Suid. u. d. W. und Kayser S. II ff. seiner Ausgabe des Philostr.

2) Durch Origenes (s. vorl. Anm.) wissen wir, dass Möragenes *ἀπομνημονεύματα* des Apoll. verfasst hatte; wir erfahren aber nicht, wer dieser Möragenes war, und ob wir bei seinen Denkwürdigkeiten, wie bei denen Xenophon's und Arrian's, an Aufzeichnungen eines persönlichen Schülers zu denken haben; wir haben daher auch kein Recht, ihn etwa in dem Athener Möragenes zu suchen, der bei Plut. qu. conv. IV, 6 die Meinung verficht, dass der Gott der Juden kein anderer sei, als Dionysos. Philostratus ist übrigens mit ihm unzufrieden, weil ihm vieles von den Thaten des Apoll. unbekannt geblieben sei (v. Ap. I, 3, 2: *οὐ γὰρ Μοιραγένει γε προσεκτέον βιβλία μὲν ξυνθέντι ἐς Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι*), sei es weil seine Schilderung noch einfacher und nüchterner war, als die späteren, oder weil sie den Apoll. als Zauberer dargestellt hatte, was Philostr. (I, 2, 1 und durchweg) als grundlose Verläumdung behandelt. Er selbst nennt ausser der gleich zu besprechenden des Damis noch eine Schrift über Apoll. von Maximus aus Aegä.

3) Ueber den Inhalt, den Zweck und Charakter dieser Darstellung vgl. m. Baur Apollonius von Tyana u. Christus (aus d. Tüb. Zeitschr. f. Theol.

Als Geschichtsquelle ist diese Darstellung selbst da, wo sie nicht gerade unmögliches berichtet, so gut wie gar nicht zu gebrauchen; |

1832, 4, jetzt in: Drei Abhandl. u. s. w. S. 1—227); Denselben Kirchengesch. I, 415 f.; auch Rieckher Stud. der evang. Geistl. Würt. XIX, 2, 1 ff.; dagegen ist Wellauer „Apollonius v. T.“ in Jahn's Jahrb. Supplementb. X, (1844) S. 418 ff. unbedeutend. Die ältere Literatur, namentlich über das Verhältniss der philostratischen Darstellung zum Christenthum, bei Baur S. 101 f. 105 f. Kayser Prooem. in vit. Apoll. IV. — Dass nun die Darstellung des Philostratus auf geschichtliche Treue keinen Anspruch machen kann, liegt am Tage; und wenn ihr freilich die allgemeinen Umrisse von Apollonius' Leben ohne Zweifel als historische Grundlage gegeben waren, so kann man sich doch im einzelnen, wie Baur S. 109 ff. zeigt, fast auf keinem Punkte auf ihre Angaben verlassen. Es mag sein, dass Apoll. in Tarsus von dem Rhetor Euthydemus, in Aegä von ihm und dem Pythagoreer Euxenus unterrichtet wurde, dass er sich frühe der strengsten pythagoreischen Ascese gewidmet hat, dass ihn seine Reisen bis nach Indien geführt haben, vielleicht auch, dass er bei Domitian in politischen Verdacht gerieth. Aber sicher ist selbst diess nicht, und in ihrer ganzen weiteren Ausführung ist die Erzählung des Philostratus mit so vielen abenteuerlichen und fabelhaften Zügen, so vielen offenbaren Erdichtungen angefüllt, dass auch das, was an sich nicht undenkbar wäre, doch jede Bürgschaft seiner Wahrheit verliert. Um so unwahrscheinlicher ist es, dass diese Darstellung wirklich ihrem Hauptinhalt nach auf dem Bericht eines Schülers und Begleiters von Apollonius, des Damis von Ninive, beruht, auf welchen sie selbst sich (I, 3 u. ö.) zurückführt; denn mag man sich auch den Damis (mit Ritter IV, 525) noch so beschränkt denken, so beschränkt konnte er doch unmöglich sein, um ganze Massen von Dingen, die er höchstens im Traum gesehen haben könnte, für wirklich erlebte zu halten. Von der „unabsichtlichen Täuschung“, welche noch Ritter annimmt, kann daher hier nicht die Rede sein. Andererseits ist doch auch das nicht wahrscheinlich, dass Philostratus selbst den Roman ganz frei componirt hat, und dass die Schrift des angeblichen Damis gar nicht existirte, wie Baur S. 111 f. vermuthet, denn Philostr. sagt a. a. O. ausdrücklich, ein Verwandter des Damis habe die Biographie des Philosophen der Kaiserin Julia Domna, der Gattin des Alexander Severus, überreicht, und in ihrem Auftrag habe er selbst sie überarbeitet; diese Angabe konnte er sich aber doch kaum ohne allen Grund erlauben. Das wahrscheinlichste ist daher, dass sich die Schrift des Philostratus allerdings auf eine ältere Darstellung stützt, welche den Namen des Damis an der Stirne trug, dass aber diese selbst erst von einem Späteren, wohl demselben, der sie der Kaiserin übergeben hat, verfasst, und dem Damis, einer allem Anschein nach völlig erdichteten Person, beigelegt wurde. Bei der Ueberarbeitung dieser Darstellung bediente sich Philostratus, wie er I, 3 und VIII, 29 sagt, noch weiterer Quellen, und dass er auch mit eigenen Zuthaten, besonders

aber indem sie uns den Philosophen vorführen will, welcher selbst|

in der Länderbeschreibung und den Reden, nicht karg war, ist zu vermuthen; was aber im einzelnen ihm selbst, was seinen Quellen angehört, lässt sich nicht mehr ausmachen. Der angebliche Damis scheint neben den Sagen, welche über Apollonius im Umlauf waren, namentlich auch die eigenen Schriften dieses Philosophen, mochten diese nun ächt oder unächt sein, benützt zu haben; nicht blos das Thema für die Reden des Apollonius mag öfters diesen Schriften entnommen sein, sondern auch einige Erzählungen scheinen aus Stellen derselben herausgesponnen zu sein: so vielleicht III, 13 ff. aus der Aeusserung, welche II, 15, 1. VI, 11, 11, die abenteuerliche Geschichte VI, 27 aus der, welche ebd. g. E. angeführt ist (wenn nicht erst Philostratus dem Apoll. diese Worte in den Mund gelegt hat). Auf die Briefe des Apoll. beruft sich Ph., wie bemerkt, oft. Neben diesen Hülfsmitteln lehnte sich die Phantasie des Pseudo-Damis und seines Bearbeiters unverkennbar an die Erzählungen an, welche schon von früherer Zeit her, und namentlich seit der Verbreitung des Neupythagoreismus, über Pythagoras im Umlauf waren, und welche Apollonius selbst in seinem Leben des Pythagoras gesammelt hatte. S. Baur a. a. O. S. 171 ff., besonders aber S. 193 ff. Was aber auf diesem Wege zu Stande kam, das ist nicht blos eine einfache unterhaltende Dichtung, sondern wesentlich ein Tendenzroman. In Apollonius und seiner gottgefälligen reformatorischen Thätigkeit soll das philosophisch-religiöse Ideal des Neupythagoreismus dargestellt werden, die Lebensbeschreibung desselben hat den Zweck, die pythagoreische Lehre und Lebensweise, so wie diese um den Anfang des dritten Jahrhunderts aufgefasst wurde, als das allein wirksame Mittel zur sittlichen und religiösen Hebung der Menschen, zur Herstellung des Verkehrs mit den Göttern, ja zur wirklichen Vergöttlichung des menschlichen Lebens zu empfehlen. Diese Absicht liegt in dem ganzen Roman so deutlich zu Tage, dass besondere Nachweisungen entbehrlich sind. Ihre nähere Bestimmung erhält sie durch eine doppelte Beziehung auf gleichzeitige Erscheinungen. Das eine ist die Parallele des Pythagoreismus mit dem Christenthum, und des Apollonius mit Christus, welche Baur S. 101—150 seiner Schrift als Motiv der vorliegenden Biographie wahrscheinlich gemacht hat; denn enthält sie auch keine ausdrückliche Polemik gegen das Christenthum, so ist doch die Schilderung des Apollonius im ganzen und in vielen einzelnen Zügen ein so merkwürdiges Gegenbild zu der Darstellung Christi in den Evangelien, dass wir zu der Annahme allen Grund haben, der Verfasser beabsichtige wirklich, dem wunderthätigen Propheten der neuen Religion einen ebenso ausgezeichneten Vertreter der alten gegenüberzustellen. Eine zweite, bisher nur theilweise beachtete, Beziehung kommt in der überlegenen Stellung zum Vorschein, welche Apollonius gegen verwandte Erscheinungen der heidnischen Welt einnimmt. Einerseits ist Philostratus sorgfältig bemüht, seinen Helden und dessen Weisheit von den gewöhnlichen orientalischen Geheim-

den Pythagoras noch überragt[1]), den gottbegeisterten Weisen, der den Menschen in übermenschlicher Hoheit gegenübersteht[2]),

künstlern und ihrem Treiben zu unterscheiden; er verwahrt sich sehr bestimmt gegen den Verdacht, als wäre Apollonius mit magischen Künsten umgegangen (V, 12. VII, 39. VIII, 7, 3. 9 vgl. BAUR S. 41 ff.), ja er bezeichnet I, 2 die Widerlegung dieses Vorwurfs als einen Hauptzweck seiner Darstellung, und ganz allgemein hebt er vielfach (III, 32, 1. V, 25, 1. VI, 11, 8. VI, 19) den entschiedenen Vorzug der indisch-hellenischen Weisheit, welche ein Pythagoras und Apollonius vortrug, vor der gemeinen orientalischen der Aegypter hervor, die aus diesem Grunde in der Erzählung III, 20 zu unreinen, wegen eines Mords vertriebenen Abkömmlingen der Inder gemacht werden. Andererseits polemisirt er nicht minder stark gegen zwei philosophische Nebenbuhler des Neupythagoreismus, den Cynismus und die Stoa, und wenn die Cyniker (welche sich in den äthiopischen Gymneten VI, 6. 10—22 nicht verkennen lassen) im Vergleich mit Apollonius zwar auf einer niedrigen und beschränkten Stufe des Wissens erscheinen, am Ende aber doch seine Ueberlegenheit anerkennen, so ist dagegen der bekannte Stoiker Euphrates (1. Abth. S. 690), der bei Origenes (s. o. 149, 1) als sein Anhänger erscheint, hier der stehende unversöhnliche Gegner des Apollonius, der Afterphilosoph, welcher dem ächten Philosophen Apollonius als Feind und Zerrbild in ähnlicher Weise beigegeben ist, wie der Magier Simon der pseudoclementinischen Homilieen dem Apostel Petrus. Dass diese Schilderung dem Stoicismus im ganzen gilt, liegt am Tage; unter den Zügen, welche den Euphrates als Stoiker charakterisiren, sind namentlich zwei zu bemerken: der Republikanismus, den er in der Rede an Vespasian V, 33 zur Schau trägt, und die mit diesem so stark contrastirende Gewinnsucht, welche den angeblichen Republikaner zu niedrigem Fürstendienst und Schlechtigkeiten jeder Art verleitet (V, 38, 3. VI, 13, 1. VIII, 7, 12. 39). Der erste von diesen Zügen bezieht sich auf den bekannten Zusammenhang der stoischen Philosophie mit den republikanischen Bestrebungen der Kaiserzeit; der zweite auf den Satz (1. Abth. 263, 6), dass es dem Weisen anständig sei, sich durch Fürstendienst zu bereichern. Die Gehässigkeit dieser Insinuationen, und die ganze Rolle, welche Euphrates bei Philostratus spielt, zeigt deutlich, welchen Grad die Eifersucht der beiden Schulen erreicht hatte. — Als Geschichtsquelle ist die Schrift des Philostr. nach allem diesem schlechterdings nicht zu gebrauchen, sie stellt sich vielmehr in die Reihe jener absichtsvollen Dichtungen, an denen die ersten Jahrhunderte nach Christus so reich sind; hinsichtlich ihrer schriftstellerischen Anlage steht ihr kaum ein anderes Werk näher, als die obengenannten clementinischen Homilien, welche gleichfalls ältere Quellen frei überarbeitet haben.

1) V. Apoll. I, 2 nennt ihn Philostr. ausdrücklich *θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα.*

2) Als ein übermenschliches Wesen schildert Philostr. selbst seinen Apollonius. Nach I, 4 f. wurde in ihm, dem vollendeten Propheten, Proteus,

sagt | sie uns, was sich der Verfasser und seine Schule unter der ächten Philosophie vorstellt. Als die eigentliche Aufgabe derselben wird hier die Verbreitung der wahren Gotteserkenntniss und Gottesverehrung bezeichnet [1]; doch erhalten wir nur gelegentlich Andeutungen über das Wesen der Gottheit, in denen ihre Einsicht, Güte und Vollkommenheit gepriesen [2], und den unwürdigen Vorstellungen der griechischen Mythologie, noch entschiedener natürlich dem ägyptischen Thierdienst widersprochen wird [3]. Die Unterscheidung des höchsten Gottes von den Untergöttern, welche wir schon bei Apollonius selbst getroffen haben, wird auch von seinem Biographen wiederholt [4]; die Weitherzigkeit, mit der Apollonius alle bestehenden Götterdienste anerkennt, von einem Tempel zum andern wandert und von allen Göttern nur gutes sagen will [5], weist auf die Ansicht, welche schon durch den Stoicismus verbreitet war, dass sich das allerfüllende göttliche Wesen unter den verschiedensten Formen offenbare. Doch haben nicht alle diese Formen den gleichen Werth; die reinste sichtbare Offenbarung des Göttlichen ist die Sonne, die von

der weissagende Dämon, (nach dem schon vor Philostratus Peregrinus Proteus benannt worden war; vgl. 1. Abth. S. 773) als Mensch geboren, seine Geburt war eine wunderbare, man hielt ihn für einen Sohn des Zeus. Ebenso wunderbar und geheimnissvoll ist sein Austritt aus dem irdischen Leben, und die Art, wie er später einem Jüngling erscheint, um ihn vom Zweifel an der Unsterblichkeit zu heilen (VIII, 30 f.); letzteres offenbar das Gegenbild der Christuserscheinungen, namentlich der vor Damaskus. Im Gefängniss überzeugt er (VII, 38, 2) durch ein Wunder seinen Begleiter von seiner *φύσις θεία καὶ κρείττων ἀνθρώπου*, bei Domitian wird er angeklagt, dass er sich einen Gott nennen lasse, und weist diess nicht zurück (VIII, 6, 1), nach seinem Tode wird ihm in Tyana ein Tempel errichtet (I, 5. VIII, 29). Es ist daher ganz im Sinn seines Biographen, wenn Eunap. v. soph. prooem. S. 3. von ihm sagt: *οὐκέτι φιλόσοφος· ἀλλ' ἦν τι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπου μέσον*. Ein solches Mittelwesen sollte ja auch Pythagoras gewesen sein; s. Bd. I, 285, 1.

1) Z. B. IV, 40 ff.

2) I, 11. IV, 28, 1.

3) V, 14 f., wo die Mythen der Dichter tief unter die aesopischen Fabeln gestellt werden; VI, 19, wo Apoll. die idealen Götterbilder der hellenischen Kunst mit der ägyptischen Thiersymbolik vergleicht.

4) III, 34, 2. 35, 3.

5) IV, 24, 1. 40, 3 f. VI, 3, 5.

unserem Philosophen in indischer Weise verehrt wird [1]), und aus diesem Grunde haben diejenigen, welche dem reinen Sonnenlicht des Ostens näher sind, die wahrsten Vorstellungen von Gott und der Welt [2]). Die Lehre von der Weltschöpfung und Weltregierung wird im Geist des Platonismus | und des populären Stoicismus ausgeführt [3]), die Abhängigkeit aller Dinge von der göttlichen Vorherbestimmung oder dem Verhängniss behauptet [4]), die Lebendigkeit der Welt in herkömmlicher Weise vorausgesetzt, ihre Selbstgenugsamkeit in der Vorstellung, dass sie mannweiblich sei, ausgedrückt, ihre Vernünftigkeit unter anderem auch darin nachgewiesen, dass die verderblichen Naturereignisse nur Strafen der menschlichen Ungerechtigkeit seien [5]). Die Fünfzahl der Elemente begegnet uns bei Philostratus wie bei andern Pythagoreern [6]); auf eingehendere physische Untersuchungen lässt er sich jedoch nicht ein, sein ganzes Interese dreht sich um den Menschen und das Verhältniss desselben zur Gottheit. Dass der Mensch göttlichen Wesens sei, und durch Tugend und Weisheit selbst zum Gott werde, steht ihm fest [7]); von besonderer Wichtigkeit ist ihm aber der Glaube an die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele [8]) und die Lehre von der Seelenwanderung, welche hier nicht blos auf's nachdrücklichste vorgetragen, sondern auch durch Beispiele der abenteuerlichsten Art bestätigt wird [9]). Hiemit steht dann weiter der alte Satz in Verbindung, dass der

1) II, 38. VI, 10, 1. 32, 1. VII, 31, 1. VIII, 13, 3 vgl. III, 14, Schl. 17, 2. 33, 1. V, 30, 21. Es verdient Beachtung, und dient zugleich dem, was S. 148, 1 bemerkt wurde, zur Bestätigung, dass auch in Apollonius' Leben des Pythagoras (b. JAMBL. v. P. 256) die Anbetung der aufgehenden Sonne zu den unverbrüchlichen Geboten der pythagoreischen Lebensordnung gerechnet wird. Als pythagoreische Vorschrift führt auch M. AUREL. XI, 27 an: *ἕωθεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀφορᾶν*.

2) VI, 11, 9.

3) III, 35. IV, 30, 3. VIII, 7, 24 f.

4) VIII, 7, 52 vgl. VII, 9.

5) III, 34. 35, 3.

6) III, 34, 2 vgl. oben S. 133, 5.

7) VIII, 7, 122 f. III, 18. VII, 32, 3.

8) VI, 11, 7. VI, 22. VIII, 31.

9) Ausser der Hauptstelle III, 19—22 vgl. III, 24. VI, 21, 1. VIII, 7, 15. 20. V, 42.

Leib ein Gefängniss der Seele sei, in dem sie an die Sinnlichkeit gefesselt mit ungeordneten Trieben jeder Art zu kämpfen habe[1]). Sie aus diesem Kerker zu befreien und zu einem geordneten Zustand zurückzuführen, ist die Aufgabe der gottgesandten Männer, wie Apollonius[2]), und das Mittel dazu ist die ächte Philosophie, diejenige, welche Pythagoras gelehrt hat, deren letzte Quelle aber und deren reinste Darstellung nur im fernen Osten, bei den indischen Weisen zu suchen ist[3]). Es | handelt sich jedoch bei derselben nicht sowohl um wissenschaftliche Erkenntniss; — selbst die specifisch pythagoreische Wissenschaft von den Zahlen wird recht absichtlich geringschätzig behandelt[4]), und nur ein praktisch religiöses Wissen ist das, welches unsere Schrift fordert; das Wesen der wahren Weisheit liegt vielmehr in der Reinheit des Lebens und in der richtigen Gottesverehrung. In beiden Beziehungen begnügt sich aber der Pythagoreer keineswegs mit der einfachen Frömmigkeit und Sittlichkeit als solcher; sondern einestheils wird zwar auf diese Seite der grösste Werth gelegt, es wird die sittliche Selbstkenntniss für die Grundlage aller Tugend und Weisheit erklärt[5]), es wird eine Gerechtigkeit verlangt, welche über die gewöhnliche, blos negative Rechtschaffenheit hinausgehe[6]), es wird ausgesprochen, dass ohne die rechte Gesinnung kein Opfer etwas nütze[7]), es werden schöne und

1) VIII, 26, 4.

2) VIII, 7, 25 f.

3) Ueber die Vorzüge der indisch-pythagoreischen Philosophie vor jeder andern, und namentlich vor derjenigen der äthiopischen Gymnosophisten, verbreitet sich Apollonius VI, 11 vgl. I, 32. Er selbst reist ebendesshalb nach Indien, um hier bei den vollkommenen Philosophen die letzte Weihe zu erhalten, wie diess III, 10—51 ausführlich erzählt ist.

4) III, 30: Apoll. fragt hier den Oberbrahminen Jarchas, das Ideal eines neupythagoreischen Philosophen, wie es komme, dass er und seine Freunde gerade zu achtzehen seien, da diess doch durchaus keine von den bedeutsamen Zahlen sei, und er erhält von diesem die Belehrung: *οὔτε ἡμεῖς ἀριθμῷ δουλεύομεν οὔτε ὁ ἀριθμὸς ἡμῖν ἀλλ' ἀπὸ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς προτιμώμεθα.* Die polemische Beziehung dieser Erzählung liegt auf der Hand.

5) III, 18. VII, 14, 8.

6) III, 24 f. VI, 21 vgl. VI, 2.

7) I, 10 f.

einfache Gebete vorgeschrieben [1]), es wird uns in Apollonius das Musterbild eines Mannes vor Augen gestellt, der sein ganzes Leben dem Dienste der Gottheit und dem Wohle seiner Mitmenschen widmet, und der in seinem Berufe auch der augenscheinlichsten Todesgefahr ungebeugten Muthes entgegengeht. Zugleich wird aber die unerlässliche Aeusserung und Bedingung der höheren Weisheit in dem pythagoreischen Leben, in der Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss [2]), in der Ehelosigkeit [3]), in der leinenen | Priesterkleidung [4]), in der Verwerfung aller blutigen Opfer [5]), in dem mehrjährigen Stillschweigen des angehenden Schülers [6]) gesucht; die cynische Einfachheit und Rauhigkeit dagegen ist nicht nach dem Geschmack unseres Philosophen, welcher vielmehr den Schmuck und selbst die Genüsse des Lebens gegen dieselbe in Schutz nimmt [7]). Wer sich jener Weisheit ganz hingibt, der überschreitet das Mass der menschlichen Natur [8]), und zum Zeichen seiner höheren Begabung wird ihm jene Wunderkraft [9]) und jene an Allwissenheit

1) I, 11, 2. 34, 1, IV, 40, 2.

2) I, 8. I, 32. III, 26, 2. VI, 11, 3. VIII, 7, 14 f.: Der Fleischgenuss sei unrein, weil er auf Mord beruhe, und schädlich, der Wein zwar rein, aber der Helle des Geistes hinderlich. Gegen das Tödten der Thiere auch I, 38.

3) I, 15 f. wird wenigstens dem Apollon. Virginität nachgerühmt.

4) I, 8. 32, 2. VI, 11, 5. VIII, 7, 17. Neben der leinenen Kleidung nennen diese Stellen auch die ungeschorenen Haare (vgl. VIII, 7, 19) als Bestandtheil des pythagoreischen Lebens; die erstere ist nach VIII, 7, 17 nothwendig, weil Wolle und Felle von Thieren herstammen.

5) I, 31. V, 25. VIII, 7, 33.

6) I, 14 f. 16, 3. 1, 2. VI, 11, 3.

7) Diess der Zweck der ausführlichen Verhandlung mit den äthiopischen Gymneten VI, 11 und der Erzählung III, 27. Die erste von diesen Stellen lässt vermuthen, dass Philostr. die Vorliebe für das cynische Leben auch in dem Kreise seiner eigenen Gesinnungsgenossen zu bekämpfen hat.

8) VII, 32 und oben 155, 7. 153, 2.

9) Beispiele dieser Wunderkraft finden sich viele und höchst auffallende, wie IV, 25 die Entlarvung einer Lamie; IV, 45 eine Todtenerweckung, welche den beiden bei Lukas erzählten nachgebildet zu sein scheint; IV, 44, 2. VII, 38 die Wunder bei Apollonius' Vertheidigung und im Gefängniss; III, 13—15. 17, 2. 27, 2 die Abenteuerlichkeiten der indischen Weisen u. a.

grenzende Kenntniss des verborgenen und zukünftigen [1]) verliehen, von deren Beweisen die Darstellung des Philostratus erfüllt ist [2]). |

Wie sehr diese Darstellung dem Geschmack ihrer Zeit zusagte, sieht man aus der vergötternden Bewunderung, die ihrem Helden seitdem von den Freunden der hellenischen Religion und Philosophie gezollt wurde [3]). Die Schrift des Philostratus ist nun freilich das jüngste Erzeugniss der neupythagoreischen Schule, das wir besitzen. Aber mit den gleichen Zügen wurde ja das Ideal des Philosophen schon längst in den Schilderungen des Pythagoras und seiner Schüler ausgemalt, und mit dem ganzen Standpunkt der neuen Pythagoreer waren sie so verwachsen, dass wir den Apollonius des Philostratus, so ungeschichtlich auch seine Gestalt an sich selbst ist, doch unbedenklich als einen vollgültigen Zeugen für den Charakter dieser Philosophie betrachten dürfen. Auch bei anderen Schulen fand aber diese Denkweise, durch die religiösen, die sittlichen und die wissenschaftlichen Zustände begünstigt, mit der Zeit Eingang: zunächst und am meisten bei der platonischen, später und in geringerem Mass bei der stoischen.

1) III, 18, 1 sagen die Brahmanen geradezu von sich: *ἡμεῖς πάντα γιγνώσκομεν*, ebenso VII, 14, 2 Apollonius: *ἅ τε εἰδὼς πάντα*, und VI, 11, 6 verspricht die (pythagoreische) Philosophie ihrem Jünger: *καθαρᾷ δὲ ὄντι σοι καὶ προγιγνώσκειν δώσω* u. s. w. Proben dieser Allwissenheit finden sich allenthalben in unserer Schrift. VIII, 7, 30 f. wird dieselbe mit der pythagoreischen Nahrung, welche die Sinne rein und frei erhalte, III, 18 mit der philosophischen Selbsterkenntniss in Verbindung gebracht. Auch die Opferschau, wiewohl sie dem Pythagoreer selbst fremd ist, wird VIII, 7, 50 nach dem Vorgang des platonischen Timäus (71, A f.) physiologisch erklärt. Man bemerke, dass auch die pythagoraisirenden Clementinischen Homilieen ihren „Propheten der Wahrheit" wesentlich durch die Eigenschaft der Allwissenheit charakterisiren III, 11—15.

2) Ausführlicheres über die Lehre, welche Philostratus dem Apollonius beilegt, b. Baur a. a. O. S. 52—71, dem auch die obige Darstellung grösstentheils gefolgt ist.

3) Beweise derselben sind schon S. 149, 1. 153, 2 aus Dio Cassius, Vopiscus und Eunapius beigebracht worden. Um den Anfang des vierten Jahrhunderts verglich Hierokles in seiner Schrift gegen die Christen Apollonius mit Christus, um seine Ueberlegenheit über diesen zu beweisen. Vgl. Baur a. a. O. S. 1 f. K.-Gesch. I, 425.

6. Pythagoraisirende Platoniker. Plutarch.

Von allen Philosophenschulen jener Zeit stand keine dem Neupythagoreismus von Hause aus näher, als die platonische. Schon der ursprüngliche Platonismus hatte sich vielfach an altpythagoreische Vorstellungen angeschlossen. Noch stärker hatte sich die Vermischung platonischer und pythagoreischer Lehren, die Zahlensymbolik und die religiöse Mystik, in der älteren Akademie entwickelt. Die Skepsis des Arcesilaus und seiner Nachfolger verdrängte diesen Dogmatismus, aber sie selbst musste dem Dualismus der späteren Zeit und der Sehnsucht nach höherer Offenbarung mittelbar vorarbeiten, indem sie das Vertrauen des Denkens zu sich selbst untergrub. Wenn endlich Antiochus von der neuen Akademie zu Plato zurückkehren wollte, so hatten denselben Philosophen auch die Neupythagoreer so entschieden zu ihrem Führer | gewählt, dass sich uns in ihnen thatsächlich weit mehr eine Abzweigung der platonischen, als eine Erneuerung der pythagoreïschen Schule darstellt; wenn jener mit den platonischen peripatetische und stoische Lehren eklektisch verband, so haben wir auch bei diesen den gleichen Eklekticismus getroffen; und dieser Eklekticismus war durch dieselbe skeptische Stimmung bedingt, aus welcher der Offenbarungsglaube der Pythagoreer hervorgieng. Wirklich kam auch Antiochus und seine Schule dieser Denkweise bereits auf halbem Weg entgegen, wenn es ihnen vor allem um die sittlich-religiösen Ergebnisse der Philosophie zu thun war, und wenn sie sich hiebei auf angeborene Ideen, als eine unmittelbare Offenbarung der Natur und der Gottheit beriefen, wie diess Cicero thut, und wie es wohl auch schon seine akademischen Lehrer gethan hatten[1]). Wird die Wahrheit allen Menschen vermöge ihrer Gottverwandtschaft von der Gottheit mitgetheilt, warum sollte sie nicht denen, welche durch fromme Gesinnung und Heiligkeit des Lebens vor anderen hervorragen, in höherem Masse und auf ausserordentliche Weise mitgetheilt werden?

Wie frühe der erneuerte Pythagoreismus die Aufmerksamkeit der Akademiker auf sich zog, und wie leicht sie sich mit

1) Vgl. 1. Abth. 657.

seiner platonisirenden Deutung der pythagoreischen Lehre befreundeten, sehen wir schon an Eudorus [1]). Indessen sind wir über ihn und über die ganze akademische Schule jener Zeit zu unvollständig unterrichtet, um genauer beurtheilen zu können, wie weit sie sich in ihren eigenen Ansichten von diesem Einfluss bestimmen liessen. Erst bei **Plutarchus** aus Chäronea [2]) finden

1) Bd. I, 331, 4. III, a, 612, 3.

2) M. vgl. über ihn: Bähr in Pauly's Realencyklopädie V, u. d. W. Schreiter Doctrina Plut. in Illgen's Ztschr. f. histor. Theol. VI, 1 (1836) S. 1—144; Seibert De Plut. Theologia Marb. 1854; Nitzsch De Plut. Kiel 1849; Gréard Morale de Plut. 1866; Stein Gesch. d. Platonismus II, 260—283 (Plut.'s Verhältniss zu Plato); namentlich aber R. Volkmann Leben, Schriften u. Philosophie d. Plut. 1869 2 Bde. Als seinen Geburtsort bezeichnet Plutarch selbst Chäronea in Böotien (Cim. 1 f. Sulla 16. fort. Rom. 4, Schl. S. 318. De curiosit. 1, S. 515 vgl. Demosth. 2). Ueber seine Familie handelt Volkmann I, 20 ff. 28 ff. Sein Geburts- und Todesjahr ist unbekannt; jenes wird aber annähernd um 48, dieses um 120—125 n. Chr. gesetzt werden können: Suid. sagt, er habe unter Trajan und früher gelebt, nach Demselben hatte er von Trajan die *ἀξία τῶν ὑπάτων* (den Charakter eines Proconsuls) und eine Art Oberaufsicht über Illyrien erhalten, nach (Eusebius bei) Syncell. S. 349, B wurde er, schon betagt, von Hadrian zum *ἐπίτροπος* von Hellas ernannt. (M. s. hierüber Volkm. I, 91. XI.) Letztere Angabe veranlasst dann Hieron. Chron. Eus. zu Ol. 224, 3 (119 n. Chr.), sein Leben *(insignes habebantur)* in diese Zeit zu setzen; Derselbe sagt aber auch zu Ol. 211, 4 (68 n. Chr.), er und Musonius seien damals berühmt gewesen (das gleiche Chron. pasch. S. 240, d), und ähnlich Phot. Cod. 245, Schl.: *ἐπὶ Νέρωνος ἦν*. Letzterer verweist dafür auf Plutarch's eigene Aussage; dieser aber nennt allerdings Flamin. c. 12, g. E. Nero seinen Zeitgenossen, genauer jedoch bemerkt er De Ei 1, Schl. S. 385, als Nero in Griechenland war (66 n. Chr.), sei er selbst Schüler des Ammonius gewesen. Als Zeitgenossen Trajan's bezeichnet ihn seine Freundschaft mit Favorinus (vgl. S. 64, m.) und mit Sossius Senecio; dem letzteren, der unter Trajan wiederholt Consul war, hat er die Biographieen und andere Schriften gewidmet (vgl. den Index zu Plut. ed. Dübner). De primo frig. 12, 5. S. 949 wird von Trajan's dacischen Kriegen (101—106) mit *νῦν* gesprochen. In seiner Jugendzeit beschäftigte er sich eifrig mit Mathematik, (De Ei 7; Beweise seines mathematischen Wissens gibt er öfters, so namentlich De an. procr. in Tim.) und demnächst unter Leitung des Ammonius, den er ohne Zweifel in Athen aufsuchte, mit Philosophie (De Ei 1. Themist. 32, Schl. u. ö. vgl. 1. Abth. 802, 3). In Angelegenheiten seiner Vaterstadt scheint er noch in jüngeren Jahren nach Rom gekommen zu sein; zugleich benützte er diesen Aufenthalt, um als Lehrer aufzutreten; mit der römischen Literatur wurde er aber erst später bekannt, und für einen feineren Kenner der latei-

wir die Verschmelzung | des Platonismus mit den Ansichten, welche zuerst in der neupythagoreischen Schule hervortraten, so weit gediehen, dass die ganze Weltanschauung des Philosophen von ihr beherrscht ist[1]). |

Dieser angesehene, und einflussreiche Schriftsteller[2]) zählt nicht

nischen Sprache will er sich nicht ausgeben (Demosth. 2. Numa 8. frat. am. 4, S. 479. De curiosit. 15, S. 522. sol. anim. 19 vgl. Volkm. I, 35 f.; über Pl. s. römische Freunde ebd. 38 ff.); auf einen späteren Besuch in Rom bezieht sich qu. conv. VIII, 7, 1, 1 vgl. Publicola 15. Auch einer alexandrinischen Reise (qu. conv. V, 5, 1, 1) und eines Besuchs in Sparta (Agesil. 19) geschieht Erwähnung. Von seiner Vaterstadt schon frühe in Geschäften verwendet (s. o. und præc. ger. reip. 15, 4. 20, 6. S. 811. 816. Demosth. 2), war er in der Folge Archon Eponymos (qu. conv. II, 10, 1, 1. VI, 8, 1, 2), Priester (ebd. VII, 2, 2, 1) und einer von den Aufsehern der pythischen Spiele (an. seni s. ger. resp. 17, 3. S. 792); Trajan und Hadrian sollen ihm angesehene Aemter übertragen haben (s. o.); es ist aber allerdings auffallend, dass sich in den Schriften des Mannes, welcher weit unbedeutendere Auszeichnungen in seiner Vaterstadt nicht unerwähnt lässt, davon keine Spur findet; vgl. Gréard S. 13 ff. Dass Plut. (aber schwerlich gegen Bezahlung) Unterricht ertheilte, erhellt aus aud. poët. 1. De sanit. 1. De esu carn. I, 7. II, 1 vgl. Volkm. I, 64 ff.

1) Möglich allerdings, dass ihm schon sein Lehrer Ammonius hierin vorausgieng, der als Aegypter (Eunap. v. Soph. prooem.) dem Hauptsitz der neupythagoreischen Schule nahe war, und dem Plut. öfters seine eigenen Ansichten in den Mund legt. Auf seine Vorliebe für die pythagoreische Mathematik bezieht sich vielleicht De Ei 17, S. 391: *ὁ δὲ Ἀμμώνιος, ἅτε δὴ καὶ αὐτὸς οὐ τὸ φαυλότατον ἐν μαθηματικῇ φιλοσοφίας τιθέμενος.* Von Plutarch's Kenntniss der pythagoreischen (bzw. neupythagoreischen) Lehre finden sich zahlreiche Beweise in seinen Schriften.

2) Eunapius v. soph. prooem. 2 nennt ihn *θειότατος, φιλοσοφίας ἁπάσης ἀφροδίτη καί λύρα*, minder enthusiastisch sagt sein Schüler Taurus bei Gell. N. A. I, 26, 4: *Plut. noster vir doctissimus ac prudentissimus.* Plut. war als Schriftsteller ausserordentlich fruchtbar. Wir besitzen unter seinem Namen 50 Biographieen und 83 weitere Schriften und Abhandlungen, welche grösserentheils die Philosophie und ihre Geschichte betreffen, nebst Fragmenten von 24 Schriften verschiedenen Inhalts. Mehrere Biographieen und Abhandlungen werden von ihm selbst und anderen angeführt (Volkm. I, 103 f.); in dem Verzeichniss seines angeblichen Sohnes Lamprias, das nicht einmal vollständig erhalten ist, einem byzantinischen Produkt (ebd. 108 f. Diels Doxogr. 27), finden sich noch 7 Biographieen und etwa 90 vermischte philosophische Schriften genannt. Wie viele von diesen ächt waren, lässt sich nicht mehr bestimmen; unter den ganz oder bruchstückweise erhaltenen Werken bestreitet Volkmann I, 116 ff. neben den Placita, (die V. freilich mit Unrecht aus dem Werk des Arius Didymus herleitet; das rich-

blos sich selbst unter die Akademiker [1]), sondern er knüpft auch die Darstellung seiner Ansichten mit Vorliebe an die Erklärung platonischer Stellen [2]), er weiss selbst solches, was offenbar späteren Ursprungs ist, bei dem Vorgänger zu finden, dessen Ausleger er sein will [3]), und nicht einmal bei untergeordneten Punkten wagt er einen ausdrücklichen Widerspruch gegen den bewunderten Meister [4]); er glaubt sich vielmehr verpflichtet, seine Sätze auch dann in Schutz zu nehmen, wenn er auf einen genügenden Erweis ihrer Wahrheit verzichten muss [5]). Er gibt sich also zu

tigere gibt jetzt Diels Doxogr. 45 ff., 64 ff. ebd. 156 auch über die von Eusebius benützten Στρωματεῖς) die Aechtheit der folgenden, wie mir scheint mit Recht: De libidine et ægritudine; De parte an facultate animi affectibus subjecta; De fluviis; parallela minora; vitæ x oratorum; De metris; Proverbia Alexandrina; De nobilitate (worüber Bernays Dial. d. Arist. 140); De vita et poësi Homeri (vgl. Diels Doxogr. 88 ff., der sich mit V. auch gegen Porphyr als Verfasser erklärt); Amatoriæ narrationes; Consolatio ad Apollonium; De fato; De musica; De puerorum educatione; De vitando ære alieno; VII sapientum convivium; regum et imperatorum apophthegmata; apophthegmata Laconica; Lacænarum apophthegmata; instituta Laconica. De garrulitate und De amore prolis (letzteres als blossen Auszug) nimmt V. in Schutz; über die Abhandlung De Stoicorum repugnantiis und (II, 341) De Herodoti malignitate will er sich nicht entscheiden. Fr. 7 De anima gehört jedenfalls dem Neuplatoniker Plutarch, dem es auch V. I, XII f. zu überlassen geneigt ist; das syrisch erhaltene Bruckstück π. ἀσκήσεως, bearbeitet von Gildemeister und Bücheler Rh. Mus. N. F. XXVII, 520 ff., wird von diesen Gelehrten Plutarch mit Recht abgesprochen.

1) Qu. conv. IX, 12, 2. De fac. lunæ 6, 1. S. 922.

2) Z. B. in den Quæstiones Platonicæ; De animæ procreatione in Timæo. Ueber die äusserst zahlreichen Anführungen platonischer Stellen bei Plut. vgl. m. d. Register.

3) So sollen die zehen aristotelischen Kategorieen Tim. 37, A angedeutet sein (an. procr. 23, S. 1023); weitere Beispiele werden sich uns sogleich ergeben.

4) Seine Bewunderung Plato's drückt Plut. bei jedem Anlass aus; statt aller anderen Stellen genügt es hier auf qu. conv. VIII, 1, 2 zu verweisen. Weiteres bei Gréard a. a. O. 70. Volkmann II, 8 ff. Nächst Plato schätzt er besonders Xenokrates; Volkm. II, 13 f.

5) Z. B. qu. conviv. VII, 1, 3, 24, wo eine Vertheidigung der platonischen Annahme (über die auch Sto. rep. 29, S. 1047), dass das Getränke nicht in den Magen, sondern in die Lunge komme, mit den bezeichnenden Worten schliesst: τὸ δ' ἀληθὲς ἴσως ἄληπτον ἔν γε τούτοις· καὶ οὐκ ἔδει πρὸς φιλόσοφον δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτον οὕτως ἀπαυθαδίσασθαι περὶ πράγματος ἀδήλου καὶ τοσαύτην αἰτιολογίαν ἔχοντος.

ihm die gleiche Stellung, wie sie überhaupt die Platoniker dieser Zeit zu Plato, die Peripatetiker zu Aristoteles einnehmen wollten. Unter den übrigen Philosophenschulen tritt er nicht allein der epikureischen, deren sittliche und religiöse Ansichten ihm zum höchsten Anstoss gereichen, sondern auch der stoischen, vom Standpunkt des Platonikers aus sehr entschieden entgegen[1]. Doch bemerkt man bald, dass auch sein Platonismus | von jenem Eklekticismus nicht frei ist, welcher seit Antiochus in der akademischen Schule so tiefe Wurzeln geschlagen hatte. So lebhaft er die Stoiker und Epikureer bestreitet, so freundlich ist sein Verhältniss zur peripatetischen und pythagoreischen Schule[2], und er selbst zeigt seine Verwandtschaft mit den gleichzeitigen Eklektikern, auch abgesehen von den einzelnen Lehrbestimmungen, welche uns später noch vorkommen werden, schon durch seine ganze Auffassung der Philosophie. Denn darin trifft er mit

1) Den Epikureern gelten bekanntlich die drei Abhandlungen: *ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, πρὸς Κολώτην*, und *εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας*; den Stoikern die *περὶ στωϊκῶν ἐναντιωμάτων*, die *περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* und die *σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν*, wahrscheinlich ein Auszug aus einem grösseren verloren gegangenen Aufsatz. Seine Polemik gegen die beiden Systeme zieht sich durch alle seine Schriften; Beispiele derselben werden uns noch reichlich begegnen, zugleich aber werden wir sehen, dass er sich stoischen Einflüssen doch nicht durchaus entzogen hat.

2) So oft auch Plutarch des Aristoteles erwähnt, so bestreitet er ihn doch immer nur in untergeordneten Punkten, während er andererseits, wie wir finden werden, nicht wenige wichtige Bestimmungen, namentlich in der Psychologie und der Ethik, von ihm aufnimmt. Was er von ihm und Theophrast anführt, besteht allerdings, wie Volkmann II, 17 ff. bemerkt, meist nur in einzelnen Notizen und reicht nicht aus, um eine genauere Kenntniss der aristotelischen Schriften zu beweisen, von denen ihm einzelne jedenfalls bekannt waren. Dass aber auch die peripatetische Philosophie auf Plut. Einfluss gehabt hat, (was Volkmann II, 17 zu bestreiten scheint, aber S. 96 selbst einräumt) wird aus unsern späteren Nachweisungen hervorgehen, mag nun dieser Einfluss auf diese oder jene Weise vermittelt gewesen sein. Auf den falschen Lamprias freilich, der ihm Schriften über die aristotelischen Kategorieen und die Topik beilegt, ist kein Verlass. Vom Pythagoreismus ohnedem, so wie sich dieser in der neupythagoreischen Schule gestaltet hatte, hat er viele seiner eingreifendsten Annahmen entlehnt, und er selbst verweist häufig auf diese Quelle, z. B. De Is. 25, S. 360. Ebd. c. 30. c. 48. 75. De an. procr. 12, 2. S. 1017. Ebd. 14, 1. 17, 1. Sto. rep. 32, S. 1049

Philosophen, wie Cicero und die späteren Stoiker, ganz zusammen, dass ihre Hauptaufgabe seiner Ansicht nach in ihrer sittlichen Wirkung zu suchen ist. Die Anfänger in der Philosophie, sagt er, wenden sich den Spitzfindigkeiten der Dialektik oder den prunkenden Untersuchungen der Physiker zu, oder sie machen sich auch Sammlungen von Erzählungen und Aussprüchen; wer es dagegen zu einer gesunden Beurtheilung der Dinge gebracht habe, der suche Belehrungen, welche auf Grösse des Charakters hinwirken, deren Richtung nicht nach aussen gehe, sondern nach innen [1]). Die Menschen erscheinen ihm, wie anderen Philosophen jener Zeit [2]), als Kranke, die einer fortgesetzten ärztlichen Behandlung bedürfen, die Philosophie als die Heilkunst, welche ihnen dieselbe zutheilwerden lässt [3]). So wenig er daher auch den Werth verkennen will, welchen die Erkenntniss an und für sich habe [4]), so findet er sich doch vorzugsweise von solchen Fragen angezogen, welche sich auf das sittliche Leben beziehen; und wie er selbst in seinen Geschichtswerken den praktischen Nutzen der Geschichte gerne | hervorhebt [5]), und die Darstellung der Charaktere mit Vorliebe in's Auge fasst, so hat er sich auch als philosophischer Schriftsteller ganz überwiegend mit moralischen Gegenständen beschäftigt, die Dialektik dagegen berührt er immer nur im Vorbeigehen, und was er naturwissenschaftliches geschrieben hat, das betrifft nur einzelne Punkte, und beweist mehr für seine Gelehrsamkeit, als für ein wirkliches tieferes Interesse an der Naturforschung. Nur einigen metaphysischen und anthropologischen Fragen widmet er, eben wegen ihrer ethischen und religiösen Bedeutung, grössere Aufmerksamkeit. Wie

1) De prof. in virt. 7, S. 78 f. Aehnlich die unächte Schrift De educ. puer. 10, S. 7. Vgl. adv. Col. 3, 6. S. 1108.

2) Er selbst erinnert coh. ira 2, S. 453 an das Wort des Musonius, welches 1. Abth. 733, 2 angeführt ist. Ebd. 590, 3. 722, 3. 740, 3 und unten S. 203, 3. 358, 3 2. Aufl. findet sich ähnliches von Philo, Seneca, Epiktet, Mark Aurel und Philo Alex.

3) Coh. ira a. a. O. vgl. De garrul. c. 2, S. 502. Adv. Col. 3, 6. De superst. 1. 3, S. 164 f. Animine an corp. affect. p. 3, S. 501. De garrul. 1, S. 502 u. a. St.

4) N. p. suav. vivi 10, 1. S. 1093: *αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις οὕτως ἐράσμιόν ἐστι καὶ ποθεινὸν, ὡς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ γινώσκειν.*

5) Z. B. Nic. 1, Schl. Aemil. P. c. 1.

aber mit diesem Zurücktreten der reinen Theorie gegen die Praxis überhaupt nicht selten eine skeptische Stimmung verbunden ist, so lassen sich Anwandlungen dieser Stimmung auch bei Plutarch wahrnehmen [1]). Schon in den Naturerscheinungen findet er manches so unbegreiflich, dass der Philosoph am besten thue, sein Urtheil zurückzuhalten [2]); noch weit nöthiger ist aber, wie er ausführt, diese Vorsicht in unseren Aussagen über die göttlichen Dinge. Wissen wir doch selbst das, was vor unseren Augen liegt, so oft nicht zu erklären: wie könnten wir von dem mehr zu verstehen meinen, was über uns ist? wie als Menschen über die Götter zuversichtlicher reden, als Laien über die Musik oder über die Heilkunde sprechen werden? [3]) Plutarch nimmt daher Arcesilaus und seine Grundsätze ausdrücklich in Schutz, er sieht in der Zurückhaltung des Urtheils nichts anderes, als eine lobenswerthe Vorsicht, er erklärt, die Widerlegung der akademischen Skepsis sei ihren Gegnern nicht gelungen, und es sei | namentlich der Beweis für die Behauptung, dass sie das Handeln unmöglich mache, nicht geführt worden [4]). Einer kräftigeren Entwicklung dieses Zweifels musste indessen bei ihm theils seine Abhängigkeit von Plato, theils sein praktisches Interesse in den Weg treten [5]).

1) Auch hierin war ihm Ammonius durch seine akademische Behutsamkeit (qu. conv. IX, 14, 7, 1) vorangegangen.

2) So schliesst er seine Erörterung De primo frig. c. 23, S. 955 mit den Worten: *ταῦτα, ὦ Φαβωρῖνε, τοῖς εἰρημένοις ὑφ᾽ ἑτέρων παράβαλλε. κἂν μήτε λείπηται τῇ πιθανότητι μήτε ὑπερέχῃ πολὺ, χαίρειν ἔα τὰς δόξας τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀδήλοις τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος.* Vgl. auch Def. orac. 37, Schl. S. 430 und oben S. 162, 5.

3) De sera num. vind. 4, S. 549: *πρῶτον οὖν ὥσπερ ἀφ᾽ ἑστίας ἀρχόμενοι πατρῴας, τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσόφων, τὸ μὲν ὡς εἰδότες τι λέγειν περὶ τούτων ἀφοσιωσόμεθα. πλέον γάρ ἐστι τοῦ περὶ μουσικῶν ἀμούσους καὶ πολεμικῶν ἀστρατεύτους διαλέγεσθαι, τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαιμόνια πράγματα διασκοπεῖν ἀνθώπους ὄντας* u. s. w. Wenn der Laie (*ἰδιώτης*) über die Operationen des Arztes kein Urtheil habe, so habe noch viel weniger der Mensch eines über die Rathschlüsse der Gottheit. Aehnlich c. 14.

4) Adv. Colot. 26, S. 1121 f. ebd. 29, 1.

5) Es zeigt sich diess ausser allem andern auch in der Stelle der Schrift gegen Kolotes. Nachdem sich Plut. hier eben erst in der angegebenen Weise geäussert hat, heisst es 27, 5: *ἀλλ᾽ „ἀδύνατον τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργέσι“ . . . τίς οὖν κινεῖ τὰ πεπιστευμένα καὶ μάχεται*

Um so mehr wurde aber durch eben dieses Interesse der Einfluss des religiösen Elements begünstigt, durch dessen Uebergewicht sich Plutarch vor allen seinen Vorgängern aus der platonischen Schule auszeichnet. Wenn die Philosophie überhaupt dem sittlichen Leben dienen soll, so vollendet sich dieses selbst in Plutarch's Sinn durch Frömmigkeit und Gotteserkenntniss; und wie nur derjenige ein wahrer Priester der Gottheit ist, der eine tiefere Einsicht in ihr Wesen besitzt [1]), so erreicht andererseits die Philosophie ihr höchstes Ziel in der Theologie [2]); eine Philosophie dagegen, welche die Menschen zur Gleichgültigkeit gegen die Götter anleitet, wie die epikureische, raubt ihnen eben das, was die Quelle der höchsten Beruhigung und Seligkeit für sie ist [3]). Plutarch seinerseits verliert in seinem Philosophiren die Religion nie aus dem Auge; die wichtigsten Fragen sind ihm die, welche die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zur Gottheit betreffen; für ihre Behandlung folgt er aber durchaus der Richtung, die ihm | theils durch Plato theils durch den Neupythagoreismus vorgezeichnet war. Ein reiner und würdiger Gottesbegriff, eine dualistische Weltansicht, und im Zusammenhang damit der Glaube an Offenbarungen der Gottheit und an Wesen, die sie vermitteln, diess sind die hervorstechendsten Züge der plutarchischen Theologie.

Ueber die Gottheit hat, wie Plutarch ausführt, kein anderer

τοῖς ἐναργέσιν; οἱ μαντικὴν ἀναιροῦντες καὶ πρόνοιαν ὑπάρχειν θεῶν μὴ φάσκοντες μηδὲ τὸν ἥλιον ἔμψυχον εἶναι μηδὲ τὴν σελήνην, οἷς πάντες ἄνθρωποι θύουσι u. s. w. Wo das Glaubensbedürfniss und die Auktorität so stark sind, dass für die Beseeltheit der Gestirne und den Weissagungsaberglauben die unmittelbare Gewissheit des Augenscheinlichen gefordert wird, da haben wir es natürlich mit einer Denkweise zu thun, welche von der eines Arcesilaus und Karneades weit abliegt.

1) De Is. 3, S. 352: Die Isis sei die Weisheit, welche das Göttliche den wahren *ἱεραφόροι* und *ἱερόστολοι* zeige. *οὗτοι δέ εἰσιν οἱ τὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες.* Ein wahrer *Ἰσιακὸς* sei *ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους . . . λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.* Vgl. ebd. c. 68.

2) Def. or. 2, S. 410: *φιλοσοφίας θεολογίαν . . . τέλος ἐχούσης.*

3) Wie diess Plut. n. p. suav. v. c. 20—23, S. 1100 f. nachdrücklich ausführt.

Philosoph so gesunde Ansichten, wie Plato[1]; und so hält auch er selbst sich in dieser Beziehung ganz an die platonischen Bestimmungen, nur dass er diese im wesentlichen ebenso auffasst, wie sie damals in der neupythagoreischen Schule aufgefasst wurden. Gott ist das wahrhaft seiende, und darum das ewige Wesen, von dem wir nichts aussagen können, als dass es sei; das einheitliche Wesen, dem jede Vielheit und Zusammensetzung fremd ist[2]; das selbstgenugsame, über jedes Bedürfniss erhabene Wesen[3]; er ist das Gute, welches in neidlosem Wohlthun sich allen mittheilt[4], dessen Wille und Gedanke alles auf's schönste und heilsamste ordnet[5], die Vernunft, deren vorsorgendes Walten sich auf alles erstreckt[6]. Vermöge dieses seines rein geistigen

1) Def. orac. 47 f. S. 435 f.: gewöhnlich vernachlässige man entweder, wie die Physiker, über den natürlichen Ursachen der Dinge die Gottheit, oder umgekehrt, wie die Dichter, jene über dieser; *αὐτὸς δὲ πρῶτος ἢ μάλιστα τῶν φιλοσόφων ἀμφοτέρας ἐπεξῆλθε, τῷ μὲν θεῷ τὴν ἀρχὴν ἀποδιδοὺς τῶν κατὰ λόγον ἐχόντων, οὐκ ἀποστερῶν δὲ τὴν ὕλην τῶν ἀναγκαίων πρὸς τὸ γινόμενον αἰτιῶν.*

2) De Ei 19, S. 392: Das *ὄντως ὂν* sei nur das *ἀΐδιον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, ᾧ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἷς ἐπάγει.* Ein solches nun (c. 20) sei Gott: *εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὂν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον* u. s. w. *οὕτως οὖν* (als *ὄντως ὂν*) *αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι καὶ προσαγορεύειν, ἢ καὶ νὴ Δία, ὡς ἔνιοι τῶν παλαιῶν· ἔν. οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν, ὡς ἡμῶν ἕκαστος . . . ἀλλ' ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν.* Mit Recht werde er daher *Ἀ—πόλλων* genannt. (Vgl. S. 123, 2 und 1. Abth. 329, 2.) *τὸ δὲ ἓν εἰλικρινὲς καὶ καθαρόν· ἑτέρου γὰρ μίξει πρὸς ἕτερον ὁ μιασμός.* Ebd. c. 17: *εἶ, φαμὲν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες.* De Is. 77, S. 382: *ἄκρατον γὰρ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀμιγὲς τὸ πρῶτον καὶ νοητόν.*

3) Comp. Arist. c. Cat. 4: *ἀπροσδεὴς μὲν γὰρ ἁπλῶς ὁ θεός.*

4) N. p. suav. vivi 22, S. 1102. De adulat. 22, S. 63 F.

5) De Is. 53, S. 372: Isis sei *τὸ τῆς φύσεως θῆλυ . . . ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταὐτόν ἐστι,* wesshalb es auch c. 54 *τὸ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν* genannt wird. Def. orac. 24, S. 423: *ἀγαθὸς γὰρ ὢν τελέως, οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἐνδεής ἐστιν.* Vgl. S. 169, 4. De fato 9, S. 572: *ἔστιν οὖν πρόνοια, ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη, τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὖσα, εὐεργέτις ἁπάντων* u. s. w.

6) De Is. 67: Die Gottheit sei kein *ἄνουν* und *ἄψυχον*, und die Götter der verschiedenen Völker seien nur verschiedene Namen *ἑνὸς λόγου ταῦτα*

Wesens | ist Gott jedem Wechsel und jeder unmittelbaren Berührung mit dem Irdischen und Vergänglichen entrückt [1]). Nichts kann daher einem richtigen Gottesbegriff greller widersprechen, als die Verwechslung der Gottheit mit den sinnlichen Bildern, unter denen sie dargestellt wird, die Meinung, dass leblose Gegenstände, Werke von Holzschnitzern und Steinmetzen, Götter seien, die Anbetung heiliger Thiere, die unwürdigen Mythen der Dichter, welche den Göttern alle menschlichen Schwächen, Leidenschaften und Schlechtigkeiten beilegen [2]). Aber auch die physikalische Deutung dieser Mythen, wie sie die Stoiker versucht hatten, die Uebertragung der Götternamen auf Elemente und Naturerzeugnisse, überhaupt auf körperliche, beschränkte, veränderliche und vergängliche Dinge, streitet sosehr mit der Natur des Göttlichen, dass sie sich, wie Plutarch glaubt, von der offenen Gottesläugnung kaum unterscheidet [3]). Die Gottheit kann ja nicht in die Materie verschlungen und Körpern beigemischt sein, welche entstehen und vergehen, tausenderlei Einwirkungen und Veränderungen unterliegen; sondern sie muss erhaben über die Welt des Wechsels in ihrem ewigen Wesen verharren [4]). So weit allerdings

κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντας τεταγμένων.

1) De Is. 54: Osiris (der höchste Gott) ist *λόγος αὐτὸς καθ᾽ ἑαυτὸν ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής*. c. 62, Schl.: *καθ᾽ ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκὼς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν*. c. 75: der *πρῶτος θεὸς* sehe ohne gesehen zu werden. c. 78: er sei *ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης*. Def. orac. 9, Schl. S. 414: [*ὁ γὰρ θεὸν ἐγ*] *καταμιγνὺς ἀνθρωπίναις χρείαις οὐ φείδεται τῆς σεμνότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ τῆς ἀρετῆς.*

2) De superst. 6. 10. S. 167. 170. De Is. 71. 76, Schl. Def. orac. 15, S. 418. Perikl. 39. Pelop. 16. Wir werden aber allerdings finden, dass Pl. alles dieses, und so namentlich auch den ägyptischen Thierdienst, doch auch wieder zu vertheidigen weiss.

3) Man vgl. hierüber: Stoic. repugn. 38—40, S. 1051 f. c. notit. 31, S. 1074 f. De Is. 66. Def. orac. 19, S. 420 vgl. De Ei 21, S. 393.

4) Def. orac. 29, S. 426: man dürfe die Götter nicht zu Luftströmungen und Elementarkräften machen, und sie an das Körperliche anheften, *κοινωνοῦντας αὐτῷ μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἁπάσης καὶ μεταβολῆς*. Ad princ. inerud. 5, 1. S. 781: *οὐ γὰρ εἰκὸς οὐδὲ πρέπον, ὥσπερ ἔνιοι φιλόσοφοι λέγουσι, τὸν θεὸν ἐν ὕλῃ πάντα πασχούσῃ καὶ πράγμασι μυρίας δεχομένοις ἀνάγκας καὶ τύχας καὶ μεταβολὰς ὑπάρχειν ἀναμεμιγμένον·*

darf man ihre Jenseitigkeit | nicht treiben, dass jede Einwirkung der Gottheit auf die Welt aufgehoben, dass mit Epikur die Vorsehung geläugnet würde; über die Trostlosigkeit und Verkehrtheit dieses Atheismus [1]) weiss sich unser Philosoph nicht stark genug zu äussern [2]). Auch zur neuplatonischen Transcendenz geht er noch nicht fort: Gott wird hier noch durchaus als persönliches Wesen beschrieben [3]), und die reinere Gottesidee bethätigt sich nicht in einer vollständigen Verwerfung, sondern nur in einer Läuterung der gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit: alle Vielheit, Endlichkeit und Beschränktheit wird dem höchsten Gott abgesprochen, die höchste sittliche und geistige Vollkommenheit wird ihm zugeschrieben [4]), aber die persönliche Besonderheit seines Daseins wird nicht geläugnet.

Je reiner aber der Begriff Gottes von Plutarch gefasst, und je vollständiger namentlich alle Körperlichkeit aus demselben entfernt wird, um so weniger hält er es für möglich, die Erscheinungen vollständig und ausschliesslich aus der göttlichen Ursächlichkeit zu erklären. Alles Endliche schwebt ja in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein; in dem Strome des Entstehens und Vergehens hat nichts einen festen Bestand; ein Sein im wahren Sinn kommt nur dem Ewigen zu, welches von der Zeit

ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἄνω που περὶ τὴν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ οὕτω φύσιν ἔχουσαν ἱδρυμένος ἐν βάθροις ἁγίοις ᾗ φησι Πλάτων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Die gleiche Polemik gegen den stoischen Pantheismus wird uns bei Philo begegnen, der sich überhaupt mit Plut. vielfach berührt. Aber dass ihn der letztere nicht gekannt hat, sieht man aus seinen später zu berührenden seltsamen Aeusserungen über das Judenthum. Beide sprechen demnach unabhängig von einander Ansichten aus, welche in letzter Beziehung aus einer gemeinsamen Quelle herstammen.

1) ἀθεότης n. p. suav. v. 20, 6. S. 1101.

2) M. vgl. ausser der Hauptstelle a. a. O. c. 20—23: c. not. 32, 1. S. 1075. Sto. rep. 28, 8. S. 1052 (Epikur entziehe den Göttern das εὐποιητικὸν, Chrysippus das ἄφθαρτον). Def. orac. 19, S. 430, wo sich Pl. über Epikur's εἴδωλα κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα lustig macht.

3) Z. B. Def. orac. 8, S. 413 vgl. S. 167, 5.

4) Man s. hierüber, ausser den bisher besprochenen Stellen, noch Sto. rep. 40, S. 1052. Ad princ. inerud. 3, 7 f. S. 780, wo u. a.: οὐ γὰρ χρόνῳ ζωῆς ὁ θεὸς εὐδαίμων, ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς τῷ ἄρχοντι. Aehnlich De Is. 1: die Seligkeit und Macht der Gottheit bestehe in der ἐπιστήμῃ und φρόνησις. Ebd. 20. Def. orac. 29, S. 426. Aristid. 6 u. a. St.

und dem Wechsel nicht berührt wird[1]). Dieses theilweise Nichtsein der endlichen Dinge kann seinen Grund nicht in dem göttlichen Sein haben. Die | Unvollkommenheiten und Mängel, auf welche wir überall stossen, lassen sich nicht von dem vollkommenen Wesen herleiten. So wenig vielmehr etwas gutes in der Welt sein könnte, wenn nichts von Gott hervorgebracht wäre, ebensowenig wäre ein schlechtes denkbar, wenn alles von ihm stammte; denn Gott selbst zum Urheber des Bösen zu machen, wie diess die Stoiker allerdings thun, heisst die Idee Gottes aufheben[2]). Wir müssen daher zwei entgegengesetzte oberste Gründe annehmen, ein Princip des Guten und ein Princip des Bösen, denn nur aus dieser ursprünglichen Zweiheit lassen sich die Ungleichheiten und Gegensätze begreifen, von denen wenigstens die Welt unter dem Monde zerrissen ist[3]); zu der Einheit musste die unbegrenzte Zweiheit, zu der Form das formlose hinzukommen, wenn ein getheiltes Sein entstehen sollte. Wir erhalten mithin, wie schon die Pythagoreer gelehrt hatten, zwei Urgründe, von denen der eine ebenso Ursache alles guten ist, wie der andere Ursache aller Vielheit, Unvollkommenheit und Schlechtigkeit[4]). Der letztere kann aber nicht blos in der eigenschaftslosen Materie gesucht werden, wie diess von den Stoikern geschieht; denn theils lässt sich etwas positives, wie das Böse und das Uebel, nicht aus dem eigenschaftslosen herleiten[5]), theils dürfen wir uns die Materie in keinem gegebenen Zeitpunkt wirklich eigenschaftslos denken; wie vielmehr jeder Stoff, der gestaltet wird, vorher schon irgend eine Bestimmtheit hat, so muss auch bei der Welt-

1) De Ei 18 f. S. 392.

2) De Is. 45. Sto. rep. 33 ff. S. 1049 f. c. not. 13—20. S. 1065 f.

3) De Is. 45.

4) Def. orac. 35, S. 428 (wo Plut. seinem Bruder Lamprias doch wohl seine eigene Ansicht in den Mund legt): *τῶν ἀνωτάτω ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἡ μὲν ἀμορφίας πάσης στοιχεῖον οὖσα καὶ ἀταξίας ἀπειρία κέκληται· ἡ δὲ τοῦ ἑνὸς φύσις ὁρίζουσα καὶ καταλαμβάνουσα τῆς ἀπειρίας τὸ κενὸν καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον, ἔμμορφον παρέχεται, καὶ τὴν ἑπομένην περὶ τὰ αἰσθητὰ δείξει καταγόρευσιν ἀμωσγέπως ὑπομένον καὶ δεχόμενον.* Wie genau sich Pl. hier an die Pythagoreer anschliesst, erhellt aus den Nachweisungen, welche S. 113 f. und Bd. I, 331 f. gegeben sind.

5) De an. procr. 6, 4 f. S. 1014 f.

bildung die gestaltende Thätigkeit Gottes schon einen bestimmten für ihre Einwirkung empfänglichen Stoff vorgefunden haben [1]; Gott konnte weder aus dem unkörperlichen ein körperliches machen, noch aus dem unbeseelten eine Seele, sondern er | konnte nur den ungeordneten und regellos bewegten Stoff ordnen [2]. Nöthigt uns nun der letztere Grund, der Materie von Anfang an gewisse Eigenschaften beizulegen, und die ursprünglichen fünf Körper (Plutarch zählt mit Aristoteles den Aether als fünften) wenigstens im Keime schon in den Urstoff zu verlegen [3], so führt uns der erste zu der Annahme einer Ursache, die sowohl von Gott als von der Materie verschieden den Grund des Bösen enthält. Dieses böse Princip wird mit den verschiedensten Namen bezeichnet, von den Persern als Ahriman, von den Aegyptiern als Typho, von der griechischen Mythologie als Hades und Ares, von Empedokles als der Streit, von den Pythagoreern als die Zweiheit, das Unbegrenzte u. s. w., von Aristoteles als die Beraubung, von Plato als das Andere (*θάτερον*), das Unbegrenzte, das Theilbare, das Werden, am deutlichsten aber von eben diesem als die böse Weltseele [4]. Seine Wirkungen zeigen sich in der ganzen Welt; von ihm rührt in der Natur alles verderbliche her, in der menschlichen Seele alle ungeordneten Triebe, alles vernunftwidrige und schlechte [5]. Die Materie als solche dagegen ist zwar der Ort des Bösen, wie des Guten, und die untersten Theile derselben werden überwiegend von der verderblichen Macht beherrscht, aber ihrem wahren Wesen nach sehnt sie sich nach dem Guten und Göttlichen, sie liebt es, sie lässt sich von ihm erfüllen und befruchten, das Böse dagegen flieht sie; sie gehört daher noch zu der besseren und göttlichen Wesenheit; sie ist das Weibliche in der Natur, die Isis des ägyptischen, die Penia des platonischen Mythus; nur unsere irdischen Stoffe mag man mit der Nephthys vergleichen, die dem Verderber Typho

1) De Is. 58.

2) An. procr. 5, 3 ff. vgl. qu. Plat. 2, 2. 4, 2. S. 1001. 1003. De sera num. vind. 5, S. 550. De Is. 48, Schl. Def. orac. 37 m. S. 430.

3) Def. orac. 37 vgl. de Is. 54, Schl. PLATO Tim. 59, D ff.

4) De Is. 46—49. De an. procr. 5, 4. c. 6 f. c. 9, 1. 7. 24, 2.

5) De Is. 49. 55. De virt. mor. 3, m. S. 411.

vermählt blos heimlich und schwach von dem heilbringenden Naturgeist befruchtet wird [1]).

So hat sich also das zweite Princip unserem Philosophen selbst wieder in zwei Bestandtheile gespalten, und wir können bei ihm, alles zusammengenommen, drei ursprüngliche Gründe der Dinge unterscheiden: die Gottheit oder das Gute, die ungeordnete | Weltseele, von der alles schlechte und verderbliche herstammt, und als drittes die Materie, das Substrat, welches an sich eigenschaftslos, ebendesshalb aber für die entgegengesetztesten Eigenschaften empfänglich, durch die wirkenden Kräfte bewegt und bestimmt wird. Wie nun die Welt aus diesen Urgründen hervorgieng, sucht sich Plutarch zunächst an der Hand Plato's zur Anschauung zu bringen. Doch fällt seine Ansicht mit der platonischen nicht unbedingt zusammen. Die letztere sieht das Wesen der Dinge in den Ideen; sie sind nicht blos die Urbilder, nach denen die Welt geschaffen ist, sondern ihnen kommt auch allein ursprüngliche und wahrhafte Wirklichkeit zu, und von ihnen trägt alles andere zu Lehen, was es von Wirklichkeit besitzt; sie sind nach der späteren, von Aristoteles überlieferten Lehrform, vor allem andern aus den Urgründen hervorgegangen [2]). Bei Plutarch hat die Ideenlehre lange nicht diese Bedeutung. Er sagt wohl mit Plato, die sinnliche Erscheinung sei getheilt zwischen Sein und Nichtsein, ein wahres Sein komme nur dem Ewigen und Unveränderlichen zu [3]); er bezeichnet die Idee als das unsinnliche und unbewegte Wesen, das Muster, welchem Gott die Sinnenwelt nachgebildet habe [4]). Aber doch treten die Ideen im ganzen genommen bei ihm sehr zurück, und die Nachbildung der Ideen im Stoffe wird auch wieder, nach der Analogie der stoischen *λόγοι σπερματικοὶ*, als Befruchtung des Stoffes durch Ausflüsse der Gottheit dargestellt [5]). Weiter hebt Plutarch, mit

1) De Is. 53. 56—59.

2) Vgl. Bd. II, a, 628, 3.

3) De Ei 18 s. o. 170, 1.

4) An. procr. 3, 3. 22, 3. S. 1013. 1023. De Is. 54 (der *αἰσθητὸς κόσμος* Bild des *νοητός*). Ebd. 56, Anf. qu. conviv. VIII, 2, 4, 5 (Gott, die Materie, die Idee als Urbild). De s. num. vind. 5, S. 550.

5) De Is. 53: Die Isis ist die Materie, *παρέχουσα γεννᾷν ἐκείνῳ* (dem *πρῶτον* und *ἀγαθὸν*) *καὶ κατασπείρειν εἰς ἑαυτὴν ἀποῤῥοίας καὶ ὁμοιότητας*. Diese *ὁμοιότητες* heissen dann c. 54 sowohl *λόγοι* als *εἴδη*.

den Pythagoreern, die Bedeutung der Zahlen hervor, die ja auch schon Plato in seinen späteren Jahren den Ideen gleichgestellt hatte. Sie sind nach ihm das erste Erzeugniss der Urgründe, welches entsteht, indem ein grösserer oder kleinerer Theil des Unendlichen von der Einheit begrenzt wird[1]). Die Kraft und | Bedeutung der verschiedenen Zahlen und Klassen von Zahlen wird von ihm öfters in der Weise der pythagoreischen Zahlenspekulation besprochen[2]). Indessen greifen auch diese Betrachtungen in seine Weltansicht nicht tiefer ein, da er doch immer am liebsten einfach auf die Wirkung der Gottheit zurückgeht, welche die Materie geordnet und gestaltet habe.

Der erste und wichtigste Schritt hiefür war die Bildung der Weltseele. Plutarch beschreibt dieselbe nach Anleitung des platonischen Timäus, so wie er diesen auffasst. Gott schuf die Weltseele, indem er die vernunftlose Seele zur Ordnung brachte, mit Vernunft und Harmonie erfüllte; er fasste ihr unbegrenztes, formloses, unruhiges und theilbares Wesen in die einheitliche Form, setzte an die Stelle der ungeordneten eine gesetzmässige Bewegung, an die Stelle des unsteten sinnlichen Vorstellens das vernünftige Erkennen[3]). Das Mittel, wodurch er diess bewirkte, war ihre Eintheilung nach den harmonischen Zahlen[4]). Mit der Seele

1) Def. orac. 35 (s. o. 170, 4): Die obersten Gründe sind das Eins und die unbestimmte Zweiheit. *αὗται δὲ πρῶτον αἱ ἀρχαὶ περὶ τὸν ἀριθμὸν ἐπιφαίνονται* u. s. w. De an. procr. 2, S. 1012.

2) M. vgl. über die Einheit und Zweiheit, das Ungerade und Gerade, ausser den so eben und S. 170, 4 angeführten Stellen: qu. rom. 25, S. 270. De Ei 8, S. 388; über einzelne Zahlen, neben der ausführlichen Besprechung der harmonischen Zahlen im Timäus (De an. procr. 11 ff., S. 1017 f.): De Ei c. 13, S. 390 (die Vierzahl, die vier ersten Zahlen und die Fünf; Eins die Zahl des Punktes, zwei der Fläche, drei der Linie, vier des Körpers, fünf der Seele; vgl. Bd. I, 296. 321 f. und oben S. 133). Ebd. c. 8. Def. orac. 35, S. 429 (die Fünf). De Ei 17 (die heilige Sieben, deren Kräfte aufzuzählen ein Tag nicht reichen würde). qu. conviv. IX, 3, 2, 4. S. 738 (3, 6, 24) ebd. IX, 14, 2, 4 f. (die Neun).

3) An. procr. 6, 1 f. c. 21. 23, 4 f. c. 24—26. c. 33.

4) Plut. bespricht diese a. a. O. c. 11—20. 29—32. Vgl. c. 33, 1: Die Seele führe den Himmel durch ihre harmonische Bewegung umher *φρονιμωτάτη καὶ δικαιοτάτη γεγονυῖα· γέγονε δὲ τοιαύτη τοῖς καθ' ἁρμονίαν λόγοις παραλαβὼν γὰρ ὁ δημιουργὸς ἀταξίαν καὶ πλημμέλειαν ἐν ταῖς κινήσεσι τῆς ἀναρμόστου καὶ ἀνοήτου ψυχῆς διαφερομένης πρὸς*

und durch sie wurde dann auch der Stoff der Welt zum Himmelsgebäude gestaltet [1]). Ihre geordnete Bewegung ist die Zeit; ehe die Bewegung der Seele in Ordnung gebracht wurde, war noch keine Zeit [2]), und ebensowenig eine Welt; die Welt hat daher einen bestimmten Anfang, nur ihre Urbestandtheile, | die eigenschaftslose Materie und die vernunftlose Seele, fand der Weltbildner schon vor; der Ewigkeit der Welt, welche nicht blos in der neupythagoreischen, sondern auch in der platonischen Schule so vielen Beifall fand, widerspricht Plutarch schon desshalb auf's entschiedenste, weil er damit den Vorrang der Seele vor dem Leibe und die Erhabenheit Gottes über die Welt zu beeinträchtigen glaubte [3]).

Durch die Seele theilt sich die Gottheit an die Welt mit, so dass diese in ihrem Dasein von ihr nicht getrennt ist: die göttliche Vernunft selbst ist es, die in's Werden heraustritt, und in der geordneten Bewegung der Welt sich offenbart [4]); Gott verhält sich zu der Welt nicht blos wie der Künstler zu seinem Werke, sondern die göttliche Kraft ist der Welt eingepflanzt, und hält sie zusammen, die Seele der Welt, wie diess auch ausgedrückt wird, ist nicht blos ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes, sie ist nicht allein durch ihn, sondern auch aus ihm geworden [5]).

ἑαυτὴν, τὰ μὲν διώρισε καὶ διέστησε, τὰ δὲ συνήγαγε πρὸς ἄλληλα καὶ συνέταξεν, ἁρμονίαις καὶ ἀριθμοῖς χρησάμενος.

1) Vor. Anm. c. 33, 9. 9, 7 u. ö.

2) Qu. Plat. 8, 4, 4 f. S. 1007.

3) An. procr. c. 4—10, wo er nachzuweisen sucht, dass nur durch seine Annahmen die scheinbaren Widersprüche in Plato's Aeusserungen über die Welt und die Seele gelöst werden; plat. qu. 4.

4) De Is. 62. s. o. 168, 1 vgl. ebd. c. 60. an. procr. 24, 3.

5) Plat. qu. 2, 1, 5. S. 1001: *ποιητοῦ μὲν, οἷος οἰκοδόμος* u. s. f., *ἀπήλλακται τὸ ἔργον· ἡ δ' ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέκραται τῷ τεκνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν ἀπόσπασμα καὶ μόριον οὖσαν τοῦ τεκνώσαντος.* Gott ist daher der Vater der Welt zu nennen, denn diese gleicht nicht einem mechanischen Kunstwerk, *ἀλλ' ἔνεστιν αὐτῷ μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θειότητος* u. s. w. Ebd. c. 2: die Materie der Welt hat Gott vorgefunden, *ἡ δὲ ψυχὴ . . . οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν.* Der Einfluss des Stoicismus auf diese Darstellung verräth sich auch im Ausdruck ganz deutlich; der Satz, dass die Seele ein Theil und Ausfluss der Gottheit sei, ist ursprünglich stoisch. Dagegen ist von einer

Neben dem höheren Element ist aber in ihr auch das geringere, sie ist zusammengesetzt aus der göttlichen Vernunft, welche sich in die Materie ergossen hat, und aus jener ungeordneten Kraft, welche wir als die böse Seele bereits kennen, aus dem Princip der Einheit und dem des Andersseins [1]), und ebendesshalb ist in allen | Theilen der Welt neben dem Guten das Böse, neben der Ordnung die Unordnung, neben dem regelmässigen Bestand der Wechsel. Der Himmel selbst ist getheilt in die Sphäre der Gleichheit und die des Andersseins, d. h. in die Fixstern- und die Planetensphäre, doch ist auch in jener eine Bewegung, auch in dieser eine Ordnung; die Zustände der Welt im grossen ändern sich beständig; die Seele hat aus dem besseren Theil der Weltseele die Vernunft und den freien Willen, aus dem schlechteren die unvernünftigen Triebe und die Sinnlichkeit; aber wie wenig beide Bestandtheile zu trennen sind, zeigt sich darin, dass die Vernunft (*νοῦς*) in der wirklichen Denkthätigkeit (*νόησις*) aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, die Sinnlichkeit in der Vorstellung (*δόξα*) die wechselnden Eindrücke festhält: jene ist Anderssein in der Gleichheit, diese Gleichheit im Anderssein [2]). So walten also im Weltganzen zwei entgegengesetzte Kräfte, und mag auch die bessere von diesen die überwiegende Macht haben, so kann doch auch die schlechtere niemals weder aus der Seele noch aus dem Leibe der Welt verschwinden [3]).

Die reinste Erscheinung des Göttlichen in der Welt hatten

Einwirkung orientalischer Emanationslehre bei Plutarch nichts zu bemerken, ein Umstand, der uns auch für die Auffassung verwandter Ansichten bei Philo u. a. einen Fingerzeig gibt.

1) Vgl. S. 170 f. Von den zwei Bestandtheilen der Weltseele sieht Plut. den höheren in Osiris angedeutet; derselbe wird aber auch der absoluten Vernunft selbst gleichgesetzt, welche ja in der Weltseele sich an die Welt mittheilt; De Is. 49 vgl. m. c. 54. 56. 58. 64. 77 f.

2) An. procr. 24, 6—9. c. 26—28. c. 7, 4: *ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχὴ νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν.* De virt. mor. 3, S. 441 f.

3) De Is. 49: *μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντὸς καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ διαμαχοῦσαν.* Def. orac. 9, S. 414: *ἡ ὕλη στέρησις οὖσα ἀναφεύγει πολλάκις καὶ ἀναλύει τὸ γινόμενον ὑπὸ τῆς κρείττονος αἰτίας.*

nun schon die alten Philosophen in den Gestirnen gefunden. Diesen sichtbaren Göttern hatten die Neupythagoreer, nach dem Vorgang des älteren Pythagoreismus und der alten Akademie, die Dämonen beigefügt, welche Plato nur als poëtische Zierrath aus dem Volksglauben herübergenommen, und selbst die Stoiker auf den Dämon im Innern umgedeutet hatten. Für Plutarch gewinnen diese Unter- und Halbgötter um so grössere Bedeutung, je reiner er den Begriff der Gottheit selbst gefasst, je weiter er sie in ihrer Geistigkeit über jede unmittelbare Berührung mit der Materie | hinausgerückt hat. Die Gestirne sind ihm, wie andern, die himmlischen Götter, unter denen die Sonne die erste Stelle einnimmt; diese wird von Plutarch vielfach, nach Plato's Vorgang, als das sichtbare Abbild des höchsten Gottes gepriesen, zugleich wird aber vor einer Verwechslung des Abbilds mit dem Urbild, des Helios mit Apollo, angelegentlich gewarnt[1]). Tief unter diesen Göttern stehen die Dämonen, Mittelwesen, welche den Menschen zwar an Wissen und Macht weit überragen, welche aber doch durch die Beschaffenheit ihrer Seele und ihres Leibes bereits in die Sinnlichkeit verwickelt sind. Für Lust und Unlust empfänglich, veränderlicher, und in gewissem Sinne selbst sterblicher Natur, sind sie zwar ausserordentlich langlebig, aber doch nicht schlechthin frei vom Tod oder einer dem Tod entsprechenden Veränderung. Sie sind ferner auch in sittlicher Beziehung sehr verschieden: während von bösen Göttern nirgends die Rede ist, gibt es dagegen böse Dämonen, d. h. es ist möglich, dass sich ein Dämon mit freiem Willen dem Schlechten zuwende; und wenn nicht blos Menschen zu Heroën und selbst zu Dämonen, sondern auch Dämonen zu Göttern werden können, so kommt andererseits auch der Fall vor, dass Dämonen durch die Neigung zum Sinnlichen in menschliche Leiber herabgezogen werden[2]). Ihr eigentlicher Wohnsitz ist an der Grenze der veränderlichen

1) De Ei 21, S. 393. Pyth. orac. 12, Schl. S. 400. Def. orac. 7. 42. S. 413. 433.

2) De Is. 25 f. S. 360 f., vgl. c. 30. Def. orac. 10, Schl. 12 f. 16 f. 20 f. 38. Gen. Socr. 16. 22, S. 591, B ff. Romul. 28, Schl. Pelop. 16. Wegen dieser ihrer Mittelstellung vergleicht Plut. Def. orac. 13 die Dämonen dem Monde, wogegen die Götter der Sonne und den Gestirnen, die sterblichen Wesen Sternschnuppen und ähnlichen Erscheinungen verglichen werden.

irdischen und der unveränderlichen himmlischen Welt, auf und unter dem | Monde[1]). Welchen Werth Plutarch dem Dämonenglauben beilegt, sieht man daraus, dass er die Dämonen als die eigentlichen Vermittler zwischen Göttern und Menschen bezeichnet[2]). Von ihnen wird namentlich die Weissagung, auf die er so viel hält, hergeleitet, indem sie bald unsichtbar, bald mittelst gewisser körperlicher Dinge auf die Seele einwirken[3]); sie überwachen die gottesdienstlichen Handlungen, sie bestrafen Frevel und Verbrechen, der Guten und Tugendhaften dagegen nehmen sie sich an[4]). Die Götter selbst stehen der irdischen Welt zu ferne, nur durch ihre Diener, die Dämonen, pflegen sie in den Weltlauf einzugreifen; man kann daher diese nicht läugnen, ohne allen Verkehr der Götter mit den Menschen aufzuheben[5]). Auch von guten und bösen Dämonen der Einzelnen, von Erscheinungen derselben, vom Neid des Dämon spricht Plutarch unverkennbar nicht blos aus Anbequemung[6]). Ja wir finden bei ihm die Behauptung, die Vernunft des Menschen sei nur der Theil der Seele, welcher bei ihrem Herabsinken in den Körper nicht von

1) Gen. Socr. 22, vgl. Def. orac. 13. De fac. lunae 28 f. S. 943 f.

2) Vgl. Def. orac. 10, wo Plut. einen der Unterredner ausführen lässt: man dürfe weder alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen, noch alles von ihr ausschliessen; um die richtige Ansicht hierüber habe Plato durch seine Lehre von der Materie sich ein grosses Verdienst erworben, *ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτον ἐξευρόντες.* De fato 10 sind die Dämonen bei den Geschäften der *τρίτη πρόνοια* (s. S. 179) betheiligt.

3) Def. orac. 13. 16. 38 f. 48. Gen. Socr. 20. Weiteres hierüber S. 193 f.

4) Def. orac. 13. Gen. Socr. 24. Fac. lun. 30, 1. S. 944.

5) Def. orac. 10, s. Anm. 2. Ebd. 16: *τὸ μὲν ἐφεστάναι τοῖς χρηστηρίοις μὴ θεοὺς, οἷς ἀπηλλάχθαι τῶν περὶ γῆν προσῆκόν ἐστιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπηρέτας θεῶν, οὐ δοκεῖ μοι κακῶς ἀξιοῦσθαι.* Ebd. 13: *οἱ δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες ἀνεπίμικτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ποιοῦσι καὶ ἀσυνάλλακτα.* Vgl. Is. 26.

6) M. s. hierüber namentlich Dio 2. 54. Brut. 36. Cæs. 69; ferner Cato min. 54. Alex. 50. Phoc. 30. Galba 10. Fabius 17. Pericl. 34. fort. Rom. 11, S. 324. De fac. lunae 30, 2 wird gesagt, wenn die Dämonen aus Zorn, Gunst oder Neid ihre Geschäfte unter den Menschen schlecht versehen, werden sie zur Strafe wieder auf die Erde herabgestossen.

der Materie verschlungen wurde, sie sei daher in Wahrheit nicht in dem Menschen, sondern ausser ihm, und es wäre | richtiger, sie den Dämon zu nennen, als die Vernunft (νοῦς)[1]. Er selbst würde diese Behauptung allerdings wohl, um seine eigentliche Meinung befragt, auf die platonische oder die aristotelische Lehre vom νοῦς zurückgeführt haben[2]; aber doch sieht man aus derselben, wie unsicher ihm die Grenze zwischen der eigenen Vernunft und der Einwirkung höherer Mächte geworden war; der stoische Satz, dass nur die Vernunft der Dämon des Menschen sei, schlägt ihm in den entgegengesetzten um: nur der Dämon des Menschen ist seine Vernunft; der Mensch fängt an, das Abbild seiner selbst, welches ihm die Phantasie als ein anderes Wesen gegenübergestellt hat, für die Ursache seines eigenen höheren Bewusstseins zu halten, an die Stelle des verständigen Erkennens tritt für gewisse Gebiete der Glaube an eine göttliche Offenbarung.

Wie nun die Dämonen unserem Philosophen hauptsächlich desshalb von Wichtigkeit sind, weil diese Annahme ihn in den Stand setzt, die göttliche Fürsorge für die Welt mit der Erhabenheit Gottes über die Welt zu vereinigen, so ist überhaupt die Rettung des Vorsehungsglaubens der hervorstechendste Gesichtspunkt seiner Weltbetrachtung. Plutarch hat es hier mit zwei Gegnern zu thun, von welchen der eine jenen Glauben gänzlich zerstört, der andere ihn zum Fatalismus überspannt, den gleichen, die er auch sonst so häufig bestreitet, mit dem Epikureismus und dem Stoicismus. Dass er sich nun von dem ersten nur mit dem tiefsten Abscheu abwenden kann, versteht sich für ihn von selbst[3]; auch der andere führt aber, wie er glaubt, zu den widersprechendsten und schädlichsten Folgerungen: er hebt den Begriff des Möglichen auf, welchen doch die Stoiker selbst anerkennen, er zerstört die Willensfreiheit, er macht Irrthum und Schlechtigkeit zu etwas nothwendigem, und ebendamit die Gottheit zum Urheber des Bösen und des Uebels[4]. Er seinerseits ist über-

1) Gen. Socr. 22, S. 591, E.

2) Vgl. de fac. lunae 28.

3) M. s. hierüber S. 169, 1. 2.

4) Sto. rep. 46 f. 32 ff. comm. not. 13—20. 34. S. 1056 f. 1065 f. 1076. Plut. bespricht hier namentlich Chrysipp's Behauptung, dass das Böse in

zeugt, dass die Einrichtung der Welt nur das Werk der Gottheit sein kann, welche die gegebenen Stoffe und Kräfte bewältigte und unter theilweiser Ablenkung von ihrer natürlichen Richtung zu einem wohlgeordneten, zweckmässig eingerichteten Ganzen verknüpfte [1]), und dass eben desshalb, wie schon Plato gelehrt hat, Vernunft und Nothwendigkeit in ihr verbunden sind, die Naturnothwendigkeit zum Organ der zweckthätigen Vernunft gemacht ist [2]); dass es auch für den Menschen nichts tröstlicheres und beglückenderes gibt, als den Glauben an die Fürsorge der Götter [3]); dass aber für das Böse nicht die Gottheit, sondern nur der üble Wille der Menschen verantwortlich gemacht werden kann [4]), dass nicht Zeus uns Unglück sendet, sondern wir selbst daran schuld sind, wenn wir über die Uebel, die uns treffen, uns nicht zu erheben wissen [5]). In der Schrift über das Verhängniss, die Plutarch's Namen schwerlich mit Recht trägt, aber seiner Ansicht jedenfalls nahe steht, wird | die Vorsehung ihrem letzten Grunde und ihrem ursprünglichen Wesen nach als der Wille und Gedanke des höchsten Gottes bezeichnet, der für alles sorgt. Dieser Wille vollzieht sich auf eine dreifache Art. Die Einrichtung des Weltganzen und die allgemeinen Weltgesetze gehen von dem Weltschöpfer selbst unmittelbar aus; die Entstehung und Erhaltung der sterblichen Wesen wird zunächst von den sichtbaren Göttern, den Gestirnen, in der durch jene Gesetze bestimmten Weise bewirkt; die Thaten und Schicksale der Menschen stehen unter der Obhut und Leitung der Dämonen [6]). Ein Ausfluss der Vorsehung ist das Verhängniss (*εἱμαρμένη*), das von der Gottheit gegebene Weltgesetz, dessen Träger die Weltseele ist [7]). Dieses Gesetz ist ein unverbrüchliches, aber den

der Weltordnung seine nothwendige Stelle habe. Eine ausführliche Bestreitung des stoischen Fatalismus war in der Schrift De fato, welche gerade an dieser Stelle, c. 11, abbricht, enthalten oder beabsichtigt.

1) De fac. lunæ 12—15, S. 926 f.

2) Def. orac. 47 f. S. 435 f.

3) N. p. suav. vivi 22 f. S. 1102 f.

4) Stoic. rep. 33. 47, S. 1049. 1056. c. not. 34, S. 1076.

5) De exil. 4, S. 600.

6) De fato 9 f. S. 572 f.; s. o. S. 177, 2.

7) A. a. O. c. 1 f. vgl. c. 10. Der Verfasser unterscheidet hier die *εἱμαρμένη* als *ἐνέργεια* und als *οὐσία*. In jener Bedeutung bezeichne das Wort

vernünftigen Wesen gegenüber kein unbedingtes: das Verhängniss bestimmt, dass mit gewissen Handlungen gewisse Folgen verknüpft sind, aber über diese Handlungen selbst verfügt es nicht[1]; es geschieht daher zwar alles der Vorsehung, aber nicht alles dem Verhängniss gemäss[2], und es wird der Unterschied des Möglichen und Nothwendigen, die Willensfreiheit, der Zufall, die sittliche Zurechnung, die Wirksamkeit des Gebets und der Gottesverehrung durch das Verhängniss nicht aufgehoben[3].

Gegen diese theologische Weltbetrachtung tritt die Aufgabe der physikalischen Naturerklärung bei Plutarch fast ganz zurück, und es ist in dieser Beziehung kaum etwas weiteres von ihm anzuführen, als seine Aeusserungen über die Elemente, über die Mehrheit der Welten und über die wechselnden Weltzustände. In Betreff der Elemente wiederholt er die Lehre Plato's von der Bildung derselben aus den fünf regelmässigen Körpern, indem er sie zugleich, erzwungen genug, mit den fünf Kategorieen des platonischen Sophisten in Verbindung bringt, und er nennt demgemäss mit Aristoteles und der alten Akademie neben den vier empedokleischen Grundstoffen den Aether als fünften[4]; anderswo wird aber auch wieder, der stoischen Lehre entsprechend, der

den *λόγος θεῖος ἀπαράβατος δι᾽ αἰτίαν ἀνεμπόδιστον*, den *νόμος ἀκόλουθος τῇ τοῦ παντὸς φύσει, καθ᾽ ὃν διεξάγεται τὰ γινόμενα*, in dieser die Weltseele, deren dreifache Vertheilung, durch den Fixsternhimmel, den Planetenhimmel und die Erdregion, durch die drei Moiren bezeichnet werde.

1) A. a. O. c. 4.

2) Ebd. c. 5. c. 9: *πάντα μὲν κατὰ πρόνοιαν οὐ μὴν καὶ καθ᾽ εἱμαρμένην καὶ κατὰ φύσιν* [so glaube ich wegen des unmittelbar folgenden lesen zu müssen; unser Text hat: *πάντα μὲν καθ᾽ εἱμ. καὶ κ. πρόν., οὐ μὴν καὶ κ. φύσιν*], *ἀλλ᾽ ἔνια μὲν κατὰ πρόνοιαν καὶ ἄλλα δὲ κατ᾽ ἄλλην, ἔνια δὲ καθ᾽ εἱμαρμένην· καὶ ἡ μὲν εἱμαρμένη πάντως κατὰ πρόνοιαν, ἡ δὲ πρόνοια οὐδαμῶς καθ᾽ εἱμαρμένην.* Die Unterscheidung der *πρόνοια, εἱμαρμένη* und *φύσις* ist uns schon 1. Abth. S. 143 bei den Stoikern vorgekommen, unter denen unsere Schrift namentlich Kleanthes folgt.

3) Ebd. c. 6—8. c. 11. Der Verfasser führt hier und c. 5 aus, dass zwar alles vom Verhängniss umfasst, aber nicht alles ihm gemäss sei, ähnlich wie die Gesetze sich auch auf die Verbrechen beziehen, diese aber darum doch nicht den Gesetzen gemäss seien.

4) Def. orac. 31—34. 37 vgl. ebd. 21 f. De Ei 11, S. 389 und dazu Bd. II, a, 674 f. 590.

Aether dem feurigen Element gleichgesetzt [1]). Ob die Eigenschaft der Kälte mit den Stoikern der Luft, oder mit Aristoteles dem Wasser, oder ob sie der Erde ursprünglich beizulegen sei, wird ohne festes Ergebniss mit oberflächlichem Scharfsinn erörtert [2]). Auf die Fünfzahl der ursprünglichen Stoffe gründet dann Plutarch weiter den Satz, welchen er auch mit der Auktorität Plato's glaubt stützen zu können [3]), | dass es nicht blos Eine Welt gebe, sondern mehrere, und zwar wahrscheinlich fünf; es müssen nämlich als Grundlage der fünf Elemente ursprünglich verschiedene und daher auch räumlich getrennte Stoffmassen angenommen werden, von denen jede zuerst in eine von jenen elementarischen Formen und erst abgeleiteterweise in die übrigen übergegangen sei, und daher jede eine eigenartige Welt für sich bilde, die eine eine ätherartige, die andere eine feuerartige u. s. w. [4]). Neben den gleichzeitigen findet sich aber auch eine Mehrheit aufeinanderfolgender Welten und Weltzustände [5]); und ist auch nicht ganz klar, wie sich Plutarch das Verhältniss derselben näher gedacht hat [6]), so liegt doch in dieser Annahme | immerhin eine beachtens-

1) De primo frigido 15, 3 f. S. 951.

2) In der eben genannten Abhandlung.

3) Wegen Tim. 55, C, wo Plato, nachdem er von den fünf Körpern gesprochen hat, fortfährt: dass es nun nicht unbegrenzt viele Welten geben könne, sei klar; eher könnte man zweifeln, *πότερον ἕνα ἢ πέντε αὐτοὺς ἀληθείᾳ πεφυκότας λέγειν προςήκει*. Ihm nun sei es wahrscheinlicher (was später als ganz unzweifelhaft behandelt wird), dass es nur Eine sei, *ἄλλος δὲ εἰς ἄλλα πῃ βλέψας ἕτερα δοξάσει*.

4) Def. orac. 22—37, besonders c. 32—34. 37. De Ei 11. Für die Mehrheit der Welten wird unter anderem auch geltend gemacht (Def. or. 24), dass Gott die geselligen Tugenden, wie namentlich die der Gerechtigkeit und Freundschaft, nicht ausüben könnte, wenn es nicht noch andere Welten und Götter gäbe, dass der *κόσμος* nicht *ἄφιλος* und *ἀγείτων* sein könne.

5) An. procr. 28, S. 1026 vgl. c. 6, 6, wo im Anschluss an Plato Polit. 272, D ff. angenommen wird, dass im Laufe der Welt abwechslungsweise bald der göttliche und vernünftige Bestandtheil der Weltseele über den unvernünftigen das Uebergewicht habe, bald umgekehrt.

6) De fato 3, S. 569 wird mit Bezug auf Tim. 39, D (s. Bd. II, a, 684) ausgeführt, dass, wenn die sämmtlichen Sphären in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren, *πάντα, ὅσα τε κατ' οὐρανὸν ἅ τ' ἐπὶ τὴν γῆν* [l. *τῆς γῆς*] *ἐξ ἀνάγκης ἄνωθεν συνίσταται, πάλιν μὲν εἰς τὸ αὐτο καταστήσεται, πάλιν δ' ἐξ ἀρχῆς* [*ὅλα*] *κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀποδοθήσεται*. Im folgenden heisst es nun nach unserem Texte: *ἔστω δὲ πρὸς τὸ σαφὲς τῶν*

werthe Annäherung an die stoische Lehre von der Weltzerstörung und Welterneuerung, so lebhaft er diese sonst auch mit andern stoischen Lehrsätzen bestreitet[1]).

Wichtiger, als die kosmologischen Fragen, sind aber für unseren Philosophen, wie für die ganze damalige Philosophie, die anthropologischen. Doch zeigt er auch hier keine selbständige Eigenthümlichkeit. Der stoischen Psychologie gegenüber besteht er entschieden darauf, dass in der Seele des Menschen mit Plato, ebenso wie in der Weltseele, ein vernünftiger und ein vernunft-

περὶ ἡμᾶς νῦν ὄντων, ὅτι οὐ συμβαίνει ἀπὸ τῶν οὐρανίων ὡς πάντων αἰτίων ὄντων καὶ τὸ ἐμὲ γράφειν νυνὶ τάδε καὶ ὡδὶ καὶ σὲ πράττειν ἅπερ καὶ ὅπως τυγχάνεις πράττων· πάλιν τοίνυν ἐπειδὰν ἡ αὐτὴ ἀφίκηται αἰτία, τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως, οἱ αὐτοὶ γενόμενοι, πράξομεν. οὕτω δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι καὶ τά γε ἑξῆς κατὰ τὴν ἑξῆς αἰτίαν γενήσεται καὶ πραχθήσεται καὶ πάνθ' ὅλα [καὶ] κατὰ μίαν τὴν ὅλην περίοδον καὶ καθ' ἑκάστην τῶν ὅλων ὡσαύτως ἀποδοθήσεται. Der Verfasser würde demnach die Ansicht aussprechen, dass in jeder Weltperiode alle einzelnen Menschen, Handlungen und Vorgänge der früheren unverändert wiederkehren. Allein so folgerichtig diese Annahme auf dem Standpunkt des stoischen Determinismus war (vgl. 1. Abth. 154 f.), so wenig passte sie für einen so ausgesprochenen Gegner dieses Determinismus, wie diess nicht blos Plutarch, sondern auch der Verfasser unserer Schrift (vgl. c. 5 f. 8. 11) ist; und er sagt ja auch ausdrücklich: οὐ συμβαίνει u. s. w. Wir müssen daher, (wenn nicht eine Textesänderung vorzuziehen sein sollte) die Sätze: πάλιν τοίνυν u. s. w. und οὕτω δὲ καὶ u. s. w. mit einfachem Komma an das vorhergehende anknüpfen, und zugleich ein Anakoluth annehmen, so dass sie, zwar nicht grammatisch, aber dem Sinne nach, von dem οὐ συμβαίνει mit abhängen: „es folgt nicht, dass auch ich dieses schreibe, dass wir daher in einer folgenden Periode das gleiche thun werden, und so auch alle Menschen und Dinge sich wiederholen werden." In dem letzten Satze möchte ich übrigens vorschlagen: καὶ πάνθ' ὅσα κατὰ μίαν περίοδον u. s. w. „und dass alles, was in Einer Periode geschieht, in jeder von allen auf die gleiche Art sich wiederholen wird." Eine noch leichtere Aenderung wäre es, nur das ὅλα in ὅσα zu verwandeln und zu lesen: καὶ πάνθ' ὅσα καὶ κατὰ μίαν τὴν ὅλην περίοδον u. s. w. Dann müsste das ὅσα als nähere Bestimmung zu πάντα gefasst werden, wie in ὀλίγοι ὅσοι (Lucian. Alex. 1), πᾶς τις u. dgl., so dass erklärt würde: „und dass alles sowohl in Einer Periode als in jeder von allen auf gleiche Weise geschehen wird." Ich ziehe jedoch die erste Emendation vor, da mir der Beisatz: τὴν ὅλην hinter κατὰ μίαν jedenfalls anstössig erscheint.

1) Sto. rep. 38 f. S. 1052. c. not. 31, 5. S. 1075. Def. orac. 12, S. 415. Ebd. 29 g. E.

loser Bestandtheil unterschieden, die Sinnlichkeit und der Affekt nicht der Vernunft selbst beigelegt werden [1]; oder dass, wie er diess auch ausdrückt, von der Seele (ψυχὴ) der Geist (νοῦς) unterschieden werde, welcher nicht, wie die Sinnlichkeit, aus ihr selbst, sondern von dem ihr inwohnenden höheren Princip herstamme [2]. Die vernunftlose Seelenkraft theilt er sodann weiter mit Plato in den Muth und die Begierde [3]; mit dieser platonischen Dreitheilung der Seele verknüpft er dann aber, nicht sehr glücklich, die | aristotelische [4], und erhält so, alles zusammengenommen, fünf Theile der Seele: den ernährenden, den empfindenden, den begehrenden, den Muth und die Vernunft [5]. Dass er ferner mit seinen Vorgängern die Willensfreiheit voraussetzt und sie gegen den stoischen Determinismus vertheidigt, ist bereits bemerkt worden. Genauere Untersuchungen über diesen Gegenstand finden sich aber bei ihm nicht. Nicht anders verhält es sich auch mit seinem Unsterblichkeitsglauben. Von der Wahrheit dieses Glaubens ist er vollkommen überzeugt: er erklärt, dass er mit dem Vorsehungsglauben stehe und falle [6]; aber doch scheint er ihm mehr ein praktisches Postulat, als das Ergebniss einer wissenschaftlichen Untersuchung zu sein; er beruft sich für

1) De virt. mor. 3, S. 441. Ebd. c. 7 ff. an. procr. 26, 1—3. 27, 5 ff. De adulat. et am. 20, S. 61.

2) De fac. lunae 28, S. 943. Vgl. an. procr. 7, 4 (s. o. 175, 2); ebd. 27, 8: *τὸ γὰρ παθητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχεν ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου.* Gen. Socr. 22, s. o. 178, 1. Plat. qu. II, 2 (s. o. 174, 5).

3) Virt. mor. a. a. O.

4) Aristoteles soll das *ἐπιθυμητικὸν* und *θυμοειδὲς* als *ὄρεξις*, als das *παθητικὸν* und *ἄλογον μέρος ψυχῆς* zusammenfassen, welches aber von dem *αἰσθητικὸν* noch verschieden sei; virt. mor. 3.

5) De Ei 13 g. E., S. 390. Def. orac. 36, S. 429. Dort heissen die fünf Seelentheile *θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, ἐπιθυμητικὸν, θυμοειδὲς, λογιστικὸν,* hier *φυτικὸν, αἰσθητικὸν* u. s. w.

6) De s. num. vind. 18, S. 560: *εἷς οὖν ἐστιν, ἔφην, λόγος ὁ τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ θάτερον οὐκ ἔστιν ἀπολιπεῖν ἀναιροῦντα θάτερον.* Dass in der Trostschrift an Apollonius 12 ff. S. 107 f. nach dem Vorgang der platonischen Apologie nur hypothetisch von der Fortdauer nach dem Tode gesprochen wird, kann höchstens für die Frage über die Aechtheit dieser Schrift in Betracht kommen.

ihn auf die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes [1]), auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung und eines Ersatzes für die Uebel des Lebens [2]), auf das tröstliche des Gedankens an eine Fortdauer und ein Wiedersehen nach dem Tode [3]); eine genauere Erörterung der Sache hat er nirgends versucht. Vom Jenseits verspricht er sich mit Plato eine reinere Gotteserkenntniss und eine volle, durch keine sinnlichen Affekte mehr getrübte Gemeinschaft mit der Gottheit [4]); doch gilt diess natürlich nur für die Seelen, welche sich durch Tugend und Frömmigkeit geläutert haben: solche werden aus Menschen zu Heroën und aus Heroën zu Dämonen, ja einzelne erheben sich | zu göttlicher Würde, wie Herakles und Dionysos [5]); andere kehren früher oder später in menschliche Leiber zurück, wogegen von einem Uebergang menschlicher Seelen in Thierleiber sich bei Plutarch nichts findet [6]).

1) De s. num. vind. 17 vgl. S. 183, 2.

2) Ebd. 18 vgl. c. 22. n. p. suav. v. 23, 3 f. S. 1103. ebd. c. 28 f.

3) N. p. suav. v. c. 27—30.

4) De Is. 78, S. 382 f.

5) De Is. 27. Def. orac. 10, S. 415. ebd. c. 38 s. o. S. 176, 2. Vgl. auch folg. Anm.

6) Nach der Darstellung De fac. lunae 28, 6 ff. S. 943 halten sich die Seelen unmittelbar nach dem Tode zwischen Erde und Mond auf; die ungerechten werden hier bestraft, die gerechten erheben sich zum Monde, um in Betrachtung der Welt ein seliges Leben zu führen, noch andere sinken wieder zur Erde herab. Damit stimmt der Mythus gen. Socr. 22 (wo namentlich S. 591, B f. zu vergleichen ist) überein. Die unreinen Seelen werden auch nach dieser Darstellung auf dem Monde nicht zugelassen, sondern zu einer neuen Geburt weggeführt. Nach Def. orac. 10, Schl. treten diejenigen Dämonen wieder in irdische Leiber ein, welche sich von der Neigung zum Sinnlichen nicht frei halten. In gewissen langen Perioden müssen aber (De fac. lunae 27, 6. 28, 1 ff.) alle Seelen in einen Leib zurückkehren, wie ja schon Plato angenommen hatte; und De gen. Socr. 16 ist eine so reine Seele, wie die des Lysis, schon in der nächsten Zeit nach ihrem Tode zu einer ἄλλη γένεσις übergegangen. Das einzelne dieser Darstellungen würde nun Plutarch wohl so wenig, wie Plato die Einzelheiten seiner Eschatologie, ernstlich vertreten haben; die Seelenwanderung selbst jedoch hängt mit seiner Lehre über die Dämonen zu eng zusammen, um nicht dogmatische Bedeutung für ihn zu haben. Die Dämonen sind ja (Def. orac. 38) nur Seelen in Luftleibern, die Menschen eben solche in Menschenleibern.

Auch in seiner Ethik hält sich Plutarch zunächst an Plato und Aristoteles. Mit Aristoteles unterscheidet er die ethische Tugend von der theoretischen, und daher auch die Einsicht (*φρόνησις*) von der Weisheit (*σοφία*)[1]. Mit ihm verlangt er zu ihrer Entstehung neben der natürlichen Anlage und dem Unterricht vor allem die sittliche Uebung[2]. Nach aristotelischem Vorgang sieht er die unterscheidende Eigenthümlichkeit der ethischen Tugend in einer bestimmten Beziehung der Vernunft zu den Affekten, darin nämlich, dass die Affekte, als der vernunftlose Theil der Seele, von der Vernunft bestimmt werden, ihre Bewegung auf das richtige Mass, die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig zurückgeführt | wird; wesshalb er den Affekt (*πάθος*) ihren Stoff nennt, die Vernunft (*λόγος*) ihre Form[3]. Mit der akademischen und peripatetischen Schule widersetzt er sich der stoischen Apathie, indem er zeigt, dass die Affekte in der menschlichen Natur begründet seien, und dass sie, richtig gelenkt und beschränkt, der Tugend selbst zur Unterstützung gereichen; dass man sie daher nicht ausrotten, sondern nur lenken und mässigen dürfe[4]. Mit ihnen bestreitet er den Satz, dass alle Unweisen an Schlechtigkeit sich gleichstehen[5]. Ebensowenig billigt er, wie hieraus von selbst folgt, die stoische Ansicht von den Gütern und Uebeln. Der epikureischen Lustlehre freilich widerspricht er auf's entschiedenste[6], und die sinnliche Lust als solche findet er so verderblich, dass er die erlaubten Genüsse gar nicht Lust (*ἡδοναί*), sondern Erholung (*θεραπεῖαι*) genannt

1) De virt. mor. 1, S. 440. ebd. c. 5 f., wo Plutarch der aristotelischen Ethik Schritt für Schritt folgt.

2) Coh. ira 11, S. 459. De garrulit. 16, S. 510. De curiosit. 11, S. 520, vgl. puer. educ. 4, S. 2.

3) Virt. mor. 1, 5. Plut. erörtert hier auch, c. 6 f., wieder ganz nach Aristoteles, die Begriffe der *ἐγκράτεια*, *ἀκρασία*, *ἀκολασία*.

4) A. a. O. c. 12 vgl. consol. ad ux. 2. 4, S. 608 f. (consol. ad Apoll. 3 f. S. 102). In etwas anderem Sinn wird das *πάθος* gebraucht, wenn Plut. De superstit. 3, S. 165 sagt: *αἰσχρὰ μὲν δὴ πάντα τὰ ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη*: hier bedeutet es den krankhaften Affekt.

5) De prof. in virt. 1, S. 75 F und in der ganzen Abhandlung; c. not. 10, S. 1062.

6) So namentlich in der Schrift: non posse suav. vivi sec. Epicurum, adv. Col. 30, 4 u. ö.

wissen will [1]). Aber dass alle leiblichen und äusseren Güter, und ebenso die entsprechenden Uebel, etwas gleichgültiges seien, kann er den Stoikern nicht zugeben, und er wird nicht müde, ihnen die Widersprüche vorzurücken, in die sie gerathen: dass das naturgemässe Leben das höchste Ziel und Gut sein solle, die Dinge dagegen, welche sie selbst als naturgemäss und wünschenswerth anerkennen, keine Güter, die entgegengesetzten keine Uebel, die Auswahl des Naturgemässen das wichtigste, dieses selbst gleichgültig u. s. w. [2]); dabei erhebt er neben anderem auch die theologischen Bedenken, dass die Stoiker der Vorsehung zu nahe treten, wenn sie ihre Gaben für keine Güter halten, und dass sie die Gottheit beleidigen, wenn sie behaupten, der Weise stehe an Glückseligkeit hinter ihr nicht zurück [3]).

Von diesen Gesichtspunkten aus ein System der Moral zu | entwerfen, hat Plutarch nicht unternommen. Er bespricht einzelne Pflichten, Fehler und Lebensverhältnisse im Tone des Redners, nicht in der strengeren Sprache der Schule; wie es ja der Moralphilosophie schon seit längerer Zeit weit mehr um die fruchtbare Anwendung, als um die wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen Begriffe zu thun war. Die Reinheit seiner Grundsätze, die edle und feinsinnige Auffassung sittlicher Verhältnisse, wie das Familienleben [4]) und die Freundschaft [5]), die schöne und menschenfreundliche Gesinnung, welche sich in ihnen ausspricht, hat diesen Abhandlungen von jeher viele Freunde erworben [6]);

1) In den Bruchstücken der Schrift *κατὰ τῆς ἡδονῆς* Stob. Floril. 6, 42—46.

2) Comm. notit. 4—7. S. 1059 f. Ebd. c. 11. 22. 26. 27, 8 ff. Sto. rep. 30, S. 1047.

3) Comm. not. 32 f. Sto. rep. 31.

4) Conjugalia praecepta (*γαμικὰ παραγγέλματα*) S. 138 ff. consolatio ad uxorem S. 608 ff. De fraterno amore S. 478 ff.

5) De discernendo adulatore et amico S. 48 ff. *Περὶ πολυφιλίας* S. 93 f.

6) Sehr richtig bemerkt Gréard (Morale de Plut. 216), der überhaupt Plutarch's persönlichen und schriftstellerischen Charakter gut aufgefasst, und ohne tieferes Eingehen in seine philosophischen Ansichten seine moralischen Abhandlungen in ansprechender Weise analysirt und erläutert hat, zunächst aus Anlass der Trostschrift an Apollonius (die freilich nicht ächt ist): *C' est cette émotion relative et cette incontestable justesse de bon sens ingé-*

aber neue und eigenthümliche Gedanken sind kaum darin zu finden. Plutarch's Lebensansicht ist im wesentlichen, wie gesagt, die platonisch-aristotelische; damit liess sich aber, wie wir diess schon bei Antiochus und Cicero gefunden haben, auch ein gemilderter Stoicismus leicht verknüpfen, und so fehlt es bei ihm nicht an Aeusserungen, die ebensogut bei einem Epiktet oder Mark Aurel stehen könnten. Er erinnert uns, dass das Glück und die Zufriedenheit von innen kommen müsse, nicht von aussen, dass wir zwar die äusseren Umstände nicht in unserer Gewalt haben, wohl aber den Gebrauch, den wir von ihnen machen, dass die Uebel des Lebens grossentheils nur auf unserer Meinung beruhen, dass der Weise und Tugendhafte in der Hauptsache unabhängig vom Aeusseren sei, | dass er die wesentlichen Bedingungen des Glücks in sich selbst trage, dass er sich in der Welt fühle, wie in einem Tempel, und jeder Tag für ihn ein Festtag sei [1]). Er ermahnt uns, in die Fügungen des Geschicks und der Vorsehung uns zu ergeben, des Guten, das uns zutheil wird, uns dankbar zu erfreuen, aber uns auch mit dem Schmerzlichen zu versöhnen [2]); für den Nothfall gestattet aber auch er, mit den Stoikern, als letzte Auskunft den Selbstmord [3]). Im Sinn des stoischen Kosmopolitismus hebt er nicht blos überhaupt die gesellige Natur des Menschen und den Werth der menschlichen Gemeinschaft nachdrücklich hervor [4]), sondern er dringt auch

nieux, qui donnent à toutes les petits Traités de morale sociale de Plutarque une si aimable autorité. Observateur exact, judicieux, pénétrant, des moeurs et des passions dela petite ville, le mérite du sage de Chéronée est de bien décrire ce qu' il observe et d' opposer aux travers et aux vices, dont il connaît le principe, des remèdes dont il sait les effets. Que, dans les sujets d' école, la tradition l' entraîne à la suite de ses devanciers, il faut bien le reconnaître; mais, généralement, il échappe à la banalité du lieu commun, soit par le caractère personnel de ses observations, soit par l' application qu' il en fait à la société qui l' entoure.

1) De virt. et vit. 1 f. S. 100. tranqu. an. 3, S. 466. Ebd. c. 5. 17. 19 f. Ebendahin gehört das Bruchstück S. 498 f. *εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν*, welches nicht blos diese Frage bejaht, sondern auch beifügt, äussere Schicksale allein machen den Menschen nie unglücklich.

2) N. p. suav. vivi 23, S. 1103. consol. ad ux. 8, S. 610; vgl. cons. ad Apoll. 18. 31. S. 111. 117 u. ö.

3) Tranqu. an. 17, Schl. vgl. Aemil. P. 34. Kleom. 31.

4) Z. B. De am. prolis 3, S. 495.

darauf, dass der Gegensatz der Hellenen und Barbaren jener Gemeinschaft keine Schranke setze, dass es keinen andern wesentlichen Unterschied unter den Menschen gebe, als den der Tugend und Schlechtigkeit[1]). Mit Plato, Aristoteles und den Stoikern legt endlich Plutarch, wie sich bei ihm von selbst versteht, dem Staatsleben die höchste Bedeutung bei, und die Verkennung derselben ist einer seiner stehenden Vorwürfe gegen die | Epikureer[2]); auch den Stoikern wird aber zu bedenken gegeben, dass ihre Grundsätze dem Weisen eigentlich jede Betheiligung an der Staatsverwaltung verbieten würden[3]). Ihm selbst gilt die Stellung des Staatsmanns als die schönste Gelegenheit zu edler und gemeinnütziger Thätigkeit[4]), und die Theilnahme an der Staatsverwaltung nicht als eine Arbeit für anderweitige Zwecke, sondern unmittelbar an sich selbst als ein unerlässlicher Bestandtheil eines menschenwürdigen Lebens[5]). Aber wie klein und beschränkt

1) De exil. 5, S. 600: Das Vaterland des Menschen ist nicht ein einzelnes Land, sondern die Welt; alle stehen unter demselben Gesetz und demselben Herrscher. Ebd. 7. De Alex. fortit. 6, S. 329 (vgl. 1. Abth. 302, 3): es sei etwas grosses von Alexander, dass er die Hellenen und Barbaren verschmolzen, und dem Rathe des Aristoteles, die einen *ἡγεμονικῶς*, die andern *δεσποτικῶς* zu behandeln, kein Gehör geschenkt habe, indem er *πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας . . . συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθοὺς, ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηρούς· τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμύδι* u. s. w. *διορίζειν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ, τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ τεκμαίρεσθαι.* M. vgl. hiemit die stoischen Grundsätze über diesen Gegenstand, wie sie 1. Abth. 285 f. 298 ff. besprochen sind, und im besondern die ebd. 299, 1 angeführte Aeusserung des Eratosthenes, welche Plutarch De Alex. fort. 6 sich aneignet.

2) Adv. Colot. 31 ff. S. 1125 f. vgl. De latenter vivendo. N. p. suav. vivi 17 f. S. 1098 f.

3) Sto. rep. 3, S. 1033.

4) An seni s. ger. resp. 5, 3 ff., S. 786. comp. Aristid. et Cat. 3: *ὅτι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ἄνθρωπος ἀρετῆς οὐ κτᾶται τελεωτέραν, ὁμολογούμενόν ἐστι.*

5) An seni 14, 2: *λειτουργία γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πολιτεία τὴν χρείαν ἔχουσα πέρας, ἀλλὰ βίος ἡμέρου καὶ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῴου καὶ πεφυκότος ὅσον χρὴ χρόνον πολιτικῶς καὶ φιλοκάλως καὶ φιλανθρώπως ζῆν.* Aus diesem Grunde solle man (was ja das Hauptthema dieser ganzen Schrift ist) die politische Thätigkeit auch im Alter so wenig, als irgend eine andere Pflichterfüllung, aufgeben. Zum *πολιτεύσεσθαι* rechnet er aber freilich (25, 4 f.) jedes gemeinnützige Wirken, z. B. das des Sokrates.

die politische Wirksamkeit war, welchen die damaligen Zustände seines Volkes überhaupt noch verstatteten, kann sich auch Plutarch nicht verbergen[1]). Auch seine politische Schriftstellerei muss sich diesen Verhältnissen bequemen: er gibt Regeln für die Behandlung des Volks und der öffentlichen Angelegenheiten in den damaligen, ihrer staatlichen Selbständigkeit längst beraubten, Griechenstädten[2]); er verlangt, dass man für's Gemeinwesen arbeite, so lange die Kräfte nur ausreichen[3]); er spricht über die Pflichten der Fürsten und der hohen Beamten[4]); und was er sagt, ist immer verständig und wohlwollend, nicht selten recht schön und treffend. Aber die Fragen des Staatslebens im grösseren Styl zu behandeln, ist nicht seine Sache[5]), und der praktische Zweck seiner Schriften bietet dazu keine unmittelbare Veranlassung. Die Staatsverfassungen betreffend nimmt er die monarchischen Zustände seiner Zeit | nicht allein an, sondern er ist auch ein Lobredner der Monarchie: der Herrscher ist ihm ein Bild und ein Diener der Gottheit[6]), und es sind weniger politische Einrichtungen, als die persönlichen Eigenschaften der Machthaber, von denen er das Heil erwartet[7]).

Ihre eigentliche Spitze erreicht Plutarch's Ethik nicht, wie die altgriechische, in der Politik, sondern in der Religion. Nichts ist ja für den Menschen so tröstlich, eine so unversiegbare Quelle der Gemüthsruhe und Freudigkeit[8]), nichts ist auch für

1) Vgl. praec. ger. reip. 10, 9. 17, 4 ff. c. 18. 19, 1. S. 805. 813 f., wo Plut. den Staatsmann nachdrücklich warnt, der politischen Abhängigkeit seines Volkes nie zu vergessen.

2) In den praecepta gerendae reip. (*πολιτικὰ παραγγέλματα*) S. 798 ff.

3) An seni s. ger. resp. (*εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον*).

4) Ad principem ineruditum (*πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον*).

5) Vgl. Volkmann a. a. O. II, 227 f.

6) Ad princ. inerud. 3, 3: *τοὺς ἄρχοντας ὑπηρετεῖν θεῷ πρὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν* u. s. w. 3, 6: *ἄρχων δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος* u. s. w. Ganz ähnlich äussern sich die S. 143, 4 angeführten pythagoreischen Fragmente. In dem Bruchstück *περὶ μοναρχίας* u. s. w. c. 4, S. 827 erklärt Plutarch (wenn er wirklich der Verfasser desselben ist) die Monarchie, angeblich nach Plato, ausdrücklich für die wünschenswertheste Verfassung.

7) Wie diess namentlich aus der Schrift ad princ. inerudit. hervorgeht.

8) M. vgl. hierüber besonders die schon S. 166, 3 berührte Auseinandersetzung n. p. suav. vivi 21—23, S. 1101 f. z. B. 21, 5: *οὔτε γὰρ*

den Staat so unentbehrlich, eine so unerlässliche Grundlage aller bürgerlichen Ordnung[1]), wie der Glaube an die Götter und ihre Verehrung. Die Götter und ihre Vorsehung läugnen, heisst die Menschen der höchsten Güter berauben[2]): der Atheismus ist etwas thierisches, eine Verläugnung der menschlichen Natur[3]). Nun hat aber freilich nicht jede Gottesverehrung den gleichen Werth. Die Frömmigkeit liegt in der Mitte zwischen dem Atheismus und | dem Aberglauben[4]), und der letztere steht mit ihr kaum in einem geringeren Widerspruch, als der erstere[5]). Plutarch schildert mit den lebhaftesten Farben seine Verkehrtheit und seine verderblichen Wirkungen, die Furcht, mit der er die Menschen erfülle, die Unruhe, in die er sie unaufhörlich versetze, die Unthätigkeit, zu der er sie verurtheile[6]); er sieht in ihm die Hauptursache und den scheinbarsten Rechtfertigungsgrund des

διατριβαὶ [sc. *μᾶλλον εὐφραίνουσι*] *τῶν ἐν ἱεροῖς οὔτε καιροὶ τῶν ἑορτασμῶν, οὔτε πράξεις οὔτ' ὄψεις εὐφραίνουσιν ἕτεραι μᾶλλον ὧν ὁρῶμεν ἢ δρῶμεν αὐτοὶ περὶ θεῶν, ὀργιάζοντες ἢ χορεύοντες ἢ θυσίαις παρόντες ἢ τελεταῖς.* Der eigentliche Grund dieser Freude sei aber (§ 8) die *ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως.* c. 22, 4: *πάντα δὲ τῶν θεῶν ... καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων καὶ φίλοι τοῖς θεοῖς οἱ ἀγαθοί· καὶ τὸν θεοφιλῆ μή τι εὖ πράττειν, ἢ* [*μὴ*] *θεοφιλῆ εἶναι τὸν σώφρονα καὶ δίκαιον ἀδύνατόν ἐστιν.* 23, 1: *καλὰ μὲν οὖν εἰκὸς εἶναι καὶ τὰ γινόμενα παρὰ τῶν θεῶν· τὸ δὲ γίνεσθαι διὰ τῶν θεῶν ταῦτα αὐτὰ, μεγάλην ἡδονὴν ποιεῖ καὶ θάρσος ἀμήχανον* u. s. w.

1) Adv. Colot. 31, 3. S. 1125: In der Gesetzgebung *πρῶτόν ἐστιν ἡ περὶ θεῶν δόξα καὶ μέγιστον*, sie ist (§ 5) *τὸ συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα*, und eine Stadt könnte ihren Boden ebenso leicht entbehren, als den Glauben an Götter, die Eide, Gelübde, Weissagungen, Opfer u. s. w.

2) Vgl. S. 166, 3. 169, 2.

3) De Is. 71, Schl. S. 379: *εἰς ἀθέους ἐκπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμούς.*

4) De superst. 14, Schl. S. 171. De Is. 67, Schl.: *οἱ δὲ φεύγοντες ὥσπερ ἕλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὖθις ὥσπερ εἰς κρημνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα.* Vgl. Pericl. 6.

5) De Is. 11, Schl.: *οὐδὲν ἔλαττον κακὸν ἀθεότητος, δεισιδαιμονίαν.* Vgl. Alex. 76.

6) So namentlich in der Schrift De superstitione (S. 164 ff.) von Anfang bis zum Ende; wie ja schon der Name der *δεισιδαιμονία* weit weniger die falschen Vorstellungen über die Götter, als die mit ihnen verbundene Furcht und Unruhe bezeichnet.

Atheismus[1]), ja selbst einen versteckten Atheismus, sofern die Unwissenheit über die Gottheit beiderseits die gleiche[2]), und die Furcht vor den Göttern von dem geheimen Wunsche, dass es keine Götter geben möchte, untrennbar sei[3]); er erklärt ihn sogar für noch schlimmer als die Gottesläugnung, weil der Atheist durch seinen Irrthum wenigstens nicht in jene Aufregung versetzt werde, die den Abergläubischen verfolge[4]). Aber theils äussert er sich anderswo auch wieder milder über abergläubische Meinungen[5]), theils fragt es sich eben, was | wir unter dem Aberglauben zu verstehen, und wo wir die Grenze zwischen dem Aberglauben und der Frömmigkeit zu ziehen haben. In dieser Beziehung zeigt sich nun Plutarch weit nicht so frei, als man nach seinen allgemeinen Erklärungen erwarten möchte. Sein eigener Gottesbegriff ist allerdings, so weit es sich um den höchsten Gott handelt, ein sehr reiner; den unwürdigen Vorstellungen des Volks und der Dichter über die Götter tritt er mit aller Bestimmtheit entgegen[6]); er ist überzeugt, dass richtige Ansichten über die

1) A. a. O. 12. De Is. 71 g. E.

2) De superst. 1, Anf.: *τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα ῥυείσης, τὸ μὲν, ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς, τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δὲ, ὥσπερ ἐν ὑγροῖς, τοῖς ἁπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπεποίηκεν.* Vgl. Anm. 1.

3) A. a. O. 11.

4) A. a. O. 1 f. 5—7. 10 ff. Dass Plutarch im weiteren Verlauf seiner, wie es scheint, unvollendeten Abhandlung über den Aberglauben diese Aeusserungen, welche er nicht einem andern in den Mund legt, sondern in eigenem Namen mit aller Bestimmtheit vorträgt, wieder beschränkt haben würde, ist mir nicht wahrscheinlich.

5) N. p. suav. v. 21, S. 1101: man müsse allerdings den Götterglauben von abergläubischen Bestandtheilen reinigen; *εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἣν οἱ πλεῖστοι περὶ θεῶν ἔχουσι.* Es seien im Grunde doch nur wenige, deren ganzes Gefühl der Gottheit gegenüber die Furcht sei, und auch bei ihnen bilde diese eine gewisse Schranke gegen ihre innere Schlechtigkeit; bei den meisten dagegen sei der Ehrfurcht vor der Gottheit zwar eine gewisse Bangigkeit beigemischt; *μυριάκις δὲ μεῖζόν ἐστι καὶ πλέον αὐτῇ τὸ εὔελπι καὶ περιχαρὲς* u. s. w. Ebd. 20, 7: es sei besser, wenn der Götterglaube mit einiger Furcht verbunden sei, als wenn man den Segen desselben ganz entbehre. c. 25: es sei immerhin nützlich, wenn die Ungerechten durch die Furcht vor dem Hades im Zaume gehalten werden.

6) Vgl. S. 167 f.

Gottheit und ein rechtschaffenes Leben der beste Gottesdienst sind [1]); und wenn er mit den Stoikern eine dreifache Theologie unterscheidet, die der Dichter, der Gesetzgeber und der Philosophen [2]), so kann er doch die Entscheidung über die Religionswahrheit nur der Philosophie anheimgeben [3]). Aber seine Philosophie lässt ihm eben vieles als möglich, ja als nothwendig erscheinen, was der unsrigen widerstrebt. Das Bedürfniss ausserordentlicher Hülfsmittel ist bei ihm um so stärker, je lebhafter er die Schranken unserer geistigen Kraft, den Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit, empfindet [4]); dass sie aber dem Menschen auch wirklich zutheilwerden, wie könnte er diess bei seiner Ansicht von der Vorsehung [5]) bezweifeln? wie liesse sich denken, dass die gütigen Götter denen, welchen sie hold sind, etwas von ihren Gaben vorenthalten, und ihnen nicht vielmehr in Offenbarungen aller Art, von denen Plutarch auch in der Geschichte zahlreiche Beispiele zu finden glaubt [6]), ihre | Ab-

1) De Is. 2. 11 g. E. S. 351. 355. Aristid. 6: durch nichts werde man den Göttern so ähnlich und verwandt, als durch die Tugend.

2) Amator. 18, 10. S. 763 vgl. 1. Abth. 317, 2. 566. 674.

3) De Is. 68, Anf. S. 378. Ebd. 3; s. o. 166, 1.

4) M. s. hierüber S. 183, 1. 2.

5) Worüber S. 178 f.

6) Es ist bekannt, wie häufig Plutarch von Vorzeichen, Orakeln, vorbedeutenden Träumen u. s. w. erzählt, und er thut diess nicht etwa nur in der Art, wie man eine Sage anführt, der man selbst keinen Werth beilegt, sondern so, dass er die Vorgänge, um die es sich handelt, als geschichtliche Thatsachen mittheilt, und sich in eigenem Namen über ihre Bedeutung ausspricht. Wenn Gréard Morale de Plut. 349 f. darzuthun sucht, dass Plut. solchen Erzählungen gegenüber sich die Selbständigkeit seines Urtheils gewahrt, und ihnen keineswegs unbedingt Glauben geschenkt habe, so kann ich diess nur mit grosser Einschränkung zugeben. Er glaubt allerdings nicht jedes Wunder und jede Vorbedeutung, aber er glaubt deren doch immer noch sehr viel mehr, als selbst ein griechischer Geschichtsschreiber glauben durfte; und wenn er in einzelnen Fällen von Unterschiebung eines Orakels oder schmeichlerischer Deutung eines Traums erzählt, so beweisen doch manche von den Stellen selbst, welche Gréard für sich anführt, dass damit durchaus kein allgemeines Misstrauen gegen derlei Erzählungen ausgesprochen sein soll. So Alex. 18. 25. Nic. 13, wo eine Menge Vorbedeutungen in gutem Glauben berichtet werden, Coriol. 38, wo Plut. zwar gegen das Sprechen einer Bildsäule Bedenken hat, aber ausdrücklich zugibt, dass die Erscheinung schwitzender, weinender oder ächzender Bildsäulen vom δαιμόνιον

sichten kundthun?[1]) dass sie nicht mit solchen, die ihrer Gnade würdig sind, in geistigem Verkehr stehen, sie belehren und zum Guten ermuntern[2])? Woher könnte uns auch das Wissen von der Gottheit kommen, wenn nicht sie selbst diesen ihren eigensten Besitz, wie alles Gute, uns mittheilt?[3]) Beruht es aber auf einer Mittheilung der Gottheit, so wird es um so vollkommener sein, je weniger wir von unserem eigenen einmischen: die höhere Offenbarung ist ein Leiden der Seele, worin sie zum Werkzeug der Gottheit geworden ist, ein Zustand des Enthusiasmus. Nun wird es freilich der Seele, so lange sie vom Leib umgeben ist, nie gelingen, sich der höheren Einwirkung völlig rein und ungestört hinzugeben, und es ist insofern jede Offenbarung als das Produkt zweier Bewegungen, einer natürlichen und einer göttlich gewirkten, zu betrachten, und in jeder die göttliche Wirkung von den menschlichen Zuthaten zu unterscheiden; aber doch ist die Aufgabe die, alle eigene Thätigkeit möglichst zurückzudrängen, und dem göttlichen Geist eine möglichst ungetrübte, jungfräuliche Empfänglichkeit entgegenzubringen[4]). Das Eintreten jener höheren Wirkung ist an gewisse Vermittlungen geknüpft, oder es wird doch durch sie erleichtert; nach | der objektiven Seite sind theils

zum Zweck einer Vorbedeutung bewirkt werden könne. Es ist also nicht das Wunder als solches, sondern nur das allzuabenteuerliche des Wunders, woran er Anstoss nimmt. Weitere Beispiele seines Weissagungsaberglaubens finden sich in zahllosen Stellen der *Βίοι*, m. vgl. d. Index der Didot'schen Ausg. unter Oracula und Prodigia und S. 196, 2.

1) N. p. suav. vivi 22, 7. S. 1103 (nach Xenoph. Symp. 4, 48).

2) Numa 4 f. Coriol. 32; dagegen werden die Erzählungen von einem geschlechtlichen Verkehr zwischen Göttern und Menschen an der ersten von diesen Stellen zurückgewiesen.

3) De Is. 1, S. 351.

4) De Pyth. orac. 21—23. S. 404 f. Amator. 16, 4 ff. S. 758. Def. orac. 48, S. 436. Ebd. 40. Ich will aus der ersten Stelle, der Hauptstelle Plutarch's über diesen Gegenstand, nur die folgenden Sätze anführen: *σῶμα μὲν ὀργάνοις χρῆται πολλοῖς, αὐτῷ δὲ σώματι ψυχὴ .. ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν*, kein Organ stellt aber die Thätigkeit dessen, von dem es bewegt wird, ganz rein dar; *οὕτως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμὸς ἔοικε μίξις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης.*

Dämonen die Vermittler, welche die Botschaft der Götter der Seele zubringen[1]), theils dienen auch manche materielle Dinge, wie die Dämpfe der pythischen Höhle, unter der Leitung der Götter und mit Hülfe der Dämonen, zur Erregung des Enthusiasmus[2]); auf Seite des Menschen ist die Empfänglichkeit für Offenbarungen durch die Ruhe der Seele und ihre Ablösung vom Sinnlichen bedingt, und wie dieselbe desshalb im Schlafe grösser zu sein pflegt, als im wachen Zustande, so kann auch eine enthaltsame Lebensweise, wie die des Sokrates und der Isispriester, für den Verkehr mit der Gottheit vorbereiten[3]). Die innere Offenbarung selbst jedoch ist etwas momentanes: der Gedanke des Göttlichen trifft und erleuchtet die Seele mit Einem Male, wie ein Blitz, sie berührt den Dämon, oder auch das körperlose Urwesen selbst, wie mit einem Sprunge, und erhält in dieser Berührung die Weihe der Wahrheit[4]). Wir sehen in diesen Sätzen einerseits die stoische Offenbarungstheorie sich wiederholen[5]), andererseits die Lehre der Neuplatoniker von der Ekstase sich vorbereiten, so wenig sie auch bei Plutarch schon die Bedeutung eines Zielpunkts haben, dem das ganze System zustrebt.

Auf diesem Standpunkt musste nun ein Plutarch sehr vieles glaublich finden, woran eine nüchternere Philosophie Anstoss genommen hätte. Dahin gehören vor allem die Weissagungen,

1) Gen. Socr. 20, S. 588. c. 24 u. ö. Def. orac. 13. 16 (s. o. 177, 5). 38. 48.

2) Def. orac. 48 ff.: die Seele des Menschen ist die *ὕλη*, das *πνεῦμα ἐνθουσιαστικὸν* und die Ausdünstung der Erde ist *οἷον ὄργανον ἢ πλῆκτρον* u. s. w. Ebd. 40 f. s. u. 165, 2.

3) Gen. Socr. 20. vgl. c. 22, S. 592, B. De Is. 5. Def. orac. 40.

4) De Is. 77: *ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁγίου νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῇ ψυχῇ ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε . . . πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἁπλοῦν καὶ ἄϋλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἁπλῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν τὴν φιλοσοφίαν νομίζουσι.* Gen. Socr. 20: Das Wort, wodurch sich Menschen einander mittheilen, ist eine Art *πληγὴ τῆς ψυχῆς. ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην· ἡ δ' ἐνδίδωσιν αὐτῷ χαλῶντι καὶ συντείνοντι τὰς ὁρμὰς . . . εὐστρόφους καὶ μαλακὰς ὥσπερ ἡνίας ἐνδούσας.*

5) Vgl. 1. Abth. 342 ff.

deren Rechtfertigung ihm natürlich noch viel weniger Schwierigkeit machen konnte, als sie den Stoikern gemacht hatte. Dass freilich die Götter selbst durch den Mund der Propheten reden und der Pythia ihre Orakel eingeben, kann er nicht glauben: diese Vorstellung nennt er einfältig und kindisch, und im Widerspruch mit richtigen Begriffen von der Gottheit [1]). Allein er bedarf ihrer auch nicht, da ja einestheils die Dämonen, wie wir so eben gehört haben, alle höhere Offenbarung vermitteln, und da andererseits der Seele, wie er glaubt, das Vermögen, zukünftiges vorherzusehen, von Natur so gut inwohnt, wie das, an vergangenes sich zu erinnern; dieses Vermögen tritt aber in Wirksamkeit, sobald der Zustand des Leibes, von sich aus, oder durch äussere Einflüsse, die Veränderungen erfährt, welche es zu entbinden, die Seele im Enthusiasmus aus der Gegenwart hinwegzuversetzen geeignet sind [2]). Wo Quellen oder Dünste aus der Erde strömen, welche den prophetischen Enthusiasmus erregen, da bildet sich der Sitz eines Orakels; wenn dieselben aus irgendwelchen Gründen versiegen, muss auch das Orakel erlöschen [3]). Von der Kraft der Orakel hat Plutarch eine sehr hohe Meinung: er versichert, sie sei durch zahlreiche Erfahrungen bestätigt, die Pythia sei nie

1) Def. orac. 9 g. E. De Pyth. orac. 7. 20. S. 397. 404.

2) Da hierüber schon S. 193 f. gesprochen wurde, will ich nur noch die Stelle Def. orac. 39 f. etwas näher besprechen. Nachdem sich hier Plut. in der angegebenen Weise über das Weissagungsvermögen geäussert hat, fährt er fort: *τὸ δὲ μαντικὸν, ὥσπερ γραμματεῖον ἄγραφον καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἐξ αὑτοῦ, δεκτικὸν δὲ φανταστῶν [-ικῶν] παθῶν καὶ προαισθήσεων, ἀσυλλογίστως ἅπτεται τοῦ μέλλοντος, ὅταν ἐκστῇ μάλιστα τοῦ παρόντος. ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γινόμενον, ὃν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν.* Dieser Zustand des Körpers trete oft von selbst ein, es gebe aber auch, neben anderen heilsamen und schädlichen Quellen, Ausströmungen des *πνεῦμα μαντικὸν*, welches bald in Luftform ausdünste, bald Wassern beigemischt sei. Wie dieses mittelst des Körpers auf die Seele wirke, sucht Plut. dann weiter zu erklären; er vergleicht diese Wirkung mit der des Weins. Mit dieser Theorie weiss er dann auch (c. 46—51) die Uebungen des delphischen Orakels in Beziehung auf die Opferthiere und die Pythia in Uebereinstimmung zu bringen.

3) Def. orac. 42. 44. Diese ganze Schrift nimmt ja ihren Ausgangspunkt von der Thatsache, dass so viele frühere Orakel in Abgang gekommen waren.

eines Irrthums überführt worden [1]), und er selbst erzählt häufig von eingetroffenen Weissagungen und wunderbaren Vorbedeutungen, ohne gegen ihre geschichtliche Wahrheit einen Zweifel zu äussern [2]). Der natürlichen Erklärung und wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge will er darum allerdings nicht entsagen; aber da ihm der Naturlauf doch schliesslich nur ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung ist, so hat es für ihn keine Schwierigkeit, einerseits auch in dem, was er selbst als ein natürliches anerkennen muss, doch zugleich eine höhere Offenbarung zu finden [3]), und andererseits selbst das unmöglichste, wenn es nur bedeutungsvoll ist, sich gefallen zu lassen [4]). Sein Verhältniss zum Volksglauben ist daher im wesentlichen das gleiche, wie das der stoischen Schule. Er weiss recht wohl, dass dieser Glaube

1) Pyth. orac. 11, 29 vgl. Def. orac. 46.

2) So beruft er sich Pyth. orac. 11 auf drei delphische Orakelsprüche, die freilich wunderbar genug wären, ebd. 9 auf die vielen durch den Erfolg bestätigten sibyllinischen Weissagungen, Def. orac. 45 auf einen Fall, in welchem das Orakel des cilicischen Mopsus einen Zweifler, der es auf die Probe stellte, beschämte; Pyth. orac. 8 auf eine ganze Reihe wunderbarer Vorbedeutungen. Weitere Beispiele finden sich Alcib. 39. Timol. 12. Aemil. P. 24. Pyrrh. 31 f. Pomp. 73. Alex. 14. Anton. 60 u. ö. Vgl. S. 192, 6.

3) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser S. 167, 1, namentlich die bezeichnende Aeusserung Perikl. 6, wo aus Anlass eines Wunderzeichens, welches Anaxagoras natürlich erklärte, bemerkt wird: *ἐκώλυε δ᾽ οὐδὲν, οἶμαι, καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυγχάνειν καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος καλῶς ἐκλαμβάνοντος· ὑπέκειτο γὰρ τῷ μὲν ἐκ τίνων γέγονε καὶ πῶς πέφυκε, θεωρῆσαι, τῷ δὲ, πρὸς τί γέγονε καὶ τί σημαίνει, προειπεῖν.* Wenn man meine, durch Nachweisung der natürlichen Ursachen werde die Bedeutung einer Erscheinung als Vorzeichen aufgehoben, so müsste man alle, auch die künstlichen Zeichen läugnen.

4) In den Stellen, welche vorl. Anm. angeführt sind, finden sich Prodigien der unglaublichsten Art, schwitzende Bildsäulen u. dgl. (vgl. S. 192, 6), und qu. conv. VIII, 1, 3 will Pl. die Sage von der göttlichen Abkunft Plato's nicht verwerfen; denn wenn auch ein geschlechtlicher Akt dem Begriff der Gottheit widerstreite (s. o. 193, 2), *οὐδὲν οἴομαι δεινὸν, εἰ μὴ πλησιάζων ὁ θεὸς ὥσπερ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἑτέραις τισὶν ἁφαῖς δι᾽ ἑτέρων καὶ ψαύσεσι τρέπει καὶ ὑποπίμπλησι θειοτέρας γονῆς τὸ θνητόν.* Darf man nun auch nicht alles, was in einem seiner Gespräche steht, für Plutarch's eigene dogmatische Ueberzeugung halten, so würde er doch diese Annahme nicht unwidersprochen vortragen lassen, wenn sie ihm nicht annehmbar, oder wenigstens denkbar erschiene.

sehr viel verkehrtes, falsches und der Gottheit unwürdiges enthält[1]; aber er ist nicht allein von seiner Unentbehrlichkeit für das Gemeinwesen zu fest überzeugt[2], sondern auch durch sein eigenes religiöses Bedürfniss zu eng mit ihm verwachsen, als dass er ihm nicht die beste Seite abzugewinnen suchen sollte. Die | mancherlei Volksgötter sind ihm nur verschiedene Formen, unter denen dieselben göttlichen Wesen verehrt werden. „Es gibt nicht verschiedene Götter für verschiedene Völker, nicht barbarische und hellenische, südliche und nördliche, sondern wie die Sonne und der Mond allen leuchten, wie der Himmel und die Erde und das Meer allen Menschen gemein sind, mögen auch ihre Namen noch so verschieden sein: so ist es auch Eine Vernunft, die in der Welt waltet, Eine Vorsehung, die sie regiert, und dieselben dienenden Kräfte sind allen zugeordnet, nur die Namen und die Formen ihrer Anbetung sind verschieden, und die heiligen Symbole, welche den Geist zum Göttlichen hinleiten, sind bald dunkler, bald deutlicher“[3]. Hiemit war es von selbst gegeben, dass er alle Religionen im wesentlichen als berechtigt anerkennen musste. Er räumt wohl ein, dass nicht alle gleich rein, dass manche mit abergläubischen Bestandtheilen stark versetzt seien[4]; er ist den fremden Kulten im allgemeinen nicht geneigt[5], und hält den stehenden Grundsatz des Alterthums fest, dass jeder

1) S. o. 168, 2. 190 f.

2) Vgl. S. 190, 1.

3) De Is. 67, S. 377 f.

4) A. a. O.: *συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοις, οἱ μὲν ἀμυδροῖς οἱ δὲ τρανοτέροις, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὁδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύνως. ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες παντάπασιν εἰς δεισιδαιμονίαν ὤλισθον.* Zu den Religionen, welche Plut. als abergläubisch verachtet, gehört namentlich auch die jüdische, welche er freilich mit der syrischen vermengt: er glaubt, der jüdische Gott sei Bacchus; qu. conv. IV, 6 vgl. IV, 5, 1. 2, 9 ff. (wo übrigens doch einige Bekanntschaft mit dem jüdischen Kultus, der als noch fortbestehend behandelt wird, zu Tage kommt). Sto. rep. 38, 2. S. 1051. De superst. 8, Schl. S. 169.

5) De superst. 3, S. 166, gegen die *πηλώσεις, καταβορβορώσεις* (das Beschmieren mit Mist, wie es in einigen aus dem Orient eingeführten Mysterien vorkam), *σαββατισμοὶ* u. s. w. und das *ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς καταισχύνειν [τὴν γλῶτταν], καὶ παρανομεῖν τὸ θεῖον καὶ πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας.*

die Götter nach dem Herkommen seines Volkes verehren solle [1]). Aber schon seine Schrift über Isis und Osiris beweist, wie bereit er ist, unter der Hülle der Mythen, in auswärtigen wie in einheimischen | Religionen, philosophische Sätze zu suchen. Der Mythus ist, wie er sagt, der Widerschein einer Wahrheit, auf die er uns hinweist [2]); und diese Wahrheit muss so allgemein sein, wie die Götter, über die sie uns belehrt [3]): philosophische Sätze bilden den wesentlichen Inhalt aller Mythen. In der Aufsuchung derselben verfährt Plutarch mit aller jener Willkür, an welche man sich, zunächst durch die stoische Allegorie, seit Jahrhunderten gewöhnt hatte; und auf diesem Wege gelingt es ihm, nicht allein in den Mythen, selbst den scheinbar ungereimtesten, durchaus einen tieferen Sinn zu entdecken [4]), sondern auch für

1) Amator. 13, S. 756. Pyth. orac. 18. Def. orac. 12, Schl. v. Marc. c. 5, Schl. Vgl. conj. praec. 19, S. 140: die Frau solle keine anderen Freunde haben, als ihr Mann; unsere grössten Freunde seien aber die Götter; die Frau solle sich also mit den Göttern des Mannes begnügen und sich der fremden Kulte und superstitiösen Winkelgottesdienste enthalten; solche *ἱερὰ κλεπτόμενα* gefallen keiner Gottheit. Auch Plutarch's Osiris- und Isisverehrung steht damit nicht im Widerspruch, denn diese Götter gelten ihm für hellenische, wie es auch ihre Namen sein sollen; vgl. S. 171. 199. 201, 2.

2) De Is. 20, S. 358 sagt Plut., nachdem er den Osirismythus dargestellt und auch einiger anstössigen Züge in demselben erwähnt hat: diese Dinge im Ernst von der Gottheit auszusagen, wäre freilich ein Frevel; aber sie seien darum doch nicht leere Fabeln, sondern wie der Regenbogen eine Abspiegelung (*ἔμφασις*) der Sonne ist, *οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν*. Vgl. c. 9. 11.

3) De Is. 66 wendet Plut. gegen die Deutung der ägyptischen Gottheiten (Osiris u. s. w.) auf den Nil u. s. f. ein, sie seien zu beschränkt, die Götter seien *κοινοί*, nicht *Αἰγυπτίων ἴδιοι*, Isis, Osiris u. s. w. seien allen bekannt, und auch wenn sie ihre ägyptischen Namen erst neuerdings erfahren haben, kennen und verehren sie doch ihr Wesen (*δύναμις*) von jeher. Vgl. c. 67 (S. 197, 4).

4) Schon die hellenischen Götter und ihre Geschichte werden von Plut. nicht selten in ähnlicher Weise gedeutet, wie von den Stoikern; und wenn er mit dem materialistischen Pantheismus ihrer Mythendeutung nicht einverstanden ist (vgl. S. 168), und sich insofern materiell mehr an die Neupythagoreer anschliesst, so ist doch seine Behandlung der Mythologie ihrem allgemeinen Princip nach von der ihrigen nicht verschieden, und auch im einzelnen trifft er oft genug mit ihnen zusammen. Apollo bezeichnet das einheitliche göttliche Wesen (De Ei 20, s, o. 167, 2); sein Name wird bald

die Kultusgebräuche und | Lebensvorschriften hellenischer und

(a. a. O.) von α und πολὺς, bald von ἀπολύειν (Fragm. IX, De Daedal. Plat. 5, 2), der Beiname Πύθιος (De Ei 2, S. 385) von πυνθάνεσθαι hergeleitet. De lat. viv. 6, 3. S. 1130. De Is. 61 wird er und der angeblich mit ihm identische Horos der Aegypter der Sonne oder der sie bewegenden Kraft gleichgesetzt, und De Ei 9 die stoische Deutung des Apollo und Dionysos (1. Abth. 329, 2. 331, 4. 5) nicht zurückgewiesen; an anderen Stellen jedoch (De Ei 21 vgl. c. 17. 20. Pyth. orac. 12 g. E. S. 400. Def. orac. 42, S. 433) widerspricht Plut. der Vermischung des Apollo mit Helios, indem er beide unterscheidet, wie Urbild und Abbild, Wesen und Erscheinung, und somit in Apollo eine Bezeichnung des höchsten Gottes oder des platonischen ἀγαθὸν sieht, dessen Abbild ja gleichfalls die Sonne ist (Bd. II, a, 591). Artemis ist der Mond (fac. lunae 25, 7. S. 938. qu. conv. III, 10, 3, 10), Leto die Nacht (Fragm. IX, 4 f. vgl. 1. Abth. 329, 4), Here die Erde (a. a. O. ebd. c. 7, wo auch Zeus, ganz stoisch, von der θερμὴ und πυρώδης δύναμις, der Zwist des Zeus und der Here von Erdbeben gedeutet wird); und da nun die Nacht durch den Schatten der Erde entsteht, sind Here und Leto identisch (a. a. O. c. 4 f.; auf diese Stelle bezieht sich Theodoret cur. gr. aff. III, 515, C); ebenso sollen Ares und Apollo gleiche Bedeutung haben a. a. O. 5). Die Erzählung von der Geburt der Aphrodite aus dem Meer deutet auf die Fruchtbarkeit desselben (qu. conv. V, 10, 3, 6). Hermes ist der λόγος (De Is. 54); die alten ithyphallischen Hermen ohne Glieder wollen ausdrücken, dass die Greise körperlicher Arbeit enthoben seien, ἐὰν τὸν λόγον ἐνεργὸν ... καὶ γόνιμον ἔχωσιν (An seni s. ger. resp. 28, Schl. S. 797). Noch manches derartige findet sich da und dort, auch abgesehen von der unächten vita Homeri, welche c. 93—102. 202. u. ö. viele stoische Allegorieen bringt. Am bezeichnendsten ist aber für Plutarch's Auffassung der Mythen die Schrift über Isis und Osiris. Osiris, welcher mit Dionysos identisch sein soll (c. 35 ff.), ist ihm die Bezeichnung alles guten und heilbringenden in der Natur und im Menschengeiste (c. 49. 56. 64); sein sichtbares Abbild ist die Sonne (c. 51), er selbst jedoch ist als der reine Geist über alles sinnliche und veränderliche hoch erhaben (c. 54. 78; s. o. 168, 1). Isis ist τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, die ὕλη, aber nicht als körperliche, die Empfänglichkeit für das Gute, welches von Osiris ausgeht (c. 53. 56. 58. 64); Typhon bedeutet alles verderbliche in der Natur, in der Seele wie in der Körperwelt, und fällt insofern mit Ahriman und der bösen Weltseele zusammen (c. 45. 49. 55. 64); Horos-Apollo ist der αἰσθητὸς κόσμος als Abbild des νοητός (c. 54. 56 — eine beschränktere Deutung, von der πάντα σώζουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα, c. 38, ist nicht seine eigene); Thoth (Hermes) ist der λόγος (c. 54 f.); Harpokrates τοῦ περὶ θεῶν ἐν ἀνθρώποις λόγου νεαροῦ καὶ ἀτελοῦς καὶ ἀδιαρθρώτου σωφρονιστής (c. 68). Die Seele des Osiris ist unsterblich, sein Leib wird von Typhon zerstückelt, d. h. das Gute und Geistige ist an sich über die Vergänglichkeit erhaben, aber seine Erscheinung fällt ihr anheim (c. 54). Osiris und Isis zeugen schon im Leib ihrer Mutter den Horos,

orientalischer Religionen, wie | auffallend und abschreckend sie an sich sein mögen, annehmbare Gründe zu finden[1]).

der aber noch verstümmelt ist, d. h. der vollständigen Weltbildung gieng eine unvollendete Schöpfung voran (ebd.). Horos wird der *νοθεία* angeklagt, weil die sichtbare Welt nicht so rein ist, wie ihr Vater, der *λόγος*, aber freigesprochen, weil sie doch immer das Abbild des Geistigen ist (ebd.). Er entmannt den Typhon, weil die Weltbildung der anfänglichen Unordnung ein Ende macht; und ähnliches meint die Erzählung, dass Thoth aus den Sehnen Typhon's Saiten gemacht habe (c. 55). Wenn Osiris im Todtenreich herrscht, so bedeutet diess, dass erst die körperfreie Seele zur wahren Gemeinschaft mit Gott komme (c. 78). Dass Osiris anfangs die Beine zusammengewachsen waren und erst Isis sie löste, will besagen, der an sich selbst verborgene Gott trete durch die Bewegung in die Erscheinung (c. 62). Auch mancherlei physikalische Deutungen der ägyptischen Mythen bringt er (c. 32—44); doch sind ihm diese im allgemeinen zu eng (c. 45, s. o. 198, 3). Noch weniger weiss er sich mit der euemeristischen Erklärung der Göttersagen zu befreunden, die er c. 22 f. richtig beurtheilt; dagegen will er die Annahme nicht abweisen, dass die Erzählungen von Osiris, Isis und Typhon, und ebenso die griechischen Sagen über die Titanen und die Giganten, Kronos und Demeter, den Kampf Python's mit Apollo, Dionysos und ähnliches, sich ursprünglich auf Vorgänge aus der Dämonenwelt beziehen, und dass Osiris und Isis aus Dämonen zu Göttern gewordeu seien (c. 25. 27 vgl. Def. orac. 21, S. 521 und oben S. 176, 2).

1) *Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδὲ ὑπὸ δεισιδαιμονίας . . . ἐγκατεστοιχειοῦτο ἱερουργίαις, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δὲ οὐκ ἄμοιρα κομψότητος ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς ἐστιν* (De Is. 8). Dieser Voraussetzung gemäss beurtheilt nun Plut. die ägyptischen Gebräuche, wie die Vorschriften über die Tracht (c. 4) und Nahrung der Priester, die reinen und unreinen Speisen (c. 5—8), den Gebrauch des Sistrum (c. 63) und des Räucherwerks (c. 79), die Darstellungen des Osiris (c. 51), die Gewänder des Osiris und der Isis, von denen jene durch ihre gleichmässige lichte Farbe die Einfachheit des Urwesens, diese durch ihre Buntheit die Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt andeuten (c. 77 vgl. 51); so rechtfertigt er nicht blos die Todtenklagen um Osiris u. s. w., indem er sie auf die Früchte der Erde bezieht, um deren Erneuerung die Götter gebeten werden (c. 69—71, anders Def. orac. 14 s. u.), sondern auch den Thierdienst, denn so verwerflich die Anbetung der Thiere als solche, und so ungereimt die Mythen, mit denen sie begründet werde, ihrem Buchstaben nach seien, so sei er doch theils durch den Nutzen mancher Thiere, theils durch ihre symbolische Bedeutung begründet. Die letztere ist Plutarch die Hauptsache, und er ergeht sich ausführlich in der spielendsten Deutung von Dingen, die auch an sich selbst theilweise fabelhaft sind: das Krokodil sei ein *μίμημα θεοῦ*, weil es keine Zunge habe, *φωνῆς γὰρ ὁ θεῖος λόγος*

Welche Vorstellungen und Erzählungen konnte es auch geben, welche Gebräuche liessen sich denken, in denen nicht eine theologische oder physikalische Wahrheit, eine sittliche Vorschrift oder ein Zeichen von Frömmigkeit, ein Zug aus der Geschichte der | Dämonen oder ein Mittel zu ihrer Beschwichtigung gesucht werden konnte, wenn man es mit ihrer Deutung so leicht nahm, wie Plutarch und seine Zeitgenossen? und warum hätte in dieser Beziehung zwischen einheimischem und fremdem ein Unterschied sein sollen, wenn doch manche von den ausgezeichnetsten hellenischen Weisen die Schüler der Barbaren gewesen waren [1]), und wenn andererseits der Ausleger das griechische mit solcher Unbefangenheit in die ausländischen Ueberlieferungen hineinlegte, dass er selbst ägyptische Götternamen aus griechischen Wurzeln zu erklären sich erlaubte? [2]) Plutarch huldigt daher in seiner Auffassung der Religion ganz jenem Synkretismus, welcher die verschiedenen Religionen durch spekulative Umdeutung mit einander und mit der Philosophie zu einem trüben Gemenge verschmolz, wenn er auch den Kultus allerdings in der Hauptsache auf die Götter seines Volkes beschränkt wissen will [3]). Zu der Ascese jedoch, welche mit diesem Synkretismus sonst nicht selten, und so namentlich bei den Neupythagoreern und den späteren

ἀπροςδεής ἐστι; es habe ein Häutchen über dem Auge, *ὥστε βλέπειν μὴ βλεπόμενον, ὃ τῷ πρώτῳ θεῷ συμβέβηκεν;* der Schnabel des Ibis bilde zusammen mit seinen Beinen ein gleichseitiges Dreieck; das Wiesel werde, wie das Wort, durch's Ohr empfangen und durch den Mund geboren u. dgl. (De Is. 71—76). Aehnlich weiss er (z. B. Fr. IX De Dædal. Plat. c. 2 und in den quaestiones romanae) für griechische und römische Gebräuche mancherlei Gründe zu finden; selbst die Menschenopfer der Vorzeit und andere wilde und rohe Kultushandlungen, die mit Wehklagen oder schmutzigen Scherzen verbundenen Feste u. dgl. werden Def. orac. 14, S. 417 durch die Annahme gerechtfertigt, dass sie zur Beschwichtigung böser Dämonen dienen sollen.

1) So Solon, Thales, Plato, Eudoxus, namentlich aber Pythagoras De Is. 10.

2) De Is. 2. 60 f. wird der Name der Isis theils von *ἱέναι* theils von *εἰδέναι* abgeleitet, Osiris von *ὅσιος* und *ἱερὸς*, Typhon von *τυφόω*, Anubis, wie es scheint, von *ἄνω φέρεσθαι*, indem ausdrücklich versichert wird, diese Namen seien hellenischen Ursprungs und zu den Barbaren erst eingewandert.

3) Vgl. S. 179. 5. 180, 1.

Neuplatonikern verbunden ist, zeigt er wenig Neigung. Er dringt auf die sittliche Uebung, ohne die seiner Ueberzeugung nach keine Tugend möglich ist[1]; und er empfiehlt aus diesem Gesichtspunkte neben anderem auch Gelübde, durch welche man sich für einige Zeit zu gewissen Enthaltungen verflichtet[2]. An sich selbst | jedoch legt er solchen Enthaltungen keinen besonderen Werth bei: er räth wohl eine möglichst einfache und leichtverdauliche Kost an, weil eine solche nicht allein der Gesundheit, sondern auch der geistigen Thätigkeit zuträglicher sei, und er verlangt desshalb auch Beschränkung der thierischen Nahrung[3]; aber dass man sich derselben gänzlich enthalte, fordert er nicht, wenn er es gleich an sich wohl löblicher fände[4]. Auch die übrigen Züge der pythagoreischen Ascese sind ihm fremd.

1) S. o. 185, 2.

2) De gen. Socr. 15, S. 584 f. unterscheidet Plut. die *ἄσκησις* und das *ἔργον πρὸς ὃ ἡ ἄσκησις*, und zu der ersteren rechnet er es, dass man, wenn Leibesübungen die Esslust geschärft haben, eine gute Mahlzeit stehen lasse, um seinen Hunger mit einer geringen zu stillen, dass man einem erlaubten Gewinn entsage u. dgl. De coh. ira 16, S. 464 lobt er als Uebungsmittel für den Willen Gelübde, wie das, sich ein Jahr lang der geschlechtlichen Genüsse oder des Weins zu enthalten oder eine bestimmte Zeit lang keine Unwahrheit zu sagen.

3) De sanit. praec. 18, S. 131 f. vgl. De Is. 5.

4) De solert. anim. 7, 5 f. S. 964 sagt einer der Unterredner (was übrigens schon Theophrast gesagt hatte; vgl. Th. II, b, 866), das beste wäre, nach pythagoreischer Vorschrift die schädlichen Thiere zwar zu vertilgen, diejenigen dagegen, welche sich zähmen lassen, nur zu benützen, nicht zu tödten, und ebenso der Thierkämpfe oder der blos zur Unterhaltung dienenden Jagd sich zu enthalten. Noch entschiedener erklärt die Schrift *π. σαρκοφαγίας* das Verzehren der Thiere für naturwidrig und ungerecht, wenn sie auch (II, 1, 3 f.) schliesslich, da dieses Unrecht sich um der *συνήθεια* willen nicht mehr beseitigen lasse, nur die Ueppigkeit in diesem Genuss und die grausame Behandlung der dazu verwendeten Thiere unbedingt verbieten will. Indessen ist diese Schrift jedenfalls nur eine Sammlung von Auszügen aus einem grösseren Werke (vgl. I, 7, 2, wo auf einige in unserem Text nicht berichtete Dinge mit den Worten: *ἐμνήσθην δὲ τρίτην ἡμέραν διαλεγόμενος* verwiesen wird, und Bernays Theophrast v. d. Frömmigkeit S. 149), von denen überdiess auch einige Fälle von auffallender Vernachlässigung des Hiatus und schwülstiger Sprache beweisen, dass sie Plutarch's Worte nicht unverändert wiedergeben. Wir können daher nicht wissen, ob die

7. Fortsetzung: Maximus, Apulejus, Numenius u. s. w.

Plutarch's nächste Nachfolger in der platonischen Schule sind uns nur unvollkommen bekannt; dass aber die Denkweise, zu deren namhaftesten Wortführern er gehört, in derselben lebhaften Anklang fand, sehen wir an einer Reihe von Männern, deren Auftreten in die nächsten Jahrzehende nach Plutarch's Tod, in's zweite Drittheil des zweiten Jahrhunderts, zu setzen ist. Dahin gehört der philosophirende Rhetor Maximus aus Tyrus, welcher unter den Antoninen lebte[1]). Dieser Mann steht mit Plutarch

Schrift, von der wir blosse Bruchstücke haben, als Ganzes nicht einen etwas anderen Eindruck gemacht hätte. Seine eigentliche Meinung spricht Plut. am klarsten in den *ἰατρικὰ παραγγέλματα* a. a. O. aus, wenn er hier sagt: am besten sei es, seinen Leib so zu gewöhnen, dass er keiner Fleischkost bedürfe; *ἐπεὶ δὲ τὸ ἔθος τρόπον τινὰ φύσις τοῦ παρὰ φύσιν γέγονεν, οὐ δεῖ χρῆσθαι κρεωφαγίαις πρὸς ἀποπλήρωσιν ὀρέξεως* u. s. w. Diese Abneigung gegen den Fleischgenuss hängt aber bei Plutarch auch damit zusammen, dass er den Thieren mehr Vernunft zuschreibt, als andere, wie er diess De solertia animalium und im Gryllus ausgeführt hat.

1) Was wir von seinen persönlichen Verhältnissen wissen, hat Davis in der Praefatio seiner Ausgabe des Maximus (abgedruckt bei Reiske) zusammengestellt. Es ist dessen aber sehr wenig. Sein Geburtsort ergibt sich aus dem stehenden Beinamen *Τύριος*. Euseb im Chronikum zu Ol. 231, und nach ihm Hieron. Chron. u. Sync. 351, A, setzen den Anfang seines öffentlichen Wirkens (*ἐγνωρίζετο*) unter Antoninus Pius, um 155 n. Chr., Suid. u. d. W. lässt ihn unter Commodus sich in Rom aufhalten; jene drücken sich aber alle drei so aus, dass es fast scheint, als ob sie ihn mit dem gleichnamigen Stoiker, dem Lehrer Mark Aurel's (1. Abth. 690 u.) verwechselten. Wiewohl daher beide Angaben sich nicht ausschliessen, wird doch für gesichert nur das gelten können, dass seine Lehrthätigkeit in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Seine Schriften, von denen wir noch 41 Abhandlungen (*διαλέξεις*) besitzen, weisen im allgemeinen auf eine griechische Zuhörerschaft (vgl. VII, 6); aber nach der Sitte der damaligen Rhetoren scheint er einen Theil seines Lebens auf Reisen zugebracht zu haben: er selbst erwähnt VIII, 8 solches, das er in Arabien und Phrygien gesehen habe, und dass er Rom nicht übergieng, versteht sich fast von selbst; bezeugt wird es ausser der angeführten Angabe des Suidas auch durch die Ueberschrift seiner Abhandlungen in den Handschriften, die aber doch nur auf einen Theil derselben passen wird: *Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου τῶν ἐν Ῥώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐπιδημίας ά.*

auf | demselben Boden des eklektischen Platonismus, der sich bereits deutlich zum Neuplatonismus hinüberneigt; nur ist der philosophische Gehalt seiner gespreizten Deklamationen merklich geringer, als der der plutarchischen Schriften. Ein begeisterter Bewunderer Plato's [1]) hat Maximus doch nur sehr wenig von der wissenschaftlichen Schärfe des platonischen Geistes in sich aufgenommen. Er preist die Wissenschaft als das höchste; aber der Begriff der Wissenschaft bleibt bei ihm so unbestimmt, dass er mit diesem Namen ganz im allgemeinen die Herrschaft der Vernunft im Menschen bezeichnen will, und jede Thätigkeit in der Gesetzgebung oder Staatsverwaltung gleichfalls Wissenschaft nennt [2]). Er äussert sich im Sinn der akademischen und peripatetischen Sittenlehre über die Werthunterschiede unter den Gütern und die Bedeutung der äusseren Güter [3]); aber diess hindert ihn nicht, an einer anderen Stelle [4]) dem cynischen Leben den Preis zuzuerkennen, und einen Diogenes in dieser Beziehung wegen seiner grösseren Unabhängigkeit selbst über Sokrates und Plato zu stellen. Auch sonst stimmt er in manchem mit dem Stoicismus, an dessen spätere Vertreter wir durch diese Aeusserungen zunächst erinnert | werden. So sagt er mit den Stoikern, der Tugendhafte könne nicht verletzt werden, dehnt aber freilich diesen Satz in unbesonnener Uebertreibung auch auf den Schlechten aus, indem er in diesem Fall, trotz seiner Anerkennung der äusseren Güter, behauptet, das einzige Gut sei die Tugend, da man nun diese weder dem nehmen könne, der sie hat, noch dem, der sie nicht hat, so könne man den einen so wenig verletzen, als den andern [5]). Stoisch ist es, wenn die homerischen Götter theils auf elementarische, theils auf sittliche

Ueber ihn Kämmel Max. d. Tyr. Jahrbb. f. Philol. Bd. CIII, 2. Abth. S. 1—17.

1) Vgl. Diss. XVII, 1, Schl.: *εἰ γάρ τις ἐς τὰς Πλάτωνος φωνὰς ἐμπεσὼν ἑτέρων δεῖται λόγων . . . οὗτος οὐδ᾽ ἂν τὸν ἥλιον ἴδοι ἀνίσχοντα.*

2) Diss. XII, 5. 7 in einer Erörterung über *ἐμπειρία, φρόνησις, ἐπιστήμη.*

3) XL, 5 f. — Die Vertheidigung der Lust Diss. III gehört nicht hieher, denn Maximus spricht in dieser nur in fremdem Namen; s. Diss. IV.

4) XXXVI. besonders c. 5 f.

5) XVIII, 3 f.

Mächte gedeutet werden [1]); aus der stoischen Philosophie stammt die Bezeichnung der Welt als einer gemeinsamen Wohnung von Göttern und Menschen [2]), ebendaher die Rechtfertigung der Vorsehung durch die Bemerkung, dass das Uebel von dem Wechsel der endlichen Dinge nicht zu trennen sei, dem wohlthätigen und zweckmässigen in der Natur als unvermeidliche Folge anhänge [3]); und wenn Maximus mit Plutarch das sittliche Uebel hievon ausnimmt, und im Widerspruch gegen den stoischen Fatalismus auch das göttliche Vorherwissen und die Mantik nur in bedingter Weise auf die menschlichen Handlungen bezogen wissen will [4]), so trifft er dafür mit den aufgeklärteren unter den Stoikern in dem Satze zusammen, dass es unnöthig sei, die Götter um etwas zu bitten, denn äussere Güter solle man nicht von ihnen begehren, geistige müsse jeder sich selbst erwerben, das wahre Gebet sei nicht eine Bitte um mangelnde Güter, sondern eine Besprechung über die vorhandenen, eine Selbstdarstellung der Tugend [5]). Auch die Anschauung des Weltlaufs als einer von Gott ausgehenden und durch die Gegensätze des Endlichen sich hindurchbewegenden Harmonie [6]) ist wesentlich stoisch; noch | unmittelbarer erinnert sie jedoch bei unserem Verfasser an die pseudo-aristotelische Schrift von der Welt, von der es wirklich scheint, dass sie sein nächstes Vorbild gewesen sei. Peripatetisches weiss Maximus auch sonst, wie andere Platoniker jener

1) X, 8, Schl. XXXII, 8.

2) XIX, 6.

3) XLI, 4, wo die Uebel den Funken vom Ambos und dem Russ im Ofen verglichen werden.

4) A. a. O. 5. XIX, 3 ff.

5) XI, besonders c. 7. 8.

6) XIX, 3, Schl.: *ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὀργάνου μουσικοῦ καὶ τεχνίτην μὲν τὸν θεὸν τὴν δὲ ἁρμονίαν αὐτὴν ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ δι' ἀέρος ἰοῦσαν καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ ζῴων καὶ φυτῶν ἐμπεσοῦσαν μετὰ τοῦτο εἰς πολλὰς καὶ ἀνομοίους φύσεις συντάττειν τὸν ἐν αὐταῖς πόλεμον· ὡς κορυφαία ἁρμονία, ἐμπεσοῦσα εἰς πολυφωνίαν χοροῦ, συντάττει τὸν ἐν αὐτῇ θόρυβον.* M. vgl. hiezu und zu c. 4 (Gott als *στρατηγὸς* der Welt) *π. κόσμου* 6. 399, a, 12 ff., wo gleichfalls die Welt einem Chor und einem Heere, Gott dem Chorführer (*κορυφαῖος*) und Feldherrn verglichen wird. Aehnlich treffen wir XVII, 12 die Vergleichung der Gottheit mit dem Grosskönig, wie *π. κόσμου* 6. 398, a, 6 ff.

Zeit, neben dem stoischen mit seinem Platonismus zu verknüpfen. So unterscheidet er in der Seele bald mit Plato drei Theile, bald an Aristoteles und die Stoiker anknüpfend zwei, die Vernunft und den Affekt[1]). Aus der ersteren Unterscheidung leitet er dann weiter die drei Lebensweisen ab, von denen schon Aristoteles gesprochen hatte, indem er mit ihm der Theorie die erste, dem Handeln die zweite Stelle anweist, und jene Formen des sittlichen Lebens zugleich, halb platonisch, mit den Staatsformen zusammenstellt[2]). Auch in | seiner Theologie verschmelzt sich ihm aristotelisches mit dem platonischen, wenn er in eine Darstellung der platonischen Lehre von der Gottheit die Bestimmungen des Aristoteles über potentielles und aktuelles Denken und über die ununterbrochene Denkthätigkeit Gottes einflicht[3]);

1) Jenes XXII, 4, dieses XXXIII, 5, wo er aber freilich die Ansichten seiner Vorgänger ungenau wiedergibt, wenn er sagt: nach der übereinstimmenden Lehre des Plato und Aristoteles und schon des Pythagoras sei die Seele ursprünglich in zwei Theile getheilt, *λόγος* und *πάθος;* jeder von diesen werde, wenn er schlecht beschaffen sei und sich ungeordnet bewege, *κακία* genannt. Vgl. Bd. II, a, 713 f. II, b, 498 f. 566. 585, 3. III, a, 224 f. 199, 3. Ueberwiegend aristotelisch lautet auch XVII, 8: in der Seele sei das *θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, κινητικὸν, παθητικὸν, νοητικόν.*

2) Maximus behandelt das Werthverhältniss des theoretischen und des praktischen Lebens Diss. XXI f.; und nachdem er jedes von beiden seine Ansprüche hat entwickeln lassen, gibt er selbst XXII, 4 f. sein Urtheil dahin ab: aus der (platonischen) Dreiheit der Seelentheile ergeben sich dreierlei Verfassungen der Seele, von denen die erste und vollkommenste dem Königthum, die zweite der Aristokratie, die dritte der Demokratie, oder richtiger Ochlokratie entspreche (vgl. Plato Rep. VIII, 544, D ff.), und daher drei *βίοι*: der *θεωρητικὸς, πρακτικὸς* und *ἀπολαυστικός* (so Aristoteles Eth. I, 3, vgl. Bd. II, b, 612, 1; Maximus selbst gebraucht den Ausdruck nicht). Die letztere Lebensweise wird nun sofort als unwürdig beseitigt, über die Theorie und Praxis aber gesagt: diese verdiene den Vorzug, was die *χρεία*, jene, was die *αἰτία τοῦ γενομένου καλῶς* betreffe. Welcher von beiden jeder sich vorzugsweise widme, müsse von seiner Begabung, seinem Lebensalter und seinen Verhältnissen abhängen. Damit streitet es nicht, dass die Tugend, d. h. die sittliche Tugend, nach Diss. XXXIII, 7 f. nicht in einem Wissen, sondern in der Beherrschung der *πάθη* durch den *λόγος* besteht (nach Aristoteles; s. Bd. II, b, 627 f.). — Als Vorbereitung für die Philosophie empfiehlt Max. mit Plato die encyklischen Wissenschaften, namentlich Musik und Mathematik Diss. XXXVII.

3) XVII, 8.

der wahre Gottesbegriff selbst aber ist, wie er glaubt, nicht erst durch die Philosophie gefunden, sondern allen Menschen von der Natur eingepflanzt, so dass in ihm alle ohne Ausnahme übereinstimmen [1]), wie diess ja einer von den Lieblingssätzen der Popularphilosophie seit Antiochus und Cicero ist. Die Philosophie des Maximus stellt sich daher, so weit wir bis jetzt sind, nicht allein der eines Plutarch, sondern auch der der früheren akademischen Eklektiker zur Seite.

Nur an den ersteren erinnert dagegen die dualistische religiöse Spekulation, durch welche auch Maximus sich mit dem Neupythagoreismus berührt [2]). Gott, als der höchste Geist und das höchste Gut, ist nur Einer, erhaben über die Zeit und die Natur, unsichtbar, unaussprechlich, nur durch die reine Vernunft erkennbar [3]); er ist | der Bildner der Welt und der Herrscher, dessen Vorsehung nimmer rastend alles umfasst und erhält, von dem alles gute und nur gutes kommt, ohne den niemand tugendhaft sein kann [4]). Als Stoff der Weltbildung dient ihm die Materie, aus der in letzter Beziehung alle Uebel herstammen, die

1) XVII, 5 (nachdem Max. von dem Streit der menschlichen Meinungen über sittliche und andere Fragen gesprochen hat): *ἐν τοσούτῳ δὴ πολέμῳ καὶ στάσει καὶ διαφωνίᾳ ἕνα ἴδοις ἂν ἐν πάσῃ γῇ ὁμόφωνον νόμον καὶ λόγον, ὅτι θεὸς εἷς πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ καὶ θεοὶ πολλοί, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες θεοῦ. ταῦτα καὶ ὁ Ἕλλην λέγει καὶ ὁ βάρβαρος λέγει, καὶ ὁ ἠπειρώτης καὶ ὁ θαλάττιος, καὶ ὁ σοφὸς καὶ ὁ ἄσοφος* u. s. w. . . . *θεοῦ πάντα ἔργα, ἡ ψυχὴ λέγει, καὶ τὸν τεχνίτην ποθεῖ καὶ καταμαντεύεται τῆς τέχνης.* Selbst die wenigen Atheisten, die als Ausnahme von der Naturordnung aufgetreten seien, müssen unwillkürlich das Dasein Gottes bekennen (*ἴσασι γὰρ οὐχ ἑκόντες καὶ λέγουσιν ἄκοντες*). Zu diesen rechnet Maximus neben anderen namentlich Epikur, den er auch X, 4. 8 über die Gottheit gar nicht mitreden lassen will.

2) Er selbst beruft sich auch wohl auf Pythagoras; so XXXIII, 5 (s. o. 206, 1), XVI, 2 f. (die pythagoreische Seelenwanderung mit dem bekannten Beleg über Pythagoras' Identität mit Euphorbus). XI, 6 (Pythagoras, Sokrates, Plato beteten). XXV, (Pyth. betrachtete die Sonne als Gottheit). XXXI, 2. XXXV, 7 (pythagoreische Sprüche, pyth. Musik); aber doch erhält man aus diesen vereinzelten Aufführungen nicht den Eindruck, dass er mit der neupythagoreischen Schule in einem mehr als mittelbaren Zusammenhang stehe.

3) Diss. VIII, 10. XVII, 5. 8 g. E. 9—11. XXXIX. 5.

4) X, 8. XXI, 6. XLI, 2 f. XI, 1. 4. XIX, 8. XIV, 7. XXXVIII, 6.

physischen unmittelbar, die moralischen mittelbar, dadurch, dass der freie Wille die sinnlichen Triebe nicht beherrscht[1]). Die Vermittler zwischen der höchsten Gottheit und der Welt sind ausser den unzähligen sichtbaren Göttern[2]) die Dämonen[3]), Untergötter von unsterblicher, aber leidensfähiger Natur, die an der Grenze der himmlischen und der irdischen Welt wohnen, Diener der Götter und Aufseher der Menschen, an Vollkommenheit, Gemüthsart und Beschäftigung verschieden, den Guten als persönliche Schutzgeister beigegeben[4]). Maximus betrachtet diese Mittelwesen als das eigentliche Band der sinnlichen und der übersinnlichen Welt[5]); von ihrem Dasein ist er so fest überzeugt, dass er nicht allein den einfältigsten Märchen über Dämonenerscheinungen Glauben schenkt, sondern sogar selbst von solchen Erscheinungen, die er in wachem Zustande gehabt habe, zu erzählen weiss[6]). Auch die Seele des Menschen ist göttlichen Wesens[7]), aber während des irdischen Lebens in den Leib eingekerkert, befindet sie sich in einer Art von Traumzustand, aus dem sie nur unvollständig zur Erinnerung an ihr wahres Wesen erwacht[8]); erst von jenem Leben darf sie eine reinere Erkenntniss der Wahrheit und eine unmittelbare Anschauung des Göttlichen hoffen[9]). Einen Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen sieht Maximus in den mancherlei Formen der Weissagung[10]), indem er sie zugleich mit der Willensfreiheit durch die Annahme vereinigt, nur das nothwendige werde unbedingt, was von der Freiheit abhängig ist, nur bedingt vorausgesagt[11]). Als Hülfsmittel, deren die meisten Menschen bedürfen, werden die sinnlichen Darstellungen der Gottheit durch Bilder und Mythen

1) XLI, 4 f., im Anschluss an PLATO Phaedr. 246, A ff.
2) XVII, 5. 11. 12. XIX, 6.
3) XVII, 12.
4) XIV, 8. XV, ganz.
5) XV, 1 f.
6) Ebd. 7.
7) VIII, 3.
8) XIII, 9. XVI, 1. 3 ff.
9) XVI, 9. XVII, 11.
10) XIV, 7 (*φῆμαι, οἰωνοὶ, ὀνείρατα, φωναὶ, θυσίαι*, d. h. Opferschau).
11) XIX, 2—5.

in Schutz genommen, und aus diesem Grunde werden die Dichter als die ältesten Philosophen gepriesen; die besondere Form des Bildes ist wesentlich gleichgültig, doch findet Maximus den künstlerischen Anthropomorphismus seines Volkes am würdigsten [1]).

Ein Zeit- und Fachgenosse des Maximus ist Apulejus aus Madaura [2]), und auch in seinem philosophischen Charakter ist er ihm nahe verwandt. Auch er ist erklärter Platoniker, aber dabei weitherzig genug, um in die Darstellung der platonischen Lehre mancherlei späteres und fremdartiges einzumischen; ob er freilich so weit gieng, ganze Schriftwerke anderer Schulen sich anzueignen, wie sich deren in unserer Sammlung seiner Schriften mehrere befinden, | ist fraglich [3]). Näher ist sein Stand-

1) VIII, 2. 10. X, 3 ff. XXIII, 3 f. XXXII, 2 f. 5.

2) Ueber Apulejus' Leben und seine Schriften vgl. man Hildebrand Apul. Opp. I, XVII ff. — Seine Geburt setzt dieser auf Grund der Aeusserungen De mag. 85 (Antoninus Pius noch nicht Divus). 89. 27. 70. 72. Flor. 17. 18 in die Jahre 126—132, was jedenfalls annähernd richtig sein wird. Seine Vaterstadt war Madaura, an der Grenze Numidiens gegen Gätulien gelegen, eine römische Militärcolonie, in welcher sein Vater, ein angesehener Mann, und später, wie es scheint, auch er selbst, die Würde eines Duumvirs bekleidete (De Mag. 24 S. 447 H.); daher sein stehender Beiname Madaurensis. Seine erste Bildung erhielt er in Karthago (Flor. 18, S. 85. 89), gieng dann aber, wie es scheint noch sehr jung, nach Athen (ebd. Metamorph. I, 1) und dann nach Rom (Metam. a. a. O. vgl. XI, 26 ff. Flor. 17, S. 78), wie er überhaupt weite Reisen machte (Flor. 15. De mag. 55 vgl. De mundo 17). Nachdem er sein beträchtliches Vermögen (De Mag. 23) theilweise aufgebraucht hatte (De M. a. a. O. vgl. Metam. XI, 28), verheirathete er sich mit einer wohlhabenden älteren Witwe zu Oea, zog sich aber dadurch von ihren Angehörigen die Klage wegen magischer Künste zu, gegen die er sich in seiner Apologie (De magia) vertheidigt (a. a. O. 72 f.). Vielleicht wurde dadurch seine Uebersiedelung nach Karthago veranlasst, wo wir ihn Flor. 16. 18 treffen. Hier sowohl als in Oea und anderwärts wurden ihm Bildsäulen und andere Ehrenbezeugungen zutheil (Flor. 16, S, 64. 74. 76. Augustin epist. 1).

3) In der Schrift De mundo (worüber 1. Abth. 634 ff.) hätte er allerdings ein angeblich aristotelisches Werk für das seinige ausgegeben. Indessen ist die bis dahin unbestrittene, und auch a. a. O. noch vorausgesetzte Aechtheit dieser Schrift von Becker (Studia Apulejana 54—92) mit triftigen, auch von H. Jordan (Deutsche Literaturz. 1880. S. 366) anerkannten Grün-

punkt jener pythagoraisirende Platonismus, dem wir schon bei Plutarch und Maximus begegnet sind. Als Urgründe nennt er neben der Gottheit die Materie und die Ideen [1]). Die Gottheit, der vollkommene Geist, ist unaussprechlich und unermesslich (ἀπερίμετρος), nicht blos über alles Leiden, sondern auch über jede Thätigkeit erhaben [2]); die Ideen werden mit einem merkwürdigen Missverständniss ihres Begriffs als *inabsolutae, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctae* bezeichnet [3]).

den angefochten worden. Aehnlich scheint es sich mit dem dritten Buch De Dogmate Platonis zu verhalten, welches auch den besonderen Titel περὶ Ἑρμηνείας führt, uns übrigens nur theilweise erhalten ist. Hildebrand a. a. O. XLIV spricht es Apulejus ab; Prantl Gesch. d. Log. I, 579 nimmt es in Schutz, und es selbst scheint in seinem Anfang, verglichen mit B. I, 4 Schl., sich als das dritte Buch des Werkes über Plato zu bezeichnen, dessen Verfasser es sich S. 267 unverkennbar zuschreibt. Seine innere Beschaffenheit würde auch kaum entscheidende Merkmale seiner Unächtheit an die Hand geben, da einerseits Prantl's Annahme, es sei (abgesehen von einzelnen Zusätzen) die Uebersetzung eines griechischen Schulbuchs, alles für sich hat, ebendesshalb aber aus seiner Abweichung von der sonstigen Weise des Apulejus nicht zu viel gefolgert werden kann; und da andererseits die Geschichte der Logik in jener Zeit, und namentlich die ihrer lateinischen Terminologie, uns zu unvollständig bekannt ist, um mit Sicherheit zu bestimmen, ob nicht das, was uns hier als neu auffällt, auch schon dem zweiten Jahrhundert angehören konnte. Der Einwurf ohnedem, dass Apulejus das notorisch peripatetische nicht für platonisch hätte ausgeben können, hat nichts auf sich: sein Zeitgenosse Albinus und andere thun diess ja auch (vgl. 1. Abth. S. 813). Sehr auffallend ist aber, theils dass die Schrift Plato's nur einmal (S. 267) beiläufig erwähnt, ohne sich, wie die beiden anderen Bücher (die in der oratio obliqua referiren) ausdrücklich als einen Bericht über die platonische Lehre zu geben, theils dass sie in allen besseren Handschriften, und überhaupt in allen bis auf drei fehlt. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass diese Abhandlung, welche Cassiodor zuerst anführt, erst nach Apulejus verfasst, oder doch übersetzt wurde. Um so mehr wird es genügen, in Betreff ihres Inhalts auf Prantl's ausführliche Analyse zu verweisen. — Auch die Uebersetzung einer hermetischen Schrift, des Asklepios, die unten noch zu berühren sein wird, stammt gewiss nicht von Apulejus; ebensowenig die von Rose Anecd. gr. I, 103 ff. ihm zugewiesene Physiognomik. Vgl. Sauppe Gött. Gel. Anz. 1866, 1. S. 21 f.

1) Dogm. Plat. I, 5 vgl. S. 98. 125 f. 1. Abth. S. 813.

2) A. a. O. De Deo Socr. 3.

3) Dogm. Plat. I, 5; richtiger c. 6: sie seien die *formae simplices et aeternae*, unkörperlich und die Musterbilder der Dinge.

Neben Gott und den Ideen wird auch die Vernunft | (*mens* = *νοῦς*) und die Seele als ein Wesen höherer Natur genannt[1]), ohne dass wir desshalb die Vorstellung von einer bestimmten Stufenfolge göttlicher Kräfte bei Apulejus suchen dürften. Je schwächer es aber mit Apulejus' Philosophie bestellt ist, um so natürlicher war es, dass er sich den religiösen Vorstellungen des damaligen Platonismus, dem Götter- und Dämonenglauben mit Vorliebe zuwandte, um eine Vermittlung mit der Gottheit zu gewinnen. Zwischen den höchsten Gott und die Welt stellt er, wie Maximus, theils die Götter, theils die Dämonen; zu den Göttern rechnet er nicht blos die sichtbaren Gottheiten, oder die Gestirne, sondern auch unsichtbare Wesen, wie die zwölf olympischen Götter, die als Sprösslinge des höchsten Gottes, als ewige, reine, über alle Berührung mit der Körperwelt erhabene Geister bezeichnet werden[2]); weil aber die Götter in keinen unmittelbaren Verkehr mit den Menschen treten, so sind als Zwischenglied zwischen beiden die Dämonen nothwendig[3]), deren Natur, Geschäfte und Klassen Apulejus mit grosser Ausführlichkeit zu schildern weiss[4]). Der Glaube an Schutzgeister findet an ihm, wie natürlich, einen Vertheidiger[5]); wie sinnlich er sich denselben

1) A. a. O. c. 6: Plato nehme zweierlei Substanzen an, die intelligible und die sinnliche. *Et primae quidem substantiae vel essentiae Deum primum et mentem formasque rerum et animam.* Statt *mentem* hat Eine Handschrift *matiem* und Hildebrand liest desshalb nach Oudendorp's Vermuthung *materiem;* allein wie konnte diese zu den unsinnlichen Substanzen gerechnet werden? selbst Tim. 52, A will dafür kaum ausreichen. Für ganz unmöglich kann man es freilich, nach der eben gegebenen Probe über die Ideen, nicht erklären.

2) De. Socr. 2 f. Dogm. Plat. I, 11, Schl. Zu diesen Göttern gehört die Isis, in der Apulejus, ähnlich wie Plutarch, die Mutter Natur verehrt, indem er sie zugleich mit allen möglichen griechischen und aussergriechischen Gottheiten identificirt. Metamorph. XI, 2. 5. 21. 23, Schl. vgl. III, 30.

3) De. Socr. 4 f.

4) A. a. O. c. 6—13. 15. Die Dämonologie selbst, die hier vorgetragen wird, ist die gleiche, welche uns schon öfters vorgekommen ist (vgl. S. 138. 176 f. 208); ihr Thema bildet die vielgebrauchte platonische Stelle Symp. 202, E.

5) A. a. O. 16.

ausmalt, zeigt unter anderem die Annahme [1]), dass | Sokrates sein Dämonium nicht blos gehört, sondern auch gesehen habe. Auf die Dämonen bezieht Apulejus mit andern die Opfer, Weihen und gottesdienstlichen Gebräuche, die Götterbilder und die Tempel; von ihnen leitet er die Weissagungen und sonstigen Offenbarungen her, denen er bereitwillig Glauben schenkt [2]). Zum Geschlecht der Dämonen wird auch die menschliche Seele gerechnet, sowohl während ihres Erdenlebens, als besonders nach ihrer Befreiung vom Leibe; doch sind es nur die Dämonen niedrigerer Ordnung, die in einen Leib eingehen [3]). Die Sehnsucht der gefallenen Seele nach Wiedervereinigung mit ihrem guten Geiste (oder auch mit der Gottheit) bildet das Thema, welches in der bekannten Erzählung von Amor und Psyche, die übrigens Apulejus nicht erfunden hat, im Novellenstyl ausgeführt ist [4]). Tiefere philosophische Gedanken darf man bei dem afrikanischen Schöngeist weder hier noch sonst suchen.

Weitere Belege für die Verbreitung dieser Denkart in der platonischen Schule sind uns schon früher bei Theo dem Smyrnäer und Albinus vorgekommen. Der erstere folgt nicht allein in seiner Mathematik, und namentlich in dem, was er über die höhere Bedeutung der verschiedenen Zahlen sagt, den Pythagoreern [5]); sondern auch in Betreff der letzten Gründe unterscheidet er mit ihnen das Eins oder die reine Einheit von der Monas, der in den Zahlen sich vervielfachenden Einheit [6]). Noch

1) A. a. O. 20. Plut. Gen. Socr. 20, S. 588 sagt noch ausdrücklich, der Dämon sei von Sokrates nicht gesehen, sondern nur gehört worden, und scheint dasselbe von den Dämonen überhaupt vorauszusetzen, wogegen auch Max. Tyr. XV, 7 beiderlei Dämonenerscheinung annimmt.

2) A. a. O. 14. Apul. selbst war allen möglichen Religionsübungen eifrig ergeben; er selbst sagt uns De Mag. 55 f., dass er sich in Griechenland in die verschiedensten Mysterien hatte einführen lassen, und ihre Heiligthümer sorgfältig aufbewahrte. Seine Bekanntschaft mit dem Isiskult beweist er Metamorph. XI.

3) De. Socr. 15 f. vgl. De mag. 24: *animo hominis extrinsecus in hospitium corporis immigranti.*

4) Metamorph. IV, 28 — VI, 24. Ueber den Ursprung und Sinn der Fabel vgl. Hildebrand a. a. O. S. XXVIII ff. u. a.

5) M. vgl. hierüber 1. Abth. 811, 1 und was oben, S. 123, 3. 124, 1. 4—6 aus Theo Math. II, 38 ff. angeführt ist.

6) Math. I, 4.

entschiedener spricht sich der Standpunkt des pythagoraisirenden Platonismus in den früher berührten Sätzen des Albinus über die Ideen, die Materie | und die Gottheit, über die Weltseele und die Ewigkeit der Welt [1]), namentlich aber darin aus, dass auch er, wie ein Plutarch, den Abstand zwischen der Gottheit und der Welt zu gross setzt, um eine unmittelbare Einwirkung des ersten Gottes auf die Welt zu gestatten [2]), und zur Ausfüllung dieser Lücke auf Untergötter und Dämonen zurückgeht [3]). Wie

1) M. s. hierüber 1. Abth. S. 812 f.

2) Albinus' Theologie (worüber genaueres bei Freudenthal Hellenist. Stud. 3. H. 283 ff.) bewegt sich wesentlich auf dem Boden der platonischen Bestimmungen, aber sie betont die Transcendenz Gottes stärker, als wir diess bei Plato gefunden haben. Gott ist ihm nicht blos *ἄῤῥητος* (c. 10 des 1. Abth. 805, 3 besprochenen *διδασκαλικὸς*, S. 164, 35), sondern auch *ἄληπτος* (c. 4. 154, 19 zunächst von dem *λόγος* Gottes) oder *τῷ νῷ μόνῳ ληπτὸς* (nur in unmittelbarer Anschauung, nicht in Begriffen zu erfassen c. 10. 165, 5). Er ist weder ein *ποιὸν* noch ein *ἄποιον*, er ist auch nicht *ἀγαθὸν* (weil er diess *κατὰ μετοχὴν ἀγαθότητος* sein müsste), es muss ihm überhaupt (vgl. 1. Abth. 813, 5) zunächst jedes Prädikat abgesprochen werden (c. 10, S. 165), und auch die Forderung, Gott ähnlich zu werden, kann sich nur auf den *θεὸς ἐπουράνιος*, nicht auf den *Ζεὺς ὑπερουράνιος* beziehen, *ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης* (c. 28. 181, 37). Er ist (c. 10. 164, 16) auch nicht der Nus, sondern die über ihm stehende Ursache desselben.

3) Vgl. Freudenthal a. a. O. 288 ff. Die sterblichen Wesen, sagt Albinus c. 16 mit Plato (Tim. 41. C), können nicht unmittelbar von dem höchsten Gott hervorgebracht sein; er stellt daher zwischen Gott und die Welt eine Reihe von Mittelwesen: zunächst (c. 10) den *νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν ἅμα καὶ ἀεὶ*, den sich selbst denkenden Nus des Aristoteles, dann den von diesem bewegten *νοῦς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ* und die Weltseele, der dieser (nach c. 10, S. 164 u. vgl. m. c. 14. 169, 30 ff.) inwohnt, weiter die Gestirne (c. 14, Schl.) und die Erde (c. 15. 171, 26), endlich (c. 15) die Dämonen, welche den Aether, das Feuer, die Luft und das Wasser erfüllen: „ihnen ist alles unter dem Monde und alles Irdische untergeben", und sie sind es auch, von denen den Menschen alle Weissagungen und Vorzeichen gesandt werden. Die letztere Bestimmung haben zwar auch platonisirende Stoiker, wie Posidonius und Arius Didymus, aus Plato Symp. 202, E aufgenommen (vgl. 1. Abth. 343, 5); aber selbst wenn diess allgemeine Lehre der stoischen Schule gewesen sein sollte, gienge doch der Satz (welcher uns schon S. 139, 3. 177. 208 vorkam), dass alles unter dem Monde den Dämonen zur Verwaltung überlassen sei, über die stoische Dämonologie (mit der Diels Doxogr. 77 die des Albinus identificirt) weit hinaus.

nahe Attikus dem Plutarch stand, sehen wir aus der Annahme einer schlechten Weltseele, die er ebenso, wie die einer zeitlichen Weltschöpfung, mit ihm theilt[1]).

Neben den genannten kann hier ferner des bekannten Christengegners Celsus erwähnt werden[2]), sofern seine Vertheidi-

1) A. a. O. 808, 3.

2) Von dem vielen, was über Celsus geschrieben worden ist, nenne ich: Baur Kirchengesch. I, 382—409. Keim Celsus' Wahres Wort. Zür. 1873. Pélagaud Etude sur Celse. Lyon 1878. Weitere Literatur bei Keim S. VII f. 280 f. Pélagaud 187 f. — Von Celsus' Schrift ἀληθὴς λόγος sind uns in der Gegenschrift des Origenes so zahlreiche Bruchstücke erhalten, dass wir uns aus denselben von ihrem Plan und Inhalt eine ziemlich ausreichende Vorstellung bilden können; ihre Wiederherstellung hat Keim mit Geschick versucht, aber die Bedeutung der Lücken, die auch nach derselben übrig bleiben, doch wohl zu gering angeschlagen. Hier kann ihr Hauptinhalt, die Bestreitung des Christenthums, nicht in Betracht gezogen, sondern nur das hervorgehoben werden, was den philosophischen Standpunkt des Verfassers charakterisirt. Ueber die Persönlichkeit desselben war schon Origenes sehr unvollständig unterrichtet. Er weiss (c. Cels. I, 8) von zwei Epikureern Namens Celsus, von denen der eine unter Nero, der andere unter Hadrian und weiter herab gelebt habe, und den letzteren hält er für den Verfasser des ἀληθὴς λόγος. Indessen gibt er selbst (I, 68. IV, 36) diess nicht für mehr aus, als eine blosse Vermuthung, und der Augenschein zeigt, dass diese Vermuthung irrig ist, da unser Celsus kein Epikureer, sondern ein ausgesprochener Platoniker ist; dass daher der Celsus, welcher von Orig. als ein Zeitgenosse Hadrians und der Antonine bezeichnet wird, entweder von dem unsrigen verschieden, oder kein Epikureer war. Die Abfassung unserer Schrift wird von Keim 261 ff., dem Pélagaud 187 ff. beitritt, in die letzten Jahre Mark Aurel's, 177/8, gesetzt; und auch mir empfiehlt sich diese Annahme namentlich durch ihren Schlussabschnitt b. Orig. VIII, 68 ff. Dass Celsus ein Römer war, macht sein Name wahrscheinlich, und manches spricht dafür, dass er in Rom selbst lebte (vgl. Pélagaud 395 f.). Die viel erörterte Frage, ob er mit dem Freund Lucian's, für welchen dieser seinen Alexander schrieb (Alex. 1), Eine Person war oder nicht, ist an sich selbst nicht sehr wichtig. Für die Identität beider, welche Keim 275 ff. ebenso entschieden vertheidigt, als Pélagaud 213 ff. sie bestreitet, lassen sich allerdings erhebliche Gründe geltend machen; aber so unanfechtbar, wie Keim glaubt, sind sie denn doch nicht (auch die Gleichzeitigkeit eines Platonikers und eines Epikureers Celsus verliert bei der von Keim selbst S. 276 nachgewiesenen Häufigkeit des Namens ihr Unwahrscheinliches); und andererseits fragt es sich, ob Lucian einem Platoniker gegenüber, der namentlich durch seine religiösen Ueberzeugungen zu Epikur in ausgeprägtem Gegensatz steht, sich über die Platoniker so geäussert, und sich so unbedingt, und ohne jede

gung des Polytheismus nicht blos überhaupt auf platonischen Ansichten, sondern im besondern auf der gleichen Form des Platonismus beruht, welche wir bei den bisher besprochenen Philosophen gefunden haben [1]). Von dem platonischen Gottesbegriff ausgehend [2]), stellt Celsus den Satz auf [3]), Gott habe nichts sterbliches geschaffen, und auch am Menschen sei nur die Seele sein Werk, deren höhere und unsterbliche Natur unser Philosoph mit Plato voraussetzt [4]); alle Vergänglichkeit und alles Uebel soll aus der Materie herstammen [5]). Sofern nun das Wesen der Materie sich nicht ändern lässt, ist die Natur von einer physischen Nothwendigkeit beherrscht, von der sich nicht erwarten lässt, dass sie jemals anders werde [6]), und so schliesst sich hier jener Naturalismus an, welchen Celsus zum grossen Anstoss für Origenes dem jüdisch-

Hindeutung auf den abweichenden Standpunkt seines Freundes, zu Epikur bekannt hätte, wie er diess Alex. 25. 47. 61 thut (die letztere Stelle besonders setzt voraus, dass auch Celsus ein Verehrer Epikur's sei), und ob unser Celsus, der an die Möglichkeit der Magie glaubt, so wie der Lucian's (Alex. 21), eine von diesem höchlich belobte Schrift gegen die Magier verfasst haben kann.

1) Worüber jetzt Keim S. 203 ff. Als Platoniker bezeichnet sich Celsus ausser allem andern auch dadurch, dass er den von ihm behaupteten Vorzug der griechischen Lehren vor der christlichen hauptsächlich mit platonischen Annahmen und Aeusserungen belegt; VI, 1. 3. 6. 8—10. VII, 28. 42. 58 u. a. St. Vgl. folg. Anm.

2) M. s. die Bruchstücke b. Orig. c. Cels. V, 14. VI, 63 f. VII, 42. VIII, 21. Die Transcendenz Gottes wird namentlich VII, 45, nach Anleitung der bekannten Stelle in Plato's Republik VI, 507, B ff., seine Unaussprechlichkeit (nach ep. VII, 341, C. Tim. 28, C) VI, 6. 65. VII, 42, seine Unveränderlichkeit IV, 14. 18 (nach Rep. II, 380, D ff.) auseinandergesetzt. An den Stoicismus erinnert es, wenn Gott V, 148 *πάντων τῶν ὄντων λόγος* heisst.

3) A. a. O. IV, 52.

4) Z. B. VIII, 49, womit, das Verhältniss der Seele zum Körper und zum irdischen Leben betreffend, V, 14. VIII, 53 zu vergleichen ist.

5) IV, 65. VI, 42 redet Celsus neben der unordentlichen Bewegung der Materie vor der Weltbildung auch von Dämonen, die in ihr walten, und zur Strafe auf die Erde geschickt werden.

6) IV, 65: *ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος· καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις* (vgl. die Stoiker und Plato's Politikus) *ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶκαὶ ἔσε εἶναι σθαι.*

christlichen Vorsehungsglauben entgegensetzt[1]). Kann aber andererseits auf die Wirksamkeit Gottes in der Welt nicht verzichtet werden, so muss doch diese durch Untergötter und Dämonen, als Diener und Werkzeuge des höchsten Gottes, vermittelt sein; wir haben daher allen Grund, nicht allein die Gestirne, sondern auch die unsichtbaren Götter und Geister zu verehren, und wir dürfen damit den höchsten Gott selbst zu ehren überzeugt sein, nur dass unbeschadet der gemeinsamen Wahrheit, über die schliesslich alle einverstanden sind[2]), jedes Volk sich an den herkömmlichen Kult halte, und zunächst den Gottheiten Verehrung zolle, deren Schutz es selbst anvertraut ist[3]).

Wenn die Männer, die wir zuletzt besprochen haben, sich selbst zur platonischen Schule rechneten, so wird dagegen Numenius[4]) aus Apamea[5]) von unsern Berichterstattern durchweg | ein Pythagoreer genannt, und wir werden annehmen dürfen, dass auch er selbst sich als solchen bezeichnet habe; da aber in seinen Ansichten das platonische fast noch stärker hervortritt, als das neupythagoreische, so ziehe ich es vor, seiner erst hier zu erwähnen. Sind auch seine philosophischen Leistungen nicht

1) M. vgl. über denselben das vierte Buch von c. 65 an, besonders c. 99. Durch diesen Naturalismus nähert sich Celsus der epikureischen und peripatetischen Schule; doch erinnert das, was er gegen den unbedingten Vorrang des Menschen vor den Thieren sagt (c. 74. 78. 81. 83 ff. 98), auch an Plutarch (s. o. 202, 4 Schl.). Mit den Peripatetikern und Neupythagoreern theilt er auch die Lehre von der Ewigkeit der Welt; I, 19. IV, 79.

2) Ueber diesen synkretistischen Grundsatz vgl. m. I, 14. 16. 24. V, 41.

3) V, 6. 26. 34. 41. VII, 68. VIII, 2. 24. 28. 33. 35. 48. 53. 55. 58. 60 vgl. m. c. 63. 66. III, 3. 24. 42. — VIII, 45. 48 über die Orakel, welche Celsus natürlich gleichfalls in Schutz nimmt. Auch die Magie hält er für möglich, wiewohl sie den Philosophen nichts anhaben soll; VI, 40 f. V, 6.

4) Ueber das Leben des Numenius sind wir ganz ohne Nachrichten, dass er aber in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört, wird theils durch die Beschaffenheit seiner Lehren, theils durch den Umstand wahrscheinlich, dass Clemens von Alexandria der erste Schriftsteller ist, der seiner erwähnt, und dass andererseits Harpokration, der seiner Meinung über die drei höchsten Götter folgte, ein Schüler des (1. Abth. 803. 808 f. besprochenen) Attikus war (Prokl. in Tim. 93, B. Weiteres über Harpokration S. 223 f.).

5) Ἀπαμεὺς nennt ihn Amelius b. Porph. v. Plot. 17.

bedeutend, so ist doch die Geistesrichtung dieses späteren Platonismus so stark in ihm ausgeprägt, dass man allen Grund hatte, ihn als den unmittelbaren Vorgänger der Neuplatoniker zu betrachten [1]). Mit der gesammten nachplatonischen Philosophie unzufrieden [2]), will Numenius ganz zu Plato und Pythagoras zurückkehren. Diese beiden hält er nämlich für durchaus einverstanden, indem der erste derselben seine Lehre, wie er glaubt, ganz von dem zweiten entlehnt, und nur den Ausdruck aus nothwendigen Klugheitsrücksichten verändert habe [3]). Beide aber sollen nur die alte Weisheit der Brahmanen, der Magier, der Aegypter und auch der Juden vortragen [4]); auch auf die letzteren hielt nämlich Numenius sehr viel, er suchte durch allegorische Erklärungen, in deren Bereich er selbst die rabbinische Tradition und die evangelische Geschichte zog, die Uebereinstimmung der hebräischen Propheten mit seiner Philosophie nachzuweisen, und er hatte namentlich vor Moses solche Hochachtung, dass er Aussprüche von ihm, als einem Propheten, anführte [5]), und von

1) Porph. vita Plot. 17: es sei Plotin vorgeworfen worden, *τὰ Νουμηνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι*, was den Amelius zu einer eigenen Schrift über die Lehrunterschiede zwischen Plotin und Numenius veranlasst habe. Dieser Vorwurf beweist jedenfalls, dass beide sich in mancher Beziehung verwandt waren.

2) M. vgl. in dieser Beziehung die ausführliche und geistlose Kritik derselben b. Eus. praep. ev. XIV, 5—9. Verhältnissmässig am besten kommen darin die Epikureer weg, weil sie sich — der Grund ist für den wissenschaftlichen Standpunkt des Mannes bezeichnend — in gar nichts von der Lehre ihres Stifters entfernt haben. S. 1. Abth. 379, 4.

3) B. Eus. pr. ev. IX, 7. XIV, 5, 2. 7 ff. vgl. Orig. c. Cels. IV, 51. Von Plato sagt Num. b. Eus. XIV, 5, 2, er sei zwar nicht besser, aber vielleicht auch nicht geringer, als der grosse Pythagoras. Vgl. Eus. XI, 17, 7. Ebd. XIV, 5, 8 heisst Plato *μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους;* Sokrates soll aber gleichfalls Schüler der Pythagoreer sein, a. a. O. 7.

4) A. a. O. IX, 7 vgl. Orig. c. Cels. I, 15.

5) Porph. De antro Nymph. 10, wo 1. Mos. 1, 2 von Num. mit den Worten: *τὸν προφήτην εἰρηκέναι* angeführt wird; Eus. pr. ev. IX, 8, wo in einem Bruchstück des Numenius der zwei Zauberer Jannes und Jambres, die in der jüdischen Sage als Gegner des Moses eine Rolle spielen, ihres Streites mit Moses, der Gebetskraft des letztern und der von ihm bewirkten, aber von den beiden Zauberern, wie er gehört hat, wieder gelösten ägyptischen Plagen Erwähnung geschieht. Orig. IV, 51: Numenius, der Pythagoreer, der ausgezeichnete Erklärer Plato's, setze auch vielfach die Aus-

Plato behauptete, er sei nichts anderes, als ¦ ein attisch redender Moses[1]). Mit Plato unterscheidet er nun zunächst das Unkörperliche als das Seiende von dem Körperlichen oder dem Werdenden[2]), und wenn er das Körperliche oder die Materie als den Grund der blinden Nothwendigkeit und alles des Schlechten, von dem kein geschaffenes Wesen frei werde, als das unbegrenzte, ungeordnete, leblose und nichtseiende beschreibt[3]), so wird dagegen das erste Unkörperliche, oder die Gottheit, als das Seiende schlechtweg, als unbewegt, unveränderlich, zeitlos, als die erste Vernunft (*νοῦς*), das Eine, das Gute, das Urgute, oder die Idee des Guten, bezeichnet[4]). Mit andern Neupythagoreern setzt ferner auch Numenius die Gottheit der Monas, die Materie der unbestimmten Zweiheit gleich[5]); von dieser Materie, der er mit Plutarch und Attikus eine schlechte, der göttlichen Vor-

sprüche des Moses und der Propheten mit ansprechender Deutung (*οὐκ ἀπιθάνως τροπολογῶν*) auseinander. (Aehnlich I, 15: er trage kein Bedenken, *χρήσασθαι καὶ λόγοις προφητικοῖς καὶ τροπολογῆσαι αὐτούς*). *ἐν δὲ τῷ τρίτῳ „περὶ τἀγαθοῦ" ἐκτίθεται καὶ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν τινά, τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ λέγων, καὶ τροπολογεῖ αὐτήν.* Ebenso die Erzählung von Moses, Jannes und Jambres. In derselben Weise deutete Num. natürlich auch griechische Mythen: nach Macrob. Somn. Sc. I, 219 wurde *Numenio inter philosophos occultorum curiosiori* im Traume das Missfallen der eleusinischen Göttinnen darüber eröffnet, *quod Eleusinia sacra interpretando vulgaverit.* Dass damit unser Numenius, nicht der Pyrrhoneeer (1. Abth. 483, 1) gemeint ist, liegt wohl am Tage.

1) Clem. Alex. Strom. I, 342, C Sylb. sagt diess ganz bestimmt, unbestimmter Eus. pr. ev. XI, 10, 7.

2) B. Eus. XI, 10, 5 f. XV, 17, 1 ff. Nemes. nat. hom. c. 2. S. 29, wo auch die Gründe des Numenius gegen den stoischen Materialismus angegeben sind. Die von Eusebius hier mitgetheilten Bruchstücke sind gleichfalls der Schrift *περὶ τἀγαθοῦ* entnommen.

3) B. Eus. XV, 17, 2 ff. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 896.

4) Eus. XI, 10, 1 ff. 5 ff. 18, 9 f. 22, 1 ff. 6. XV, 17, 5. Chalcid. in Tim. c. 294—297, wo alles dieses von Num. ausdrücklich für die Lehre des Pythagoras ausgegeben wird.

5) Chalcid. c. 293: *Num. . . . ait Pythagoram Deum quidem singularitatis nomine nominasse; silvam vero duitatis. Quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam*; *limitatam vero generatam esse dicere.* Die Annahme dagegen, dass auch die ursprüngliche Materie aus Gott stamme, bestritt er; vgl. S. 114, 4.

sehung widerstrebende Weltseele als gleich ursprünglich beifügt [1]), unterscheidet er dann die von Gott geordnete und erleuchtete, die bestimmte Zweiheit [2]). Indem nun aber dieser Gegensatz der Principien auf die Spitze getrieben wird, so erscheint es unserem Philosophen unmöglich, dass der höchste Gott selbst auf die Materie gewirkt haben sollte; wenn daher Plato doch von dem weltbildenden Gott redet, so glaubt Numenius diese Aussage auf ein von dem höchsten Gott verschiedenes Wesen beziehen zu dürfen, das er als den zweiten Gott oder den Demiurg bezeichnet, ein Wesen, in welchem die vielen Untergötter und Mittelwesen der übrigen Platoniker, in erweiterter Bedeutung, zur Einheit zusammengefasst werden [3]). Der erste Gott ist einfach, | unbewegt, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie, und desshalb auch unthätig [4]), rein der Betrachtung lebend; der zweite ist nur abgeleiteter Weise (*μετουσίᾳ τοῦ πρώτου*) gut, und nicht ebenso reinen und einfachen Wesens, wie der erste; sondern wiewohl er zu dem ersten Gott aufschaut, muss er doch seinen Blick zugleich auch auf die Materie richten, um für sie zu sorgen und sie mittelst der Ideen zu leiten, und indem er sich durch die Welt verbreitet, wird er selbst von der Materie getheilt und in ihre Bewegung verflochten [5]). Er ist daher

1) Chalcid. c. 295 f. (vgl. S. 151. 1. Abth. 808, 3). Von der schlechten Weltseele leitete Num. nach dieser Stelle den leidenden und sterblichen Theil der menschlichen Seele her.

2) Chalcid. c. 293.

3) B. Eus. XI, 18, 1 ff. 9 f. Da eine ähnliche Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer schon vor Numenius bei den christlichen Gnostikern vorkommt, von denen namentlich die Valentinianer auch den Namen Demiurg aus Plato aufgenommen haben, so ist es wahrscheinlich, dass Numenius die Anregung zu seiner Theorie von diesen erhalten hat. Ausserdem hat ohne Zweifel die philonische Logoslehre auf ihn eingewirkt.

4) Er sei als *βασιλεὺς ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων* Eus. XI, 18, 4.

5) A. a. O. c. 18. c. 22, 3 ff. Auf diese Lehre bezieht sich wohl auch die Angabe (Prokl. in Tim. 249, A), dass nach Numenius und Amelius auch im Intelligibeln eine *μέθεξις* stattfinde, oder wie Syrian Schol. in Arist. 894, b, 24 genauer sagt, dass Num. Amel. und Kronius der Meinung seien: *καὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ πάντα μετέχειν τῶν εἰδῶν.* Denn der zweite Gott ist (nach der Stelle b. Eus. XI, 22, 5 f.) nur *παρὰ τοῦ*

zweiseitiger Natur[1]), dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen zugleich zugewandt[2]), oder, wie PROKLUS dieses Verhältniss genauer bestimmt[3]), er gehört mit seinem Wesen der übersinnlichen, mit seiner Wirksamkeit der sinnlichen Welt an. Er kann insofern auch wohl als identisch mit der Welt bezeichnet werden[4]), deren Seele er ist[5]); doch ist es dem Numenius geläufiger, die Welt, welche schon Plato den gewordenen Gott genannt hatte, von dem zweiten Gott zu unterscheiden, und demgemäss drei Götter zu zählen: den Vater, den Schöpfer und das Geschaffene[6]). In demselben Sinn konnte er auch von einer | dreifachen Vernunft reden[7]). Eine genauere Entwicklung dieser Bestimmung, die mit Plotin's Lehre von den höchsten Gründen zu vergleichen wäre, hat Numenius, wie wir mit Sicherheit annehmen können, gar nicht versucht, seine ganze Neuerung besteht darin, dass er den platonischen Demiurg als Untergott, wie der philonische Logos, von dem höchsten Gott unterschieden hat.

Wie Numenius in der Welt eine doppelte Seele unterschied, so schrieb er auch dem Menschen nicht etwa nur eine zweitheilige Seele, sondern geradezu zwei Seelen zu, eine vernünftige und

πρώτου, nur durch seine *μετουσία* gut; der erste Gott ist als die *ἰδέα ἀγαθοῦ* die *ἰδέα τοῦ δημουργοῦ*.

1) *διττὸς* b. EUS. a. a. O. XI, 22, 4. PROKL. in Tim. 93, B.

2) A. a. O. XI, 18, 9: *ὁ μὲν οὖν πρῶτος [θεὸς] περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά.*

3) In Tim. 299, C vgl. NUMEN. b. EUS. XI, 18, 12: *αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἵδρυται... τῆς ὕλης, τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰακίζων, βλέπει τε . . . εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα, λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως* (dem schon § 2 erwähnten Verlangen nach der *ὕλη*).

4) B. EUS. XI, 18, 1: *ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἰς.*

5) A. a. O. 18, 7: *ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα.*

6) XI, 18, 1. 22, 4. XIV, 5, 6 f. (Sokrates und Plato lehren drei Götter). PROKL. a. a. O. 93, A. Zur Bezeichnung dieser drei Götter bediente sich Num. der gesuchten Ausdrücke (*τραγῳδῶν*, sagt Proklus) *πάππος, ἔγγονος, ἀπόγονος*, was Proklus so erklärt: *πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον, ὁ γὰρ κόσμος κατ᾽ αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός.*

7) PROKL. a. a. O. 268, A (S. 655 Schn.) vgl. NUMEN. b. EUS. XI, 18, 10 f.

eine vernunftlose [1]; diese beiden sollten fortwährend miteinander im Kampf liegen [2]; den Sitz der vernunftlosen Seele suchte er ohne Zweifel im Körper, auf den er überhaupt alles Schlechte zurückführte [3], wogegen er umgekehrt die sinnliche Wahrnehmung für ein Erzeugniss der Vernunft hielt [4], und das körperliche Leben überhaupt von der belebenden göttlichen Thätigkeit abhängig | machte, mit deren Zurückziehung es sofort erlösche [5]. Bei dieser Ansicht von der Natur des Körperlichen musste sich ihm die Lehre von der Präexistenz der Seele, der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung nicht blos überhaupt empfehlen, sondern er musste auch geneigt sein, den Gegensatz des körperlichen und des körperlosen Lebens möglichst zu spannen; wie er daher das Herabstürzen der Seele in den Körper schlechtweg für eine Verschuldung, einen Abfall von ihrem wahren Wesen

1) Porphyr b. Stob. Ekl. I, 836.

2) Jambl. ebd. 894. Hierauf scheint sich auch die Angabe (Prokl. in Tim. 24, C) zu beziehen, dass Num. den Kampf der Athener und der Atlantiden im platonischen Kritias auf den Streit der besseren Seelen mit den schlechteren gedeutet habe.

3) Jambl. a. a. O. 896 s. o. 218, 3.

4) So verstehe ich Porphyr's ziemlich undeutliche Worte b. Stob. Ekl. I, 832: *Νουμήνιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεκτικὴν ἐνεργειῶν φήσας εἶναι σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικὸν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα.* Die *συγκαταθετικὴ δύναμις*, oder die Urtheilskraft, muss mit der Vernunft zusammenfallen; das sinnliche Vorstellungsvermögen, das *φανταστικὸν*, soll zwar nicht *ἔργον* und *ἀποτέλεσμα*, aber *σύμπτωμα* und *παρακολούθημα* derselben sein, d. h. die Thätigkeit der Vernunft richtet sich nicht direkt auf seine Erzeugung, aber sie bringt es nebenbei hervor.

5) B. Eus. a. a. O. XI, 18, 4: *βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα [— ος] τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ* (vgl. Plato Polit. 272, E) *ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος.* Die letzten Worte möchte ich nicht mit Ritter IV, 567 auf eine Rückkehr der göttlichen Vernunft in sich selbst deuten, sie scheinen mir vielmehr nur diess zu besagen, dass vom Menschen, sobald die Gottheit ihren Blick von ihm abwendet, nur die vernünftige Seele fortlebe, der Leib dagegen sofort zu leben aufhöre. Der Leib ist ja (Num. bei Eus. XV, 17, 4; s. o. S. 218) seiner Natur nach leblos, ohne Zusammenhalt, ohne alle Beharrlichkeit des Seins; nur die Seele kann ihn zusammenhalten und ihm Dauer verleihen.

erklärte, ohne eine beziehungsweise Nothwendigkeit desselben zuzugeben [1]), so lehrt er andererseits, dass die geläuterte körperfreie Seele mit dem Urwesen, aus dem sie entsprungen ist, bis zur Unterschiedslosigkeit eins werde [2]), wogegen er für die unreinen eine Seelenwanderung annahm, die auch den Uebergang in unvernünftige Geschöpfe nicht ausschliessen sollte [3]). Das Wesen der Seele | setzte Numenius als Pythagoreer in die Zahl [4]). Als ihr höchstes und einziges Gut bezeichnet er die Einsicht, durch die wir allein am Göttlichen theilnehmen [5]); die Einsicht selbst ist ein Geschenk der Gottheit, eine Mittheilung derselben an die menschliche Seele, welche durch die Gleichheit ihres beiderseitigen Wesens bedingt ist [6]); um sie zu erlangen, muss

1) Jambl. b. Stob. I, 910, wo das gleiche auch von Kronius und Harpokration gesagt ist. Dass diese Männer hiebei zwischen solchen Geistern unterschieden haben, die rein, und solchen, die minder rein in Körper eintreten (Brandis Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. II, 307), sagt Jamblich nicht, sondern vielmehr umgekehrt, sie hätten diesen Unterschied machen sollen.

2) Jambl. ebd. 1066 (es ist von den Vorstellungen über den Zustand der Seele nach dem Tode die Rede): *ἕνωσιν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος.*

3) Dass Numen. die platonischen Aeusserungen über den Eintritt von Menschenseelen in Thiere im eigentlichen Sinn nahm, sagt Aen. Gaz. Theophr. S. 16 Barth. Auch Kronius, der immer mit Numenius zusammengestellt wird, nahm nach Nemes. nat. hom. S. 51 einen Uebergang der vernünftigen Seele in Thierleiber an. Eben hierauf scheint sich nun die Angabe (in Olympiodori Schol. in Phädon. ed Finckh S. 98 N. 165 vgl. Th. II, a, 860, 2) zu beziehen: *ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν ὡς Νουμήνιος*, denn um in einen Thierleib einziehen zu können, muss die Seele ihre animalischen Kräfte (die *ἕξις ἔμψυχος*) auch nach dem Tode noch haben. Was daher vor. Anm. über Numen. gesagt ist, wird sich nur auf die Seelen beziehen, welche rein genug sind, um sich zu Gott zu erheben.

4) Prokl. in Tim. 187, A, demzufolge Num. die *οὐσία ἀμέριστος* und *μεριστή*, aus welcher die Seele nach Plato zusammengesetzt ist, mit andern von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit erklärt; nach Demselben ebd. 226 B scheint Numenius die Seele näher als Tetraktys bestimmt und dafür den seltsamen, aber bei einem Neupythagoreer gar nicht unglaublichen Grund angegeben zu haben, dass das Wort *ψυχή* aus vier Buchstaben besteht.

5) B. Eus. pr. ev. XI, 22, 5. 18, 8.

6) A. a. O. 18, 8, wo die Mittheilung des Wissens an den Menschen mit dem Anzünden eines Lichtes an einem andern verglichen wird; *αἴτιον δὲ τούτου ... οὐδέν ἐστιν ἀνθρώπινον, ἀλλ' ὅτι ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα*

man von allem Sinnlichen sich abwendend allein in völliger Stille mit dem Urguten verkehren; doch wird die Betrachtung der Zahlen als der Weg zur Erkenntniss des Guten empfohlen [1]).

Neben Numenius wird nicht selten Kronius genannt, welcher ein Schüler oder doch ein Zeitgenosse von jenem gewesen zu sein scheint [2]). Dass er der gleichen Richtung zugethan war, lässt sich auch aus dem wenigen, was uns von seinen Ansichten | bekannt ist, abnehmen [3]). Derselben Zeit gehört Harpokration, der Schüler des Attikus an [4]), von dem wir aber gleichfalls nicht mehr wissen, als dass er der Lehre des

τὴν ἐπιστήμην ἡ αὐτή ἐστι παρὰ τῷ δεδωκότι θεῷ καὶ παρὰ τῷ εἰληφότι ἐμοὶ καὶ σοί. Vgl. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 866: Numen. gehöre unbestreitbar zu denen, οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τἀγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα ἐν αὐτῇ ἐνιδρύουσι καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις.

1) Eus. 22, 1 f., wo Num. sagt, das ἀγαθὸν lasse sich aus keinem Gegebenen (παρακείμενον), auch nicht aus einem ὅμοιον αἰσθητὸν erkennen; man müsse ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, da, wo schlechterdings nichts anderes sei, ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, und es selbst, ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ u. s. w. ἐποχούμενον τῇ οὐσίᾳ. Um dazu zu gelangen, sei das beste, dass man von der Sinnenwelt absehend sich mit der Mathematik beschäftige, und aus der Betrachtung der Zahlen lerne, τί ἐστι τὸ ἕν. — Einige weitere, wenig erhebliche Sätze des Numenius finden sich bei Porph. antr. nymph. 10. 21. 33. Prokl. in Tim. 141, E.

2) Bei Porph. antr. Nymph. 21 heisst er sein ἑταῖρος, was aber nicht blos einen Freund oder Schüler, sondern auch einen Meinungsgenossen bedeuten kann.

3) Seine Ansicht über die Seelenwanderung wurde schon S. 222 berührt. Weiter sagt Jambl. b. Stob. Ekl. I, 896. 912, er lasse das Böse mit Numenius aus der Materie in die Seele kommen, und halte mit demselben jedes Eintreten der Seele in einen Leib für ein Uebel. Aus Porph. antr. nymph. 2 f. 21 sehen wir, dass er diesem Neuplatoniker in der allegorischen Deutung der homerischen Stelle Od. XIII, 346 ff. vorangieng, und dabei die zwei Eingänge der Nymphenhöhle, mit Numenius, von den zwei Wendekreisen erklärte.

4) M. vgl. über ihn 1. Abth. S. 803. Seinem ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα scheint ausser dem dort angeführten auch die Bemerkung bei Hermias in Phaedr. S. 75 m. Ast entnommen zu sein. Ihm mag der Aelian nahe stehen, aus dessen Commentar zum Timäus Porph. in Ptolem. Harm. S. 216 f. vgl. 266 ein Bruchstück mittheilt.

Numenius von den drei Göttern folgte[1]), dass er mit Kronius und Numenius das Böse aus dem Leib ableitete, und desshalb die Verbindung der Seele mit einem Leibe unbedingt für ein Uebel erklärte[2]), und dass er mit denselben die Seele auf ihrer Wanderung auch in Thiere übergehen liess[3]). |

Aus der platonisch-pythagoreischen Schule stammen auch die meisten von den Philosophemen, welche in den uns erhaltenen hermetischen Schriften[4]) zur Stütze für den sinkenden

1) Prokl. in Tim. 93, B: *ἕπεται γὰρ* [*Ἁρποκρ.*] *τῷδε τῷ ἀνδρὶ* (Numen.) *κατὰ τὴν τῶν τριῶν θεῶν παράδοσιν καὶ καθόσον διττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν* (vgl. S. 219); in der Bezeichnung dieser drei Götter herrsche aber bei ihm grosse Verwirrung: er nenne bald den ersten *Οὐρανὸς* und *Κρόνος*, den zweiten Zeus, den dritten *οὐρανὸς* und *κόσμος*, bald aber auch den ersten Zeus und *βασιλεὺς τοῦ νοητοῦ*, den zweiten *ἄρχων* (Archon nannte der Gnostiker Basilides den Weltschöpfer).

2) Stob. Ekl. I. 896. 912.

3) Aen. Gaz. S. 16 Barth.

4) Den Namen des ägyptischen Gottes Thot (ursprünglich, nach Pietschmann Hermes Trismegistos, Lpz. 1875, S. 1 ff. „Tehuti"; ebd. 31 f. ein Verzeichniss der mannigfach abweichenden griechischen Formen dieses Namens), in welchem die Griechen ihren Hermes zu finden glaubten, trugen schon altägyptische Schriften. Clemens Strom. VI, 4. 633, B (vgl. Th. I, 36, 1) erzählt von 42 Büchern des Hermes, welche nach seiner Schilderung die gesammte heilige Literatur der ägyptischen Priesterschaft umfassten; bei Ps. Jambl. De myster. 8, 4. 10, 7 ist ihre Zahl gar auf 2000 angewachsen. Schon bei Plutarch De Is. 61 werden aber hellenistische Deutungen ägyptischer Gottheiten auf die *βίβλοι Ἑρμοῦ λεγόμεναι* zurückgeführt, und um die gleiche Zeit nennt Philo von Byblus (b. Eus. pr. ev. I, 10. 14 f.) in seiner euemeristischen Umdeutung der phönicisch-ägyptischen Mythologie den Hermes Trismegistos, der jetzt aus einem Gott zu einem Menschen geworden ist, als Berather des Kronos im Krieg gegen Uranos. (Ueber den Beinamen Trismegistos, eine blosse Steigerung von *μέγιστος*, Pietschmann S. 35 f.). Bestimmter weist Tertull. De an. 2. 33 auf hermetische Schriften, die aus hellenistischen Kreisen hervorgiengen, wenn er den Aegypter Mercurius als einen in der Folge vergötterten Schriftsteller bezeichnet, an den sich namentlich Plato gehalten habe, und von ihm (es scheint, mit seinen eigenen Worten) den Satz anführt, dass die Seele nach dem Tode nicht in die Weltseele zurückkehre, sondern gesondert bleibe, um dem Vater über das, was sie im Leibe gethan habe, Rechenschaft abzulegen. Hat nun Tertullian, wie wir annehmen müssen, mit den übrigen gelehrten Notizen, welche seine Schrift enthält, auch diese von Soranus (um 125—150 n. Chr.) entlehnt, so muss es schon um den Anfang des 2. Jahrh. Bücher

Polytheismus verwendet werden. Diejenigen von diesen Schriften, welche hier allein berücksichtigt werden können [1]), scheinen in ihrer jetzigen Gestalt den letzten Jahrzehenden des dritten Jahrhunderts n. Chr. anzugehören [2]). Doch verrathen sie noch keinen

des Hermes gegeben haben, welche den noch vorhandenen verwandt waren. Die letzteren (als Ganzes seit Patricius und Turnebus nicht mehr im Urtext herausgegeben, in französischer Uebersetzung mit ausführlicher Einleitung von Ménard Hermès Trismégiste. Par. 1866) umfassen: 1) die 14 Stücke, welche unter dem (eigentlich nur dem ersten derselben zukommenden) Titel des Poemander (*Ποιμάνδρης*) zuletzt (1854) von Parthey herausgegeben worden sind; 2) das in einer unbehülflichen Uebersetzung aus dem 4. Jahrh. (hierüber Bernays üb. d. Dialog Asclepius, Monatsber. d. Berl. Akad. 1871, Sptbr. S. 513) unter die Werke des Apulejus aufgenommene Gespräch Asclepius; 3) eine Anzahl Bruchstücke, meist in Stobäus' Eklogen, einige auch im Florilegium, bei Cyrillus c. Julianum, Suidas und Lactanz; 4) Bruchstücke einer oder einiger Schriften des Asklepios an den König Ammon. Diese Stücke sind aber nicht so gleichartig, dass wir sie alle demselben Verfasser beilegen könnten, und es weicht namentlich unter den in dem sog. Poemander vereinigten das erste (der *Ποιμάνδρης*), welches an gnostische Darstellungen erinnert, und das ihm verwandte 13. (der *λόγος ἀπόκρυφος*, der § 4 ebenso, wie c. 1 § 10, auf christlichen Ursprung weist) nach Form und Inhalt von den übrigen so weit ab, dass sich nicht annehmen lässt, sie stammen von dem gleichen Schriftsteller oder auch nur aus dem gleichen Kreis her, wie die übrigen. Dagegen gehörte der „Asclepius" zu den letztern, von denen 9, 1 unter seiner anderweitig beglaubigten Bezeichnung: *λόγος τέλειος* (hierüber S. 225, 2. Bernays a. a. O. 514 f.) auf ihn zurückweist. Auch unter den übrigen Schriften finden sich aber Differenzen, welche beweisen, dass verschiedene Hände an ihrer Entstehung betheiligt waren; doch stehen sie sich in der Hauptsache nahe genug, um in unserer übersichtlichen Darstellung ebenso, wie die neupythagoreischen Pseudepigrapha, zusammengefasst werden zu können. Eine von Bardenhewer (Hermetis Trism. De castigatione animae liber. Bonn 1873) arabisch herausgegebene hermetische Schrift ist, wie er S. XII f. zeigt, erst im Mittelalter und von Hause aus arabisch geschrieben.

1) Von c. 1 und 13 des sog. Poemander (s. vor. Anm.) sehe ich ab.

2) Dieselben weiter herabzurücken, verbieten, wie Bernays S. 512 f. zeigt, die Anführungen in Lactanz' Institutionen, die noch während der diokletianischen Christenverfolgung (303—312), jedenfalls aber vor 321 v. Chr. verfasst sein müssen. Dieser führt nämlich IV, 6 (Epit. 42) u. VII, 18 zwei Stellen aus dem *τέλειος λόγος* im Urtext an, von denen sich die erste in unserem Asclepius c. 8, die zweite ebd. c. 26 findet; auf c. 25 desselben g. E. bezieht er sich II, 15 Schl., aus c. 41 theilt er einige Zeilen in einer von unserem Text abweichenden Fassung mit. Aus Poem. 9, 4 sind die

bemerkbaren Einfluss des plotinischen Systems, wenn auch manche Anklänge an dasselbe sich darin finden, welche auf die Vermuthung führen könnten, sie seien mit jenem aus der Schule des Ammonius Sakkas hervorgegangen. Die Einheit der obersten Ursache steht ihnen fest: Gott heisst der Eine und Einzige, die Monas, welche Anfang und Wurzel von allem ist[1]). Kein Name kann sein Wesen bezeichnen, weil er über allem steht, aber alle Namen können ihm beigelegt werden, weil er der Vater von allem ist[2]), er ist unendlich und unbegreiflich[3]). Er ist als der

Worte II, 15: *ἡ γὰρ εὐσέβεια* u. s. f. genommen; auf Poem. 10, 5 vgl. Ascl. 37 scheint I, 11 (Epit. 14) zu gehen, wenn nicht eine verwandte Stelle einer verlorenen Schrift gemeint ist; ein *sermo perfectus* des Asklepios an den König (vgl. vorl. Anm.) wird II, 15 angeführt; die ebd. stehenden Worte: *μία φυλακὴ* u. s. w. scheinen ebenso, wie das „*hoc verbum*“ u. s. w. VI, 25, in den erhaltenen Schriften keine Parallele zu haben. Diese Citate nöthigen uns nun, wie Bernays S. 511 ff. zeigt, einige Sätze in Ascl. c. 25. 26, welche auf die Gesetze des Constantius gegen den heidnischen Kultus Bezug nehmen, für spätere Zusätze zu erklären. Wenn jedoch Bernays S. 518 der Ansicht ist, nach Ausscheidung derselben bleibe im „Asklepius“ nichts zurück, was nicht seit den ersten Jahrzehenden des 3. Jahrh. von einem neuplatonischen Anhänger des Polytheismus niedergeschrieben sein könnte, so kann ich nicht ganz zustimmen. Die Entschiedenheit, mit der hier nicht blos c. 24—26, sondern auch schon c. 12. 14, der Untergang der alten Religion in Aegypten vorausgesagt, und ähnlich, wie früher in der jüdisch-christlichen Apokalyptik, nur noch von einem Untergang und einer (auch Poem. 3, 4 in Aussicht genommenen) Erneuerung der Welt das Heil erwartet, die jetzige Weltzeit als abgelaufen behandelt wird (vgl. hiezu 1. Abth. 156, 3) — diese Verzweiflung an der eigenen Sache konnte sich der heidnischen Welt auch in Aegypten, wie mir scheint, nicht früher bemächtigen, als in den letzten Jahrzehenden vor dem Entscheidungskampf unter Diokletian und Constantin. Auch Poem. 9, 4 weist auf eine Zeit, in der Leute von der Denkweise des Verfassers sich bereits in einer gedrückten Lage befanden. Dass sich von den Unterscheidungslehren des plotinischen Systems in unsern hermetischen Schriften keine bestimmten Spuren finden, steht dieser Annahme über die Zeit ihrer Entstehung nicht im Wege: was seit der Mitte des Jahrhunderts in Rom gelehrt wurde, brauchte ja nicht sofort in Aegypten bekannt und angenommen zu sein. Dagegen mögen allerdings einzelne von den Schriften dieser Reihe blosse Ueberarbeitungen älterer sein.

1) Poem. 4, 1. 10. 5, 21 u. o.

2) Poem. 5, 10 vgl. 10, 9. Ascl. 20.

3) Ascl. 31. Poem. 4, 8; doch sagt Ascl. 16, Schl. nur: er sei *mente sola intelligibilis*.

Grund alles Seins über das Sein [1]), als der Urheber der Vernunft über die Vernunft erhaben [2]). Nur der Name des Guten oder des Vaters aller Dinge kommt ihm, und ihm allein zu [3]). Doch sind unsere Schriften noch weit entfernt, ihm desshalb mit Plotin die Eigenschaften, ohne die kein persönliches Leben möglich ist, das Denken und Wollen, abzusprechen; sie heben vielmehr oft und nachdrücklich hervor, dass seine Thätigkeit wesentlich Willensthätigkeit und von vernünftiger Absicht geleitet sei [4]), und sie erschliessen unter dieser Voraussetzung sein Dasein in der gewöhnlichen Form der teleologischen Beweisführung aus seiner Offenbarung in der Welt [5]). Mit dem göttlichen Wesen ist der Nus verbunden, wie das Licht mit der Sonne [6]); aber doch wird er von ihm selbst, als unter ihm stehend, unterschieden [7]). Wie der Nus von Gott abhängt, so vom Nus die Seele [8]); das Binde-

1) Stob. Ekl. I, 750: er sei *προὸν*, weil die *οὐσιότης* des Sinnlichen und Uebersinnlichen von ihm stamme; Poem. 2, 5 wird er daher *ἀνουσίαστος* genannt.

2) Poem. 2, 12. 14 (*ὁ θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν*). Ebd. 5, 11.

3) Poem. 2, 14 ff. 5, 8 f. 6, 1. 10, 1. 14. 11, 2 u. o. vgl. Plato Rep. VI, 508, E. VII, 517, B.

4) Poem. 10, 2: *ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἡ θέλησίς ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι.* Ebd. 4, 1. Ascl. 7, Schl. 20, Schl. 26, Schl., wo u. a.: *omnia autem bona et cogitat et vult*, und vorher: *voluntas de consilio nascitur.* Wenn Poem. 2, 5 ausgeführt wird, dass Gott *οὐχ ἑαυτῷ νοητὸς* sei, sondern nur für uns, weil er von sich selbst nicht wie von uns als ein Anderes gedacht werde, so soll damit nur die Unmittelbarkeit des göttlichen Selbstbewusstseins ausgedrückt, aber nicht geläugnet werden, dass Gott sich selbst denke.

5) Poem. c. 5 (*ὅτι ἀφανὴς ὁ θεὸς φανερώτατός ἐστιν*), 4 ff.

6) P. 12, 1. Dem Nus würden wohl auch die Ideen (*species* Ascl. 3 f.) zuzuweisen sein, die aber hier nur selten berührt werden.

7) Vgl. Anm. 2. P. 12, 9: *ὁ νοῦς ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή.* Da aber Gott alles ist (s. u.), heisst es auch wieder (P. 5. 11. 12, 2), er selbst sei der Nus.

8) P. 5, 11 und gleichlautend 12, 14: *ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀὴρ, ἀέρος δὲ ψυχὴ, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός.* Dem Nus wird theils mit Beziehung auf das Ganze (P. 2, 12), theils wiefern er ein Theil des Menschen ist (P. 12, 12 f.), der *λόγος* beigefügt; neben ihm findet sich P. 3, 1 (*ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη*) statt der Seele die *φύσις*, welche nach P. 12, 2 bei den vernunftlosen Wesen an die Stelle des Nus tritt. Ueber die Weltseele auch P. 10, 7. Ascl. 6.

glied zwischen ihr und der Materie bildet die Luft oder das Pneuma [1]).

Die Materie soll als formlose Masse von Ewigkeit her existirt haben, aber durch Gott geordnet und belebt worden sein [2]). Die Welt hat einen zeitlichen Anfang, aber eine endlose Dauer [3]). Als das Werk Gottes, dem alles Leben, alle Thätigkeit und Bewegung durch die göttliche Wirksamkeit mitgetheilt wird, hat sie an der Gottheit ihren Bestand, und es kann geradezu gesagt werden, Gott sei das Weltganze, alle Dinge seien seine Glieder, seien er selbst [4]). Sofern jedoch Gott zugleich absolut überweltlich ist, wird die Welt genauer als der zweite Gott zu bezeichnen sein [5]); der dritte Gott wird in den hermetischen Schriften der Mensch genannt [6]). Als das Abbild Gottes ist die Welt von göttlichem Leben erfüllt; als Ganzes unveränderlich und unvergänglich unterliegt sie in ihren Theilen einer unausgesetzten Umwandlung [7]). Der Ort, von dem dieses Leben ausgeht, ist der

1) Vgl. vor. Anm. Ascl. 6. 16 f., und den Menschen betreffend P. 10, 13. 16.

2) Stob. Ekl. I, 316. Ascl. 14 P. 8, 3, wonach auch 12, 22 zu erklären ist. Eine kurze Schilderung der Weltbildung gibt P. 3 (λόγος ἱερός), eine zweite, mythologisirende und gnostisirende, deren letzte Grundlage aber doch der Timäus bildet, das grosse Bruchstück b. Stob. Ekl. I, 926 ff.

3) So P. 8, 3. 10, 10: [ὁ κόσμος] ποτὲ μὲν γενόμενος ἀεὶ δὲ ὤν. Vgl. vor. Anm. Im Asclepius wird allerdings c. 26. 29 die „*genitura mundi*" *sine initio sempiterna* genannt, und diess damit begründet, dass der Wille Gottes ewig sei. Allein c. 31 heisst es, die Ewigkeit habe den *mundus non natus, quem recte sensibilem dicimus* (d. h. den κόσμος νοητὸς, der Lateiner übersetzt auch sonst, z. B. c. 7. 32, νοῦς mit *sensus*) in sich, als Abbild jener Welt sei die sichtbare geschaffen. C. 26 ist daher wohl der Sinn des Originals ungenau wiedergegeben.

4) P. 5, 9 f., wo u. a.: οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν παντὶ κόσμῳ, ὃ οὐκ ἔστιν αὐτός, er sei der ἀσώματος, aber auch der πολυσώματος, ja παντοσώματος. Ebd. 9, 9. 11, 18 ff. 12, 22 (τοῦτό ἐστιν ὁ θεὸς, τὸ πᾶν). Ascl. 1. 2: *est omnia, cujus membra sunt omnia* u. s. w.

5) Vgl. hiezu S. 219 über Numenius.

6) M. s. hierüber Ascl. 8. 10 (*aeternitatis dominus Deus primus est: secundus est mundus: homo est tertius*). P. 8, 1. 3. 5. 9, 8. 10, 10. 12. 14 (τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς . . . καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος) 22. Stob. Ekl. I, 704: πρῶτον ὁ θεὸς, δεύτερον ὁ κόσμος, τρίτον ὁ ἄνθρωπος.

7) P. 12, 15 ff. Vgl. P. 9, 5 f. (die Welt habe eine αἴσθησις ἰδία, welche einfacher und besser sei, als die menschliche, sei ὁμοῦ τόπος καὶ

Himmel [1]). Die einzelnen Aeusserungen desselben werden in herkömmlicher Weise als Götter betrachtet, deren es viele Arten gibt, theils unsichtbare und überhimmlische, theils sichtbare; neben den letzteren, den Gestirnen, werden aber auch Erdgötter genannt, die weniger reiner Natur seien, als jene [2]); an die Verehrung der Gestirne knüpft die in jener Zeit so verbreitete Astrologie an [3]). Alle diese Götter stehen aber tief unter dem Einen, dem das Gute und die Unsterblichkeit im eigentlichen Sinn allein zukommt [4]). Zwischen den himmlischen und den irdischen Wesen wird herkömmlicher Weise den Dämonen in und unter dem Mond ihr Ort angewiesen [5]). Alle diese Wesen aber und die ganze Welt unterliegen einer unabänderlichen göttlichen Ordnung, welche im Anschluss an die Stoiker unter den Begriffen der Vorsehung, der Nothwendigkeit, des Verhängnisses, nicht ohne Abweichungen im einzelnen, dargestellt wird [6]). So hoch aber ebendesshalb die

δημιουργὸς ζωῆς). Ascl. 6. 16 f. 25. 27 (über das von der Weltseele und dem Pneuma ausgehende Leben, die Herrlichkeit der Welt u. s. f.) u. a. St. Erörterungen über Bewegung und Ruhe (στάσις), den Raum und die Unmöglichkeit des Leeren, finden sich P. c. 2 (λόγος καθολικός). c. 10, 10 f. Ascl. 33; über die Zeit Stob. Ekl. I, 254.

1) Ascl. 19. 27, wo Jupiter der οὐσιάρχης des Himmels, der *dispensator* dessen, was zwischen Himmel und Erde ist, genannt wird.

2) Das obige Ascl. 19. 23. 27. 37 f. Stob. Ekl. I, 982. P. 3, 2 f. 5, 3 (wo ebenso, wie bei Stob., abweichend von dem vor. Anm. angeführten, aber übereinstimmend mit der 1. Abth. 137, 2 besprochenen Ansicht des Kleanthes, Helios als Beherrscher der himmlischen Götter bezeichnet wird). c. 10, 7.

3) Vgl. das astrologische Bruchstück b. Stob. Ekl. I, 468 ff. und Ascl. 19.

4) P. 2, 14 ff., wo sie λεγόμενοι θεοὶ genannt werden.

5) Stob. Ekl. I, 982. 1076 f. Ascl. 4. 5. 33. P. 9, 3 (wo schlechte Dämonen, die zum Bösen verleiten).

6) Die seit Zeno so viel besprochene Lehre von der πρόνοια und der εἱμαρμένη und ihrem Verhältniss scheint auch die Verfasser hermetischer Schriften lebhaft beschäftigt zu haben. In den Bruchstücken einer solchen b. Stob. Ekl. I, 182. 188 wird die πρόνοια als der die ganze Welt umfassende Rathschluss des obersten Gottes bezeichnet; ihr diene die ἀνάγκη, dieser die εἱμαρμένη, welche mittelst der Gestirne die Natur und das menschliche Leben beherrsche. Der Asclepius sagt c. 39, nach einer stoischen Definition der εἱμαρμένη, sie sei entweder die Urheberin der Dinge oder der höchste Gott, oder der von ihm geschaffene zweite Gott, oder die gesetz-

Herrlichkeit der Welt gepriesen, und so sehr den Christen ihre Verachtung derselben verdacht wird [1]), so finden sich doch, wie in dieser Zeit und Schule so oft, auch wieder einzelne Aeusserungen, welche die Welt überhaupt im Vergleich mit der Gottheit, oder die irdische Welt im Vergleich mit der himmlischen, als schlecht und werthlos behandeln [2]).

In ihren Aeusserungen über die menschliche Natur, mit der sie sich sehr viel beschäftigen, halten sich die hermetischen Schriften an die Ueberlieferungen der platonischen Schule. Der eigenthümliche Vorzug des Menschen besteht in der Vernunft [3]); diese wird aber hier von der Seele selbst noch unterschieden [4]), und ihrerseits in den Nus und den Logos zerlegt, indem unter jenem der in dem Menschen wirkende göttliche Geist, unter diesem

mässige Ordnung alles Irdischen und Himmlischen. Aus einer Schrift, auf die vielleicht P. 12, 6 verwiesen wird, führt Stob. Ekl. I, 162 f., nach einigen (theilweise stoisirenden) Bemerkungen über das Körperliche und Unkörperliche und die Eigenschaften der Körper, die Sätze an, dass die *νοητὴ οὐσία* keiner *ἀνάγκη* unterliege, ihr Eintritt in den Leib *κατὰ πρόνοιαν* erfolge, der *λόγος* sich *κατὰ πρόνοιαν* bewege, das Vernunftlose *κατ' ἀνάγκην*, die Körper *καθ' εἱμαρμένην*. Damit übereinstimmend sagt P. 12, 5: nichts in der Körperwelt geschehe ohne die *εἱμαρμένη*, und so sei auch dem, der Schlechtes thue, die Strafe dafür von ihr bestimmt, und er thue es eben, um sie zu erleiden. Ueber die einschlägigen stoischen Bestimmungen 1. Abth. 143, 2. 3. 157 f. 160 ff.

1) Vgl. S. 228 f., und die Christen betreffend Ascl. 25. P. 9, 4 (s. folg. Anm.); gegen die gnostische Behauptung, dass der höchste Gott nicht der Schöpfer der Welt sein könne, wendet sich P. 14, 8.

2) P. 6, 4: die Welt sei ein *πλήρωμα κακίας*. Stob. Ekl. I, 704: *οὐδὲν ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲν κακὸν ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ θεὸς ἀγαθὸς, ὁ δὲ ἄνθρωπος κακός* u. s. w. P. 10, 12: die Welt sei zwar nicht gut, aber als unsterblich auch nicht schlecht; der Mensch aber *κακὸς ὡς θνητός*. P. 9, 4: der Ort der *κακία* sei die Erde, *οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες*.

3) Vgl. ausser anderem Stob. Ekl. I, 806. 808 f., wo die Seele als *ἀΐδιος νοητικὴ οὐσία*, als *ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος* bezeichnet und ihre *κίνησις αὐτεξούσιος* und *γενικὴ* der *ἀναγκαστικὴ* und *μερικὴ κατὰ φύσιν σώματος* entgegengesetzt wird.

4) A. a. O. 804 f.: die Seele sei eine *οὐσία αὐτοτελὴς*, deren Stärke in ihrem *λίγος* liege; *ἄγει δὲ καὶ ἡγεμονεύει ἡ οὐσία ὥσπερ ἄρχων, ὁ δὲ λόγος αὐτῆς ὥσπερ σύμβουλος*. Vgl. folg. Anm.

das eigene Denken des Menschen verstanden wird [1]); das Verhältniss beider zur Klarheit zu bringen, will freilich begreiflicherweise nicht gelingen. Mit der Vernunft sind aber, so lange die Seele im Leibe ist, die vernunftlosen Kräfte, Muth und Begierde, verbunden, und der Werth des Menschen hängt davon ab, ob sie sich der Leitung der Vernunft unterwerfen oder nicht [2]). Durch seine Vernunft ist der Mensch den Göttern gleichgestellt [3]); sein Leib verdunkelt das Göttliche in ihm, zieht ihn in die Schlechtigkeit und Vergänglichkeit herab [4]); er nimmt daher eine

1) Nach P. 4, 2 ist der Mensch den Thieren überlegen *διὰ τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν*, aber nur den *λόγος* haben alle Menschen, der *νοῦς* wird nur denen zutheil, die sich in ihn versenken (*ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός*). P. 9, 1: der *νοῦς* unterscheide sich von der *νόησις*, wie Gott von der *θειότης*. *ἡ μὲν γὰρ θειότης ὑπὸ τοῦ θεοῦ γίνεται, ἡ δὲ νόησις ὑπὸ τοῦ νοῦ ἀδελφὴ οὖσα τοῦ λόγου καὶ ὄργανα ἀλλήλων.* (Unter dem *λόγος* scheint aber nach dem folgenden hier nur die Sprache gemeint zu sein, so dass für den *λόγος* im Sinn der Vernunft die *νόησις* steht.) P. 12, 1 (vgl. S. 227, 6. 8): der *νοῦς* sei *ἐν ἀνθρώποις θεὸς*, der Wohlthäter der Seelen, der sie ihrem *ἴδιον ἀγαθὸν* zuführe. Ebd. § 13: (*ὁ θεὸς*) *ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, τὸν νοῦν δὲ ἐν τῷ θεῷ, τὸν δὲ θεὸν τούτων πατέρα. ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν τοῦ νοῦ, καὶ νοῦς* (sc. *ἐστὶν εἰκὼν*) *τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ἰδέας* (hier, wie es scheint, die Gestalt, die man sich nach dem folgenden als luftartiges Bild vorzustellen hat), *ἡ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς.* Aehnlich P. 10, 13: *ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι.* Stob. Ekl. I, 704: *ὁ νοῦς ἐν τῷ θεῷ, ὁ λογισμὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· ὁ λογισμὸς ἐν τῷ νοΐ, ὁ νοῦς ἀπαθής.* Dem Pneuma, das in einzelnen von diesen Stellen zwischen die Seele und den Leib in die Mitte tritt, werden die Sinne zugewiesen, wenn sie bei Stob. I, 810, wie bei den Stoikern (1. Abth. 198 f.), als Theile des *αἰσθητικὸν πνεῦμα* beschrieben werden.

2) Nach Stob. Ekl. I, 802. 808 sollen diese Kräfte, welche die ganze Seele der Thiere ausmachen, ähnlich wie der vernünftige Theil, unvergänglich sein und beim Eintritt des letzteren in den Leib zu ihm hinzutreten. Durch ihre *ἕξις πρὸς τὸν λογισμὸν* entstehen (ebd. 804) die Tugenden, im *θυμὸς* die Tapferkeit, in der *ἐπιθυμία* die Sophrosyne, aus dem Gleichgewicht beider die Gerechtigkeit. Dagegen wirkt (nach P. 12, 4) der Nus in denjenigen Menschenseelen, die sich ihn nicht zum Führer wählen, wie in den Thierseelen, als blinder Trieb, so dass sie in Fehler aller Art gerathen.

3) Ja sofern er Sterbliches und Unsterbliches vereinigt, dem Himmel und der Erde angehört, hat er nach Ascl. 22, Schl. P. 10, 24 f. noch etwas vor ihnen voraus.

4) Wie diess P. 7, 2 f. in den stärksten Ausdrücken ausgeführt wird.

mittlere Stellung ein, er vereinigt in sich die Eigenschaften aller Arten von Wesen, der sterblichen und der unsterblichen, und es liegt in seiner Hand, welchen von diesen er sich ähnlich machen will[1]). Es finden sich desshalb unter den Menschen die weitgreifendsten Unterschiede: die einen erheben sich zu den Dämonen, sogar zu den Göttern, andere bleiben in ihrer mittleren Stellung, viele sinken auch zu den Thieren herab[2]); daneben werden aber auch, wie bei den Stoikern, zwei Menschenklassen unterschieden, Gute und Schlechte, und dieser Unterschied wird in gnostischer Weise zu einem Gegensatz der Naturen gesteigert[3]). Diesem Werthunterschied unter den Menschen entspricht die Verschiedenheit ihres künftigen Loses. Der alten platonischen Lehre gemäss, welche hier wiederholt und auch wohl weiter ausgemalt wird[4]), sind die Seelen aus dem Himmel in irdische Leiber herabgekommen, und je nachdem sie sich in diesen verhalten, werden sie nach dem Austritt aus denselben zu dem höheren Leben der Dämonen und selbst der Götter aufsteigen, oder in neue Leiber übergehen. Die Frage jedoch, ob diess nur menschliche, oder auch thierische sein werden, wird verschieden beantwortet[5]).

1) Ascl. c. 5—10. P. 12, 1—4; über die Freiheit des Wollens Stob. Ekl. II, 358 vgl. I, 802. P. 4, 6. 8. Ekl. I, 704 der Satz: das Gute sei freiwillig, das Schlechte unfreiwillig.

2) Ascl. 5. P. 12, 4.

3) P. 9, 5: nicht jeder Mensch erfreut sich des Denkens, *ἀλλ' ὁ μὲν ὑλικὸς ὁ δὲ οὐσιώδης. ὁ μὲν γὰρ μετὰ κακίας ὑλικὸς ... ἀπὸ τῶν δαιμόνων* (hier böse Dämonen) *τὸ σπέρμα τῆς νοήσεως ἴσχει· οἱ δὲ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ οὐσιωδῶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ σωζόμενοι* u. s. w.

4) Sehr ausführlich und mit rednerischer Breite geschieht diess bei Stob. Ekl. I, 940—960. 980 ff. 1070 ff. in den Auszügen aus der Rede der Isis an Horus, welche aber nicht dem gleichen Verfasser angehören kann, wie der Asclepius und der grössere Theil des Poemander. Von diesen vgl. Ascl. 11, Schl. 12. 28. P. 4, 8. 10, 7.

5) Während die Rede der Isis b. Stob. I, 956 f. ausdrücklich Uebergang in Thierleiber androht und diess in's einzelne ausführt, wird P. 10, 19 f. die Meinung, dass eine Menschenseele den Leib eines vernunftlosen Wesens annehmen könne, für eine *πλάνη μεγίστη* erklärt, und die anderswo (Ascl. 28) den Gottlosen angedrohte Strafe auf die innere Qual des Bösen gedeutet; auffallenderweise scheint aber nicht blos Ascl. 12 eine Wanderung in Thierkörper anzunehmen, sondern auch c. 10 des Poemander selbst hat

Das einzige Mittel, um der Seele die dereinstige Rückkehr in die höhere Welt zu sichern, ist die Frömmigkeit, die schwerste Krankheit der Seele, die Quelle alles Schlechten ist die Gottlosigkeit [1]. Die Frömmigkeit besteht aber wesentlich in der Gotteserkenntniss [2], wie umgekehrt die wahre Philosophie in der Gottesverehrung besteht [3]. Das Wesen der Gottesverehrung wird nun in der Hauptsache sehr rein aufgefasst, wenn sie in richtigen Vorstellungen über die Gottheit, dankbarer Gesinnung gegen dieselbe und rechtschaffenem Leben gesucht wird [4]. Diese Forderung erhält aber ihre nähere Bestimmtheit theils durch den Charakter der Schule, aus welcher unsere Schriften hervorgegangen sind, theils durch ihr Verhältniss zu der Religion, deren Sache sie vertreten. Mit jener verlangen sie Abkehr von der Sinnenwelt, unmittelbare innere Einigung mit der Gottheit; mit dieser halten sie an der Göttlichkeit der sichtbaren Welt und an den wesentlichen Einrichtungen des bestehenden Gottesdienstes fest. Das Körperliche, wird uns in jener Beziehung gesagt, und das Unkörperliche, das Sterbliche und das Göttliche können nicht zusammenkommen; wenn das eine sich bethätigt, muss das andere eine Minderung erleiden; wir haben daher nur die Wahl zwischen ihnen, beide zugleich können wir nicht haben; nur wenn die Seele sich vom Körper abwendet, kann sie zum Gott werden [5].

§ 8 eine solche, vielleicht mit dem stillschweigenden Vorbehalt ihrer moralischen Umdeutung, behauptet.

1) Vgl. über die *εὐσέβεια*: Lact. Inst. II, 15, wo sie *μία φυλακὴ, ἓν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀγαθὸν* genannt wird; Stob. Ekl. I, 698 u. a. St.; über die *ἀσέβεια* oder *ἀθεότης* P. c. 7 (*ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἡ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία*). Ebd. 10, 20. 12, 3. Ascl. 12 Anf. u. ö.

2) P. 9, 4: *εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνῶσις*, und diese gewähre alle Güter. c. 12 Schl. *θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστὶ, μὴ εἶναι κακόν* vgl. m. 10, 8: *κακία δὲ ψυχῆς ἐστιν ἡ ἀγνωσία.* 10, 15: *τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστὶν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ.* 10, 19: *ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γνῶναι τὸν θεὸν καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι.* Stob. a. a. O.: *εὐσέβει, ὦ τέκνον. ὁ δὲ εὐσεβῶν ἄκρως φιλοσοφήσει· χωρὶς γὰρ φιλοσοφίας ἄκρως εὐσεβῆσαι ἀδύνατον.*

3) Ascl. 14: *simplici enim mente et anima divinitatem colere ejusque facta venerari, agere etiam Dei voluntati gratias . . . haec est nulla animi importuna curiositate violata philosophia.*

4) Vgl. Anm. 2. 3.

5) P. 4, 6 f. 10, 5 f. In der letzteren Stelle wird dieses an Plotin's

Auch die praktische Consequenz dieser Abkehr von der Sinnenwelt, die Forderung des ascetischen Lebens, fehlt nicht gänzlich, tritt aber doch sehr zurück und wird durchaus nicht folgerichtig durchgeführt [1]). Schon diess hängt nun vielleicht mit der theologisch-praktischen Tendenz der hermetischen Bücher zusammen. Wie die Naturgötter der Volksreligion von ihnen in vollem Mass anerkannt werden, die Verachtung der Welt, deren Theile und Kräfte sie sind, als schwere Sünde behandelt wird [2]), so nehmen sie auch die herkömmliche Verehrung dieser Götter in Schutz. Alle Arten der Weissagung werden gutgeheissen [3]), es wird zugegeben, dass der Mensch nicht allein Bilder der Götter verfertigen, sondern dass er auch die Seelen von Dämonen und Engeln durch Beschwörung in sie bannen könne, und dass die Bilder in Folge davon wohlthätige und verderbliche Wirkungen äussern, Krankheiten heilen und weissagen [4]). Dem höchsten Gott sollen zwar nicht einmal Rauchopfer dargebracht werden dürfen [5]), doch kann man daraus nicht auf ein allgemeines Verbot der Opfer schliessen [6]). Die hermetischen Schriften selbst lassen schon durch ihre ganze Einkleidung wie durch einzelne Erklärungen [7]) keinen Zweifel darüber, dass gerade die Vertheidigung

Ekstase erinnernde, aber doch nicht wesentlich über Philo hinausgehende „ἀποθεωθῆναι“ so beschrieben: *περιλάμψαν δὲ* (sc. *τὸ ἀγαθὸν*) *πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν θεοῦ μεταβάλλει.*

1) Der Asclepius schliesst c. 41 mit den Worten: *convertimus nos ad puram et sine animalibus coenam*, er betrachtet also die Fleischnahrung als unrein. Dagegen wird ein anderer Bestandtheil des ascetischen Lebens, die Virginität, nicht blos nirgends gefordert, sondern P. 2, 17 wird sogar die *παιδοποιΐα* als Nachahmung der göttlichen Schöpferthätigkeit für besonders gottgefällig, die Kinderlosigkeit für ein *μέγιστον ἀτύχημα καὶ ἀσέβημα* erklärt, und den Kinderlosen gedroht, dass sie später in einen Leib kommen sollen, der weder männlichen noch weiblichen Geschlechts sei.

2) Vgl. S. 230, 1. 228. Ascl. 25, wo es bei der Schilderung der letzten traurigen Weltperiode heisst: *tunc taedio hominum non admirandus videbitur mundus nec adorandus. hoc totum bonum, quo melius nec fuit nec est nec erit, quod videri possit, periclitabitur* u. s. f.

3) P. 12, 19.

4) Ascl. 37. 23 f.

5) Ascl. 41.

6) Vgl. S. 144.

7) Wie namentlich Ascl. c. 24—27. 37 f. Stob. Ekl. I, 976 f.

der nationalen, und insbesondere der ägyptischen Religion einer ihrer wesentlichsten Zwecke ist, und sie wissen beides, die wahre Philosophie und die richtige Verehrung der Götter, so wenig zu trennen, dass man strenggenommen überhaupt nicht fragen kann, welches von beiden hier Mittel und welches Zweck sei. |

8. Platonisirende Stoiker.

Der Stoicismus war in seiner Weltansicht ursprünglich streng monistisch gewesen, indem er den Gegensatz von Natur und Geist, Stoff und Form, einerseits durch seinen Materialismus, andererseits durch seine Lehre von der allbestimmenden göttlichen Vernunft, seinen pantheistischen Determinismus, aufhob. Dieselbe unbedingte Herrschaft der Vernunft über den Stoff auch für's sittliche Leben herzustellen, war das Ziel seiner Ethik. Aber die einseitige Richtung derselben machte es ihm unmöglich, dieses Ziel anders zu erreichen, als durch die Ausschliessung und Unterdrückung der Individualität, und die Folge dieser Einseitigkeit war der ethische Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit in den Einzelnen, von Weisen und Thoren in der Welt. Ebendamit war aber zugegeben, dass die Wirklichkeit durchaus nicht so vollständig von der Vernunft bestimmt sei, wie diess aus der stoischen Metaphysik eigentlich folgte. Ueber diesen Widerspruch konnte der Stoicismus hinwegkommen, so lange er hoffen durfte, ihn durch sich selbst zu überwinden, die Herrschaft der Vernunft durch philosophische Erkenntniss herbeizuführen. Je weniger aber im Lauf der Jahrhunderte dieses Ziel erreicht wurde, je trostloser sich trotz aller Philosophie die Zustände der Wirklichkeit gestalteten, um so mehr musste auch bei den Stoikern der Glaube an die gleichmässige Vernünftigkeit alles Wirklichen wankend werden, sie mussten geneigt werden, die Herrschaft der wahren Philosophie und Sittlichkeit von einem Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, von einer höheren Offenbarung zu erwarten; und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit einer solchen hatten sie ja schon längst durch ihre Vertheidigung des Weissagungsglaubens anerkannt[1]). Je ausschliesslicher andererseits das sittliche Heil in | der Zurückziehung aus dem Aeusseren

1) Vgl. 1. Abth. S. 345.

und aus der eigenen Sinnlichkeit gesucht wurde, um so weniger konnten sie sich dem Zugeständniss entziehen, dass der Geist auch seiner Natur nach von allem Aeussern und Körperlichen verschieden sein müsse, und dass das wahre Wesen der Dinge überhaupt nur in diesem ihrem unkörperlichen Bestandtheil zu suchen sei. Der monistische Materialismus des stoischen Systems wurde so durch seinen ethischen Dualismus zersetzt; aus dem ethischen Idealismus erzeugte sich die Hinneigung zu einer spiritualistischen Metaphysik, welche nur weiter verfolgt werden durfte, um die Stoiker zur platonischen, oder doch zu einer platonisirenden Lehre hinzuführen.

Die ersten Anzeichen dieser Veränderung haben wir schon in der platonisirenden Psychologie des Posidonius erkannt[1]). Bestimmter treten dieselben bei Seneca hervor. Es ist schon früher gezeigt worden, wie stark sich dieser Philosoph über die sittliche Schwäche der menschlichen Natur und die Unvollkommenheit des menschlichen Lebens ausspricht; wie nachdrücklich der Gegensatz des Leibes und der Seele, der vernünftigen und der unvernünftigen Seelenkräfte, und weiterhin der des gegenwärtigen und des künftigen Lebens von ihm betont wird; wie er auch in seiner Theologie zu einer bestimmteren Unterscheidung von Gott und Welt hinneigt[2]). Seine Aeusserungen gehen allerdings grösstentheils noch nicht wirklich über die Grenzen der stoischen Metaphysik hinaus[3]), aber sie bezeichnen doch schon deutlich den Punkt, an welchem der spätere Stoicismus dieselben zu überschreiten in Gefahr stand.

Bei Epiktet und Mark Aurel finden wir sie wirklich überschritten. Der Anfang der Philosophie ist nach Epiktet das Gefühl der Schuld und der Hülfsbedürftigkeit[4]); sie soll uns, wie Antonin ausführt[5]), in der Eitelkeit eines Lebens, das uns täuscht, wie ein Traum, und hinschwindet, wie ein Rauch, einen Halt

1) A. a. O. S. 579 f.

2) A. a. O. 253. 709 ff. 203 f. 703 f.

3) Nur seine Psychologie ist, wie die des Posidonius, mehr platonisch, als stoisch.

4) Vgl. 1. Abth. 740.

5) Ebd. 756, 3. *πρ. ἑαυτ.* X, 31: *οὕτως γὰρ συνεχῶς θεάσῃ τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μηδέν.*

geben. Die Philosophie ist also für diese späteren Stoiker nicht mehr, wie für die Alten [1]), die freie Thätigkeit des bedürfnisslosen Geistes, sondern sie ist wesentlich das Mittel zur Befriedigung eines sittlichen und gemüthlichen Bedürfnisses: ihre Bestimmung ist die, dem Hülfsbedürftigen Stärkung, dem von der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge gebeugten Gemüthe Trost zu bringen, ihr Motiv ist die Sorge des Menschen um sein Seelenheil, um sein sittliches Wohl [2]); der Philosoph ist, wie Epiktet sagt [3]), ein Arzt für den Kranken. Seine Lehre hat daher von Hause aus einen religiösen Charakter, denn das gleiche Gemüthsbedürfniss ist die ursprüngliche Quelle der Religion, und eine Weltansicht, die dadurch bestimmt wird, ist in letzter Beziehung eine religiöse zu nennen. Die Philosophie, belehrt uns Epiktet, ist etwas heiliges und geheimnissvolles, ein Mysterium, das nicht durch leichtsinnige Behandlung gemein gemacht, eine Sache von der äussersten Wichtigkeit, die nicht ohne den Beistand der Gottheit unternommen werden darf [4]); der wahre Weise ist ein Priester und Diener der Götter [5]), ein Bote, den Zeus den Menschen gesandt hat, um sie zu belehren, dass sie mit ihren Vorstellungen von Gütern und Uebeln in der Irre gehen, ein Herrscher, den er selbst mit Scepter und Diadem geschmückt hat, um ihnen zu zeigen, dass der Mensch vollkommen glückselig sein kann, auch wenn er gar nichts in der Welt sein nennen darf [6]); nicht dieser Mensch ist es, der zum Guten ermahnt, sondern die Gottheit spricht durch seinen Mund, und der Gottheit widersetzt sich, wer seine Worte gering achtet [7]). Es ist | daher ganz natürlich, dass

1) Z. B. Aristot. Metaph. I, 2.

2) Vgl. M. Aurel. III, 14: *σαυτῷ βοήθει, εἴ τί σοι μέλει σεαυτοῦ, ὡς ἔξεστιν.* Ebd. V, 11 u. a.

3) Vgl. 1. Abth. 740, 3; mit dem Arzt vergleicht auch M. Aurel III, 13 und andere den Philosophen. Vgl. S. 164, 2. S. 358, 3 2. Aufl.

4) Diss. III, 22, 2: *ὁ δίχα θεοῦ τηλικούτῳ πράγματι* (dem cynischen Leben) *ἐπιβαλλόμενος θεοχόλωτός ἐστι.* Ebd. 53. Ebd. 21, 11—20.

5) M. Aurel. III, 4 m.: *ὁ γάρ τοι ἀνὴρ ὁ τοιοῦτος . . . ἱερεύς τίς ἐστι καὶ ὑπουργὸς θεῶν, χρώμενος καὶ τῷ ἔνδον ἱδρυμένῳ αὐτοῦ* (der Dämon, d. h. die Vernunft des Menschen). Epikt. Diss. III, 22, 82, wo der Cyniker *τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπηρέτης τοῦ Διὸς* heisst.

6) Epikt. Diss. III, 22, 23. IV, 8, 30.

7) A. a. O. III, 1, 36: *σαυτῷ εἰπέ· ταῦτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἴρηκε·*

die sittliche Ermahnung auf diesem Standpunkt mit Vorliebe auf religiöse Beweggründe gestützt, dass an die göttliche Allwissenheit erinnert, dass der Mensch aufgefordert wird, vor der Gottheit, wie vor sich selbst, rein zu erscheinen, dass das sittlich Gute selbst als Gabe der Gottheit, die Unsittlichkeit als Gottlosigkeit dargestellt wird[1]). Um so weniger musste ein Epiktet und Mark Aurel geneigt sein, von der in ihrer Schule herkömmlichen Verehrung der Volksreligion abzuweichen; doch haben wir gefunden, dass sich wenigstens jener in dieser Beziehung von dem Aberglauben des orthodoxen Stoicismus frei hielt[2]), wogegen Mark Aurel allerdings dem Glauben an göttliche Offenbarungen mehr einräumte, und gottesdienstlichen Uebungen eifriger ergeben war, als diess im ganzen bei den römischen Stoikern der Fall zu sein pflegt[3]). Derselbe nähert sich auch in der Art, wie er die philosophische Zurückziehung von allem Aeussern auf-

πόθεν γὰρ ἐκείνῳ; ἀλλὰ θεός τίς ποτ' εὐμενὴς δι' ἐκείνου. ἄγε οὖν τῷ θεῷ πεισθῶμεν, ἵνα μὴ θεοχόλωτοι ὦμεν.

1) Epikt. Diss. II, 18, 19. 19, 29. M. Aurel V, 27. IX, 1. XI, 8. 13.

2) 1. Abth. 745.

3) Vgl. 1. Abth. S. 759. Welchen Werth er den gottesdienstlichen Gebräuchen beilegte, zeigte M. Aurel namentlich in dem grossen Markmannenkriege, welcher seit 168 n. Chr. die Schrecken des cimbrischen Einfalls in Rom erneuerte. *Tantus autem* (sagt Capitolin. Ant. philos. 13) *terror belli Marcomannici fuit, ut undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit, retardatusque a bellica profectione sit. celebravit et romano ritu lectisternia per VII dies.* Nach Lucian Alex. 48 soll es sogar vorgekommen sein, dass auf den Rath des Alexander von Abonuteichos aus dem römischen Lager zwei Löwen unter feierlichen Opfern in die Donau gejagt wurden, um den Feinden Verderben zu bringen, welche aber von den Barbaren für eine Art ausländischer Hunde gehalten und mit Knitteln todtgeschlagen worden seien. Auch diess könnte, wenn es wahr ist, kaum ohne Vorwissen des Kaisers geschehen sein, denn Lucian erklärt es ausdrücklich aus den Verbindungen, welche Alexander bei Hofe gehabt habe, und sagt, es sei geschehen, *ὅτε θεὸς Μάρκος ἤδη τοῖς Μαρκομάνοις καὶ Κουάδοις συνεπλέκετο.* Kann man nun auch sagen, diess seien zunächst Mittel zur Beruhigung des Volks gewesen, so muss doch der Kaiser auch für sich selbst auf diese Dinge mehr als billig gehalten haben, wenn er sie mit einem Eifer betrieb, der sogar seinen eigenen Zeitgenossen auffiel. Auch seine Strenge gegen die Christen (worüber meine Vortr. und Abhandl. I, 109 ff. z. vgl.) ist ein Beweis seiner Anhänglichkeit an die bestehende Religion.

fasst, jener Ansicht über die Ekstase, in welcher der Neuplatonismus sein letztes Ziel findet. Wirst du einmal, fragt er X, 1 | seine Seele, wirst du einmal gut und lauter ((ἁπλῆ) und einig und unverhüllt sein, durchsichtiger als der Körper, der dich umgibt? wirst du einmal satt und bedürfnisslos sein, und keinerlei Genuss mehr verlangen, sondern mit deinem gegenwärtigen Zustand dich schlechthin begnügen? Beunruhige dich nicht, ruft er IV, 26 sich selbst zu, vereinfache dich (ἅπλωσον σεαυτόν). Es ist diess allerdings noch nicht wirklich die ekstatische Zurückziehung und Vereinfachung des Geistes, wie wir sie bei den Neuplatonikern finden werden, denn das unterscheidende Merkmal der letztern, die bewusstlose Versenkung in's göttliche Wesen, fehlt bei Antonin; aber doch ist das, was er verlangt, mehr, als nur die sittliche Lauterkeit der Gesinnung [1]), oder die altstoische Apathie; er fordert nicht blos, dass die Seele von dem Aeusseren nicht beunruhigt werde, sondern dass es gar nicht mehr für sie existire und sie nicht berühre [2]), und indem er nun das Fürsichsein der Seele mit Vorliebe als ihren Verkehr mit dem Dämon in ihrem Innern bezeichnet [3]), so wird dadurch die Ansicht vorbereitet, welche als Preis der vollendeten Abkehr vom Endlichen eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit verspricht.

Mit dieser Schärfung der stoischen Abstraktion von der Sinnlichkeit stimmt es nun auf's beste, wenn unsere Stoiker den Geist auch seinem Wesen nach bestimmter vom Leib unterscheiden. Schon bei Epiktet lässt sich diess bemerken, wenn er dem Leib aus Koth (σῶμα πήλινον), der der äusseren Nothwendigkeit unterworfen ist, den Willen als das allein freie entgegensetzt [4]), wenn er die Sehnsucht der an den Körper gebundenen Seele schildert, zu der Gottheit, der sie entsprungen ist, zurückzukehren [5]), wenn er den Leib und die Vernunft (λόγος) als die zwei Bestandtheile des menschlichen Wesens bezeichnet [6]), und

1) An welche man allerdings in anderen Stellen, wie XI, 15, 32, bei der ἁπλότης zunächst zu denken hat.

2) M. vgl. hierüber auch 1. Abth. S. 761.

3) II, 13. 17. III, 6 m; 12. 16. V, 27 vgl. 1. Abth. 319, 2.

4) Diss. IV, 1, 100.

5) Ebd. I, 9, 10—12.

6) I, 3, 3.

den Menschen eine Seele nennt, die einen Leichnam trage[1]). Noch entschiedener wird | aber diese Unterscheidung von Mark Aurel ausgesprochen, welchem sie so feststeht, dass seine Anthropologie der platonischen ungleich näher kommt, als der altstoischen. Indem er erwägt, um wie viel besser die Seele ist, als der Körper, und wie vielfach sie von diesem gestört wird, so erscheint ihm der Leib nur als ein schlechtes Gefäss, als eine drückende Umhüllung, in welche die Seele gebannt ist, und er weiss die gänzliche Ungleichheit beider gar nicht stark genug auszudrücken[2]); je bestimmter er aber hiemit das thätige in uns dem stofflichen entgegensetzt[3]), um so weniger genügt es ihm, das erstere nur in stoischer Weise als luftartige Substanz, als ein materielles *πνεῦμα* zu beschreiben[4]), er unterscheidet vielmehr von diesem den Geist, und zählt demnach drei Theile des Menschen: die groben Stoffe, oder den Leib, die feineren Stoffe oder die Lebensluft, die wohl auch ungenauer Seele genannt wird, und als drittes das unkörperliche Wesen, welches das eigentliche Selbst ausmacht, den Geist oder die Vernunft (*νοῦς, διάνοια*)[5]).

1) Fr. 176, b. Antonin IV, 41 vgl. Diss. II, 19, 27: zeigt mir einen Mann, *θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι, καὶ ἐν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ περὶ τῆς πρὸς τὸν Δία κοινωνίας βουλευόμενον.* Ganz ähnliches findet sich bei Philosophen der neuplatonischen Richtung, z. B. Philo L. alleg. III, 100 M. unt. 73, D H. De gigant 264 M. 286, A H. u. ö.

2) III, 3: nach dem Tode *παύσῃ πόνων καὶ ἡδονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεύων τοσούτῳ χείρονι τῷ ἀγγείῳ . . . τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λύθρος.* Vgl. IX, 3: *τὴν ὥραν ἐν ᾗ τὸ ψυχάριόν σου τοῦ ἐλύτρου* (Hülse) *τούτου ἐκπεσεῖται.*

3) IX, 25: *ἴθι ἐπὶ τὴν ποιότητα τοῦ αἰτίου καὶ ἀπὸ τοῦ ὑλικοῦ αὐτὸ περιγράψας θέασαι.* Dieselbe Unterscheidung des *ὑλικὸν* und *αἰτιῶδες* IV, 21. V, 13. VII, 10. 29. XII, 8. 10. 18. 29.

4) IV, 3 med.: *οὐκ ἐπιμίγνυται λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι ἡ διάνοια.*

5) II, 2: *ὅ τί ποτε τοῦτό εἰμι σαρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν . . . θέασαι δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ὁποῖόν τί ἐστιν· ἄνεμος* u. s. w. III, 16: *σῶμα, ψυχὴ, νοῦς· σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαὶ, νοῦ δόγματα.* (Altstoisch gehören alle Seelenthätigkeiten dem *ἡγεμονικὸν* an.) XII, 3: *τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκας, σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς . . . τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν.* Ebd. *τοῦ περικειμένου σοι σωματίου ἢ τοῦ συμφύτου πνευματίου.* Dieselben drei Theile werden XI, 20 so aufgezählt: *τὸ πνευμάτιον καὶ τὸ πυρῶδες πᾶν, τὸ γεῶδες καὶ τὸ ὑγρὸν, τὸ νοερόν.* Daneben

Das gleiche muss dann aber auch vom Weltganzen gelten, auch in ihm muss die wirkende Kraft von dem | leidenden Substrat bestimmter unterschieden werden [1]); und wollen wir auch in dieser Beziehung darauf kein Gewicht legen, dass Epiktet bei Gelegenheit sagt, das Wesen Gottes bestehe in der Vernunft und dem Wissen [2]), so ist um so mehr die Aeusserung Mark Aurel's zu beachten, dass Gott alle Seelen rein von den körperlichen Hüllen anschaue, indem sich seine Vernunft mit ihren Ausflüssen unmittelbar berühre [3]). Verbinden wir mit dieser Erklärung die vorhin angeführten psychologischen Ansichten, so ergibt sich sowohl vom göttlichen, als vom menschlichen Geist eine Vorstellung, welche von dem altstoischen Materialismus weit abliegt; und kam es auch innerhalb der stoischen Schule nicht zum klaren Bruche mit ihren überlieferten Dogmen, so lässt sich doch die Veränderung, welche auch mit ihr vorgegangen war, nicht verkennen. Die wissenschaftliche Sicherheit, das unbedingte Selbstvertrauen des älteren Stoicismus war nicht mehr zu finden; während man früher in der eigenen Willens- und Denkkraft befriedigt gewesen war, bedurfte man jetzt der Anlehnung an eine religiöse Ueberzeugung; das Gemüth wandte sich mit Sehnsucht und Hingebung der Gottheit zu, von der es allein die Kraft zu erhalten hoffte, um über die menschliche Schwäche und die Noth des Lebens Herr zu werden. Noch weit stärker war aber diese Denkweise in dem gleichzeitigen Platonismus und Pythagoreismus ausgebildet. Der Uebergang der bisherigen Systeme in die neue Form, die das dritte Jahrhundert gebracht hat, war von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Ehe wir jedoch

allerdings auch wieder V, 33 der Satz des stoischen Materialismus: das *ψυχάριον* (mit dem hier die ganze Seele gemeint zu sein scheint) sei *ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος*.

1) Diese Unterscheidung selbst war allerdings auch dem älteren Stoicismus nicht fremd (vgl. 1. Abth. 131, 4); aber da auch die Gottheit etwas körperliches, und ihr Gegensatz gegen die Stoffe, welche den Leib der Welt bilden, nur ein abgeleiteter und vorübergehender sein soll, so hat sie hier nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Antonin.

2) Diss. II, 8, 2.

3) XII, 2: *ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικὰ γυμνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγείων καὶ φλοιῶν καὶ καθαρμάτων ὁρᾷ. μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ νοερῷ μόνων ἅπτεται τῶν ἐξ ἑαυτοῦ εἰς ταῦτα ἐῤῥυηκότων καὶ ἀπωχετευμένων.*

dieses neue selbst untersuchen, müssen wir auch noch die eigenthümliche Erscheinung der jüdisch-griechischen Philosophie in's Auge fassen.

II. Die jüdisch-griechische Philosophie.

1. Die alexandrinische Philosophie vor Philo.

Man könnte zweifelhaft sein, ob in einer Geschichte der griechischen Philosophie auch die jüdisch-griechische zu erwähnen sei. Indessen zeigt uns diese doch ähnlich, wie die römisch-griechische, eine eigenthümliche Form der griechischen Wissenschaft aus der Zeit ihrer Ausbreitung im macedonischen und römischen Weltreich; und bei den damaligen Verhältnissen des wissenschaftlichen Verkehrs lässt sich eine Rückwirkung dieser halb orientalischen Spekulation auf die hellenische fast mit Sicherheit voraussetzen, wenn es auch nicht gelingen sollte, sie im einzelnen nachzuweisen. Nur werden wir uns freilich, um die Grenzen unserer Aufgabe nicht zu überschreiten, auf die philosophische Seite unseres Gegenstandes beschränken müssen, ohne die positive Dogmatik eines Philo und seiner Vorgänger einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen. Aus demselben Grunde können wir auch (wie schon Seite 78 bemerkt wurde) auf die christliche Gnosis der ersten Jahrhunderte, die häretische sowohl, als die orthodoxe, hier nicht eingehen.

In den meisten von den Ländern, welche die Eroberungen Alexanders dem Einfluss der griechischen Bildung erschlossen hatten, fand diese bereits eine nationale Kultur vor, deren hohes Alter und eigenartiges Gepräge zum Theil schon lange die Aufmerksamkeit und die Bewunderung der Hellenen auf sich gezogen hatte. Aber bei der geistigen Ueberlegenheit der letzteren konnten diese orientalischen Bildungsformen wenigstens auf dem wissenschaftlichen Gebiete vorerst nur eine schwache Rückwirkung auf dieselben ausüben; verhältnissmässig stärker scheint sie von Anfang an auf dem sittlichen und religiösen gewesen zu sein. Man liess es sich wohl gefallen, wenn die Orientalen ihre Vorfahren für die Lehrmeister der griechischen Weisen ausgaben, und vermehrte diese Behauptungen durch eigene Vermuthungen gleicher Art. Aber auf seine eigene Denkweise gestattete man

den orientalischen Anschauungen und Lehren keinen bemerkbaren Einfluss. Anders verhielten sich in dieser Beziehung die orientalischen Völker in den Reichen der Diadochen. Mit dem Reiz und Werth der griechischen Bildung verband sich hier das dringende praktische Interesse, sich mit dem herrschenden Volke in seiner Sprache zu verständigen, sich ihm auf dem Boden seiner Kunst, seiner Wissenschaft, seiner Literatur ebenbürtig zu beweisen, ihm die eigene Nation und ihre Geschichte im günstigsten Lichte zu zeigen. Wie viel dieses Interesse dazu beitrug, orientalische Gelehrte dem Hellenismus in die Arme zu führen, zeigen schon bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts die Geschichtswerke des Manetho und Berossus. Der letztere hat das seinige ausdrücklich seinem König, Antiochus Soter (280 ff.) gewidmet [1]; aber auch von Manetho, dem ägyptischen Priester, welcher bei der Einführung des Serapiskultus in Aegypten eine Hauptrolle spielte [2], und welcher somit wohl in die auf Verschmelzung der ägyptischen und griechischen Nationalität abzielenden Pläne des ersten Ptolemäers tief eingeweiht war, lässt sich nicht bezweifeln, dass seine Darstellung der ägyptischen Geschichte wesentlich den Zweck hatte, das herrschende Volk mit den Zuständen, dem Glauben und der Geschichte des von ihm eroberten Landes bekannt zu machen und seine Theilnahme dafür zu gewinnen. Aber zu einer eigenthümlichen Form hellenisch-orientalischer Wissenschaft führte diese Berührung mit dem Griechenthum unseres Wissens weder bei den Aegyptern noch bei den Phöniciern oder Chaldäern. Wir bemerken wohl, dass ein Manetho und Berossus mit griechischer Literatur und Mythologie bekannt waren, und der erstere vielleicht auch von der griechischen Philosophie berührt war [3]; wir hören durch Posidonius

1) Müller Hist. gr. II, 495.

2) Plut. De Is. 28.

3) Darauf weist die ihm beigelegte Φυσικῶν ἐπιτομή (Diog. prooem. 10, bei Suid. φυσιολογικά), welcher doch wohl griechische Darstellungen zum Vorbild dienten. Dagegen wird man die stoische Deutung einiger Götternamen b. Eus. pr. ev. III, 2, 8 (vgl. 1. Abth. 325) nicht mit zu dem aus Manetho entlehnten rechnen dürfen, da ein Alexandriner, der unter dem ersten Ptolemäus (306—283) diese Rolle gespielt hat, kaum schon zu den Schülern Zeno's gehört haben kann.

von einer Schrift, die wahrscheinlich nicht lange vor ihm unter dem Namen des angeblichen phönicischen Philosophen Mochus in Umlauf gesetzt worden war [1]; wir kennen aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Chäremon einen ägyptischen Priester, der sich als Stoiker einen Namen gemacht hat [2], in dem jüngeren Zeitgenossen desselben [3], Philo von Byblus, einen Literaten, der die phönicische Mythologie euemeristisch deutete; wir sehen zwei Jahrhunderte später die ägyptischen Verfasser der hermetischen Schriften [4] die Lehren der damaligen platonischen Schule, der sie selbst angehören, mit griechisch-ägyptischem Glauben und Aberglauben vermengen, und durch Plotin die letzte von den grossen griechischen Philosophenschulen von Aegypten ausgehen [5]. Aber ein Einfluss ägyptischer Spekulation macht sich in Plotin's Lehre nicht bemerkbar; und noch weniger kann der Umstand, dass uns ausser ihm und seinem Lehrer noch manche andere Orientalen bekannt sind, die sich griechischen Philosophenschulen anschlossen [6] oder ihre Lehren für sich be-

1) S. Th. I, 765 unt.

2) 1. Abth. 688.

3) Denn Philo war noch unter Hadrian als Schriftsteller thätig und wurde als Gesandter an ihn geschickt; Suid. *Φίλ. Ἑρμιππ. Βηρύτ.*

4) Worüber S. 224 ff.

5) Ob aber Plotin selbst von Aegyptern, Griechen oder Römern abstammte, wissen wir nicht; der lateinische Name beweist allerdings nicht viel für seine Nationalität. Mit grösserer Sicherheit wird man seinen Lehrer Ammonius für einen Nationalägypter halten dürfen.

6) Unter den vielen Philosophen aus der alexandrinischen und römischen Zeit, die uns bekannt sind, gehört eine verhältnissmässig bedeutende Zahl den östlichen Ländern an; und wenn wir auch von Kleinasien, Cypern, Tarsus, Alexandria und andern im wesentlichen hellenischen oder hellenisirten Städten und Gegenden absehen, bleibt deren noch eine stattliche Reihe übrig. Dahin gehören: aus der stoischen Schule Herillus von Karthago (1. Abth. 36, 1), Zeno aus Sidon (ebd. 39, 3), Diogenes und Apollodor aus Seleucia (44, 4. 47, 1), Boëthus und Antipater aus Sidon (46, 1. 570 m.), die Tyrier Antipater und Apollonius (585), Sosus, Antibius und Eubius aus Askalon (570. 692), Euphrates, wie es scheint ein Syrer (690); aus der epikureischen die Syrer Mithras (369, 4) und Pompilius Andronikus (375, 1), der Sidonier Zeno (373, 2); aus der akademischen Klitomachus von Karthago (523, 1), Antiochus und Aristus aus Askalon (597, 2. 609, 1), die Tyrier Heraklitus (608, 4), Mnaseas (609, 1), Maximus (s. o. 203 f.), der Tyrier oder Berytier Taurus (1. Abth. 802, 3), der Aegypter Ammonius

nützten, das Dasein einer griechisch-orientalischen Philosophie in den sechs Jahrhunderten zwischen Aristoteles und Plotin darthun. Das einzige unter den orientalischen Völkern, welches die griechische Philosophie eigenartig modificirte, um sie mit seinen nationalen Ueberlieferungen in Einklang zu bringen, sind die Juden. Denn so wenig auch dieses Volk bis dahin eine ihm eigenthümliche oder überhaupt eine Wissenschaft besessen hatte, so entschieden hielt es doch an seinen religiösen Ueberzeugungen fest, die sich bei ihrem streng monotheistischen Charakter philosophischer Umdeutung nicht ebenso leicht bequemten, wie die Mythen der polytheistischen Religionen. Hier entstand daher die Aufgabe einer tiefer gehenden dogmatischen Vermittlung beider Seiten; und eben diese Aufgabe ist es, deren Lösung die jüdisch-alexandrinische Philosophie versuchte.

Ueber die erste Entstehung dieser Philosophie fehlt es uns gänzlich an Nachrichten, und nur ihre allgemeinen Entstehungsgründe können wir theils aus ihrem späteren Charakter, theils aus den Verhältnissen jener Zeit erschliessen. Schon unter Alexander dem Grossen waren mit anderen Einwanderern auch Juden nach Alexandrien verpflanzt worden; ihre Zahl vermehrte sich unter den ersten Ptolemäern bedeutend, manche von ihnen erfreuten sich einer einflussreichen Stellung am Hof und im Heere [1]), und von der Gunst der | meisten Könige geschützt,

(ebd.); aus der peripatetischen der Sidonier Boëthus (624, 2), die Damascener Nikolaus und Alexander (629, 1. 778 m); aus der neupythagoreischen Nikomachus von Gerasa (s. o. 108, 5), Numenius aus Apamea (216, 5) und vielleicht der Aegypter Bolus (109, 1). Aber nur von den wenigsten derselben wissen wir, ob sie auch ihrer Nationalität nach Orientalen waren, und in ihren Ansichten zeigt sich zwischen ihnen und ihren rein griechischen Schulgenossen kein Unterschied.

1) So jener Joseph, der Schwestersohn des Hohepriesters Onias, welcher sich durch Gewandtheit und Bestechung bei Ptolemäus Euergetes (246—221) in hohe Gunst zu setzen wusste, und 22 Jahre lang die Steuern von ganz Syrien in Pacht hatte (Joseph. Antiqq. XII, 4); so Onias und Dositheus, welche in der letzten Zeit des Ptolemäus Philometor (181—146), Chelkias und Ananias, welche unter Kleopatra II. u. Ptol. Lathurus (107 f.) die wichtigsten Befehlshaberstellen bekleideten (Jos. c. Ap. II, 5. Antiquitt. XIII, 10, 4. 13, 1 f.). Schon Ptol. Lagi soll in mehrere feste Plätze jüdische Besatzungen gelegt haben, weil er sich auf diese besonders verliess (Jos. c. Ap. II, 4), doch scheint diess nur eine dem Aristeasbuch (S. 107 Haverc.)

fassten sie so festen Fuss in Aegypten, dass sie sich bald über das ganze Land verbreitet hatten, und namentlich von der Bevölkerung seiner Hauptstadt einen namhaften Theil ausmachten [1]). Der eifersüchtige Hass des heidnischen Pöbels und die vereinzelten Verfolgungen unter den späteren Ptolemäern blieben im ganzen wirkungslos; erst die Leiden der römischen Periode, und namentlich die grausame Verfolgung unter Caligula, scheinen in Verbindung mit den Stürmen, welche nicht lange nachher über seine palästinensische Heimath hereinbrachen, die Blüthe des Judenthums in Aegypten für immer zerstört zu haben [2]). Es war natürlich, dass die Juden nicht allzulange unter diesen Verhältnissen leben konnten, ohne die Einflüsse der griechischen Geistesbildung zu erfahren, und eine Ausgleichung des neuen, was sie von dieser Seite her in sich aufnahmen, mit ihrer bisherigen Bildungsform zu versuchen. Nach besonderen Veranlassungen dieser Veränderung braucht man sich nicht umzusehen, besondere Zwecke und Absichten braucht man dabei nicht vorauszusetzen; es genügt für ihre Erklärung an dem thatsächlichen Verhältniss, dass die Juden von ihrem Vaterland und ihrem ursprünglichen Staatsverbande getrennt waren, dass sie als eine geduldete Minderzahl in einem von Hellenen und hellenischer

entnommene Fabel zu sein; um die Mitte des ersten Jahrhunderts finden wir die Stellung von Pelusium, das Thor Aegyptens gegen Nordosten, von Juden bewacht (Jos. Antt. XIV, 6, 2. 8, 1 f.).

1) Nach Philo in Flacc. 971, C Hösch. lebte zu seiner Zeit in Aegypten eine Million Juden. Von den fünf Quartieren Alexandria's waren zwei vorzugsweise von Juden bewohnt, und auch in den übrigen waren deren nicht wenige; ebd. 973, A.

2) Die näheren Nachweisungen für das obige bei Dähne Geschichtl. Darst. der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 18 ff., Ewald Gesch. d. V. Israël III, b, 267 f., Herzfeld Gesch. d. V. Jisr. III, 436 ff. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass die Aussagen der jüdischen Geschichtschreiber über die Zahl, die Privilegien und das Ansehen ihrer Volksgenossen nur mit grosser Vorsicht aufzunehmen sind, wie denn auch schon zur Zeit des Josephus manche Gelehrte den auf die persische und macedonische Zeit bezüglichen Angaben darüber wegen des Mangels an urkundlichen Beweisen misstrauten. Um sie zu widerlegen, will Josephus (Antt. XIV, 10, 1) alle ihm bekanntgewordenen öffentlichen Erlasse zu Gunsten seines Volkes aus der Periode der römischen Herrschaft aufzählen. Es fragt sich aber auch bei diesen, ob sie alle ächt sind.

Bildung beherrschten Lande lebten, dass ihnen das Uebergewicht der letztern bei jeder | Gelegenheit fühlbar werden musste, dass für sie selbst aller höhere Unterricht nur bei den Fremden zu finden war, dass die Vorstellung, welche sie sich bisher vom Heidenthum gemacht hatten, durch den Augenschein widerlegt wurde, dass selbst die heilige Sprache ihres Volkes nach wenigen Menschenaltern, wie diess die alexandrinische Uebersetzung des alten Testaments beweist, bei den meisten durch die der heidnischen Eroberer verdrängt war. Es war gar nicht anders möglich, als dass die Nachkommen der jüdischen Einwanderer unter solchen Verhältnissen von der sie umgebenden Welt die bedeutendsten Einwirkungen erfuhren, dass sie die Reinheit und Abgeschlossenheit ihres nationalen Charakters nicht behaupten konnten, dass ihre jüdische Bildung in eine jüdisch-hellenistische übergieng. Speciellere Motive, wie die Abwehr heidnischer Angriffe, die Bemühung einzelner Männer um Gunst und Einfluss, der Wunsch, sich mit der übrigen Bevölkerung und ihren Beherrschern auf einen guten Fuss zu stellen, ihnen von dem jüdischen Volke, seiner Religion, seiner Geschichte, seinen Propheten und Helden eine möglichst hohe und günstige Meinung beizubringen, kamen natürlich auch hier, wie bei dem sonstigen orientalischen Hellenismus, mit in's Spiel; den Beweis dafür liefern die Ueberbleibsel der jüdisch-hellenistischen Geschichtschreibung, welche diese Zwecke bald mit ehrlicheren Mitteln bald auch mit Erdichtungen der unglaublichsten Art verfolgen [1]. Aber den geschichtlichen Erklärungsgrund für die Erscheinung, mit der wir es zu thun haben, können diese Gründe für sich genommen nicht abgeben; durchgreifend, wie diese ist, setzt sie auch Ursachen von durchgreifender Bedeutung voraus; alle jene besonderen Beweggründe und Veranlassungen sind daher nur die Formen, in denen sich eine allgemeinere Bewegung vollzog, die Leitungsdrähte, durch welche sich eine grössere geschichtliche Wirkung zu den Ein-

1) Das genaueste über diesen, uns ausschliesslich durch Euseb's Auszüge aus Alexander Polyhistor bekannten Zweig der hellenistischen Literatur findet man jetzt bei FREUDENTHAL Hellenist. Stud. H. 1. 2. Am stärksten spricht sich die oben bezeichnete Tendenz in den Geschichtsfälschungen aus, welche uns bei dem angeblichen Artapanus (a. a. O. 143 ff.) begegnen und uns tiefer unten bei Aristobul und Aristeas vorkommen werden.

zelnen fortpflanzte; weit das meiste müssen aber auch in dieser Beziehung die unbewussten Einflüsse des täglichen Verkehrs, der Sprache, der bürgerlichen und geselligen Zustände gethan haben [1]).

Diese Verhältnisse mussten nun auf den geistigen Standpunkt der alexandrinischen Juden in doppelter Weise einwirken. Einerseits mussten sie, aus ihrem nationalen Staats- und Volksleben in ein fremdes verpflanzt, die politische Seite ihrer Religion, den Zusammenhang der religiösen Lehren und Vorschriften mit den palästinensischen Verhältnissen, die Beziehung derselben auf das jüdische Gemeinwesen, mehr oder weniger aus den Augen verlieren, es musste wenigstens die Bedeutung dieses Elements für ihr eigenes religiöses Leben in hohem Grad abgeschwächt werden; | andererseits nahmen sie unvermeidlich eine Menge Vorstellungen und Bestrebungen in sich auf, welche ursprünglich auf hellenischem oder heidnisch orientalischem Boden erwachsen, dem jüdischen Wesen innerlich fremd, ja entgegengesetzt waren [2]). Beide Wirkungen, in Einem Punkte zusammentreffend, hatten eine Umbildung des Judenthums zur Folge, wodurch jenes aus seiner Abgeschlossenheit herausgeführt und mit den Ideen der griechischen Weltanschauung befruchtet wurde. Die bedeutendste Rolle musste hiebei natürlich der griechischen Philosophie, als dem Mittelpunkt des damaligen griechischen Geisteslebens, zufallen; und mochte sie auch zunächst wohl mehr nur durch Vermittlung der allgemeinen Bildung auf das Judenthum einwirken, so musste doch auf Seiten des letzteren bald auch der Trieb erwachen, die Wissenschaft eines Volkes, mit welchem man in so enger politischer Verbindung und so vielfachem Verkehr stand, von dessen Lebens- und Denkweise man sich schon so vieles angeeignet, dessen Uebergewicht man so vielfach erfahren hatte,

1) M. vgl. hierüber, und gegen den kleinlichen Pragmatismus älterer und neuerer Geschichtsforscher, die treffenden Bemerkungen von L. Georgii in der S. 71, 2 angeführten Abhandlung 3. H., S. 69 ff. 84—96.

2) Doch werden wir dabei den Einfluss des orientalischen Heidenthums nicht hoch anschlagen dürfen, da der griechische Geist diesem zu weit überlegen war, und da auch die Juden selbst von den übrigen orientalischen Bildungsformen nicht viel lernen konnten. Ganz anders verhielt es sich in dieser Beziehung mit dem Hellenischen.

an der Quelle selbst kennen zu lernen. Und je kräftiger nun das alexandrinische Judenthum vorher schon von dem griechischen Geiste berührt war, je bedeutendere Anknüpfungspunkte der jüdische Monotheismus für die Ideen der griechischen Philosophen darbot, je mehr die religiöse Reflexion selbst, die im jüdischen Volke längst thätig war, zu spekulativen Fragen hinführte, um so natürlicher war es, dass die Bekanntschaft der alexandrinischen Juden mit der griechischen Wissenschaft in eine tiefere Betheiligung übergieng, dass sich eine jüdisch-griechische Philosophie entwickelte.

Den wesentlichen Ausgangspunkt dieser Philosophie bildete fortwährend, wie diess der jüdischen Eigenthümlichkeit gemäss war, die jüdische Religion; die Philosophie sollte nur ein Hülfsmittel für das tiefere Verständniss dieser Religion sein. In der Wirklichkeit musste sich aber freilich ihr Einfluss viel weiter erstrecken. Schon die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie setzt ein Hinausgehen über das reine Judenthum voraus, | und je umfassender philosophische Bestimmungen von so verschiedenartigem Ursprung und Charakter auf die jüdische Religion angewandt wurden, um so vollständiger musste diese sich umgestalten. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Alexandriner sich dieser Abweichung von dem Glauben ihrer Väter bewusst gewesen wären. Unter dieser Voraussetzung wäre ihre ganze Philosophie, es wäre namentlich ihre durchgängige, so sichtbar ernstlich gemeinte Anlehnung an's alte Testament, und ihr mühseliges Allegorisiren schlechthin räthselhaft [1]). Sie wollten vielmehr gerade die wahren Juden sein, und den wahren Sinn ihrer heiligen Bücher an's Licht bringen; wenn dieser Sinn mit den Lehren der Philosophen übereinstimmte, so suchten sie den Grund davon nicht in ihrer Auslegung, sondern in den Schriften, welche sie auslegten, da diese vermöge ihres höheren Ursprungs alle und jede, auch die philosophische Wahrheit enthalten mussten; und diese Ueberzeugung stand ihnen so fest, dass sie die Sätze, welche sie selbst erst aus der griechischen Philosophie in die Schrift hineingetragen hatten, vermöge einer merkwürdigen und

1) Wie dieses Georgii a. a. O. 3. H. S. 91 ff. 4. H. S. 45 ff. sehr gut gezeigt hat.

doch so natürlichen optischen Täuschung, vielmehr umgekehrt aus der Schrift in die griechische Philosophie übergegangen sein liessen[1]. Aus demselben Grunde war es ihnen auch nicht möglich, die biblischen Schriften ihrem ursprünglichen Sinne gemäss aufzufassen; indem sie vielmehr als Juden ihre von den althebräischen so weit abweichenden Vorstellungen gerade durch diese Schriften begründen wollten, so musste sich ihnen der Sinn derselben unter der | Hand umkehren, ihre Lehren und Erzählungen mussten ein anderes bedeuten, als was sie ihrem Wortlaut nach aussagen, das ganze alte Testament musste allegorisch aufgefasst werden; und auch hiebei würde man durchaus fehlgehen, wenn man bei den Alexandrinern selbst ein Bewusstsein darüber voraussetzte, dass sie durch diese ihre Erklärung den ursprünglichen Sinn der heiligen Schriften verändern. Dieses Bewusstsein hat sogar den Stoikern gefehlt, denen die griechischen Mythen doch nur für Mythen galten, von welchen ihre eigene philosophische Ansicht an sich selbst ganz unabhängig war; in noch viel höherem Grade musste es den alexandrinischen Juden fehlen, welche in den biblischen Büchern Urkunden einer göttlichen Offenbarung sahen, und ihre Glaubensvorstellungen nicht blos für andere sondern auch für sich selbst nur an der Erklärung dieser Bücher zu entwickeln wussten. Für sie war die allegorische Schrifterklärung die wesentliche Form für die Bildung ihrer Ueberzeugungen; und wie sehr sie auch dem Schriftwort Gewalt anthaten, sie selbst glaubten nur den tieferen Schriftsinn aufzuzeigen, indem sie den Buchstaben nach der Weise jener Zeit zum

1) Wir werden den Behauptungen Aristobul's und seiner Nachfolger über die Bekanntschaft der griechischen Weisen mit den alttestamentlichen Schriften noch später begegnen. Wiewohl aber diese Behauptungen als solche eine offenbare Erdichtung sind, so setzen doch diese einzelnen Erdichtungen selbst schon die allgemeine Ueberzeugung voraus, dass die griechischen Philosophen zu der jüdischen Offenbarung im Verhältniss der Abhängigkeit stehen; und auf dem Standpunkt des jüdischen Offenbarungsglaubens ergab sich auch wirklich diese Ueberzeugung mittelst einer sehr einfachen Folgerung: woher konnten denn jene Männer von den Wahrheiten, welche der Menschheit durch eine übernatürliche Offenbarung mitgetheilt waren, etwas wissen, wenn sie es nicht aus dieser Offenbarung erfahren hatten? Vgl. Georgii a. a. O. 3, 85 ff.

Symbol für Ideen machten, die ihm ursprünglich freilich fast durchweg ganz fremd waren [1]).

In ihrer Philosophie erscheinen die jüdischen Alexandriner zunächst als Eklektiker. Der Einheitspunkt ihres Systems liegt unverkennbar nicht auf dem rein philosophischen, sondern auf dem religiösen Gebiete. Das tiefere Verständniss ihrer väterlichen Religion ist das letzte Ziel ihres Strebens, nur ein Mittel dazu ist ihnen die Philosophie. Sie bemühen sich desshalb auch durchaus nicht um strenge wissenschaftliche Consequenz, sondern was sie für ihren Zweck brauchbares bei den Philosophen vorfinden, das verwenden sie, unbekümmert darum, welcher Schule es angehört, in welchem Gedankenzusammenhang es ursprünglich gestanden hat. Ich werde später die Quellen nachweisen, aus denen Philo und seine Gesinnungsgenossen geschöpft haben. Indessen schliesst diese Benützung ihrer Vorgänger eine eigenthümliche Weltanschauung noch nicht aus, und wenn sie diese allerdings wissenschaftlich weniger entwickelt, und darum auch das überlieferte | weniger selbständig verarbeitet haben, als ein Plato und Aristoteles, ein Zeno oder Plotin, so sind sie doch desshalb nicht als principlose Synkretisten zu betrachten: ihr Princip ist nur theilweise zum selbständigen System ausgeführt, aber es lässt sich ihm nichtsdestoweniger weder eine bestimmte Eigenthümlichkeit noch eine bedeutende geschichtliche Wirkung absprechen.

Diese Eigenthümlichkeit ist im allgemeinen dieselbe, welche wir bei den Neupythagoreern und den jüngeren Platonikern kennen gelernt haben. Eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen; ein abstrakter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff; eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft; die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt herüberleiten; die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit; der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus — diess

1) Auch hierüber handelt GEORGII sehr gründlich a. a. O. 4. Heft S. 3 bis 61.

sind die hervorstechendsten von den Zügen, an denen wir die Familienähnlichkeit der beiden Schulen erkennen mögen. Was die jüdischen Alexandriner von ihren griechischen Geistesverwandten unterscheidet, ist nur das Verhältniss dieses gemeinsamen zum jüdischen Dogma und Bewusstsein. Dieses Verhältniss war aber ein zweifaches. Einerseits wurden die philosophischen Bestimmungen durch ihre Verbindung mit dem positiven der jüdischen Religion vielfach getrübt: der eigenschaftslose Gott der Philosophen, welcher in schroffer Jenseitigkeit jede Berührung mit der Welt flieht, sollte mit dem wunderthätigen Jehovah der alten Volksgeschichte identisch sein, die Innerlichkeit und Allgemeinheit des religiösen Verhältnisses sollte dem Glauben an die Erwählung des israelitischen Volks und an seine messianische Zukunft nicht im Wege stehen, die Philosophie selbst sollte auf die positive Grundlage der alttestamentlichen Religionsurkunden gebaut werden. Auf der andern Seite bot aber doch die jüdische Religion einer philosophischen Denkweise, wie die der Alexandriner, bedeutende Anknüpfungspunkte. Die unbedingte Erhabenheit Gottes über die Welt, die Heiligkeit Gottes, welche der Grundgedanke der alttestamentlichen Theologie ist, fand in der Transcendenz des alexandrinischen Gottesbegriffs ihren höchsten metaphysischen Ausdruck; die Annahme vermittelnder | Kräfte konnte sich theils an die Engel des jüdischen Volksglaubens nach dem Exil, theils an die alte Vorstellung vom Geist Gottes anlehnen, welcher letztere noch auf rein jüdischem Boden (in den angeblichen Sprüchen Salomo's) auch schon in die Weisheit als eine wesenhafte Eigenschaft Gottes übergegangen war[1]; der Offenbarungsglaube ohnedem war ein altes Eigenthum des jüdischen Volkes, und auch das enthusiastische dieser Offenbarung fand in der Prophetie des alten Testaments seine naheliegende Begründung. Man könnte insofern zweifelhaft sein, ob man die alexandrinische Philosophie mehr aus der inneren Entwicklung des jüdischen Bewusstseins, oder aus der Einwirkung der griechischen Wissenschaft herleiten solle. Und sofern es sich um ihren religiösen Charakter und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung handelte, müsste allerdings auch das erstere Element ausführlicher in Be-

1) Prov. 1, 20 f. 8, 1 ff. u. ö., besonders aber 8, 22 ff.

tracht gezogen werden. Soll dagegen ihre philosophische Eigenthümlichkeit als solche erklärt werden — und nur diess liegt der Geschichte der Philosophie ob, — so entscheidet die Thatsache, dass uns eine nahe verwandte philosophische Denkweise auf hellenischem Boden begegnet, ohne anderswoher entlehnt zu sein. Dieser Umstand beweist, dass die wesentlichen Gründe ihrer Entstehung nicht in der Eigenthümlichkeit des jüdischen Geistes, sondern nur in solchen Ursachen liegen können, welche auf die Griechen des alexandrinischen Kreises ebensogut gewirkt haben, wie auf die Juden. Ich habe schon früher versucht, diese Ursachen theils in der Entwicklung der griechischen Philosophie, theils in den nationalen Verhältnissen des alexandrinischen Zeitalters nachzuweisen. Auch die jüdische Spekulation der alexandrinischen Richtung werden wir ihren philosophischen Bestandtheilen nach aus denselben Gründen zu erklären haben, und diess selbst in dem Fall, wenn die jüdische Denkweise schon bei der ersten Entstehung der alexandrinischen Philosophie mitgewirkt haben sollte; denn der bedeutendere Antheil daran würde auch dann jedenfalls auf der Seite der hellenischen Wissenschaft liegen, das jüdische könnte wohl anregend und fördernd, aber nicht eigentlich entscheidend gewirkt haben.

Wie weit das Alter der jüdisch-alexandrinischen Philosophie hinaufreicht, ist immer noch nicht ganz sicher ausgemittelt. Den | Alexandrinern selbst musste sie natürlich mit der Theologie ihres Volkes identisch, und darum nicht minder alt scheinen, als diese; aber auch die Neueren haben ihr immer noch ein höheres Alter zugeschrieben, als ihr nach dem Zeugniss der Geschichte wirklich zukommt. Es hängt hier freilich vieles davon ab, welchen Begriff man mit dem Namen der alexandrinischen Religionsphilosophie und ähnlichen Bezeichnungen verbindet. Begreift man darunter jede Verknüpfung griechischer Philosophie mit der jüdischen Theologie, so lässt sich eine solche allerdings noch vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nachweisen; hält man dagegen die inneren Merkmale fest, durch welche sich die Lehre Philo's und seiner Schule von der älteren griechischen Philosophie unterscheidet und sich mit dem gleichzeitigen Pythagoreismus und Platonismus in Eine Reihe stellt, die Bestimmungen über das Wesen Gottes und der Materie, über die Mittelwesen zwischen

Gott und der Erscheinungswelt, über die ekstatische Erhebung zur Gottheit — fasst man die jüdisch-alexandrinische Philosophie in dieser ihrer inneren Bestimmtheit, so werden wir ihre Entstehung um ein beträchtliches später setzen müssen. Die neueren Bearbeiter dieses Gegenstandes [1]) glauben ihre Spuren schon in der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments, der sogenannten Septuaginta, zu finden. Diese Spuren sind jedoch so schwach, dass sie nicht einmal für eine unmittelbare Einwirkung der griechischen Philosophie auf jene Uebersetzung, keinenfalls aber für die Bekanntschaft der Verfasser mit einer Lehre beweisen können, die der philonischen verwandt gewesen wäre. Die Uebersetzung gebraucht allerdings einigemale Wendungen, welche darauf hindeuten, dass ein Theil ihrer Verfasser an der sinnlichen Erscheinung Jehovah's Anstoss genommen habe [2]), sie beseitigt auch an Einer Stelle die Vorstellung, als ob Gott Reue empfunden hätte [3]); aber dazu war in der That die philonische | Lehre von der Unerkennbarkeit und Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Wesens nicht nöthig; dass Gott nicht mit leiblichen Augen geschaut werden könne, dass menschliche Affekte der Gottesidee widersprechen, dass das göttliche Wesen über jede Reue und Veränderung erhaben sei, diess hatte schon Plato und Aristoteles, ja schon der alte Xenophanes ausgesprochen, alle griechischen Philosophen, auch die stoischen Orthodoxen, hatten es anerkannt, und es galt dem gebildeten Griechen jener Zeit so sehr als Axiom, dass die jüdischen Uebersetzer des alten Testaments diese Sätze nicht einmal unmittelbar aus der Lehre der Philosophen, sondern ebenso gut auch (wenn wir dabei überhaupt an fremden Einfluss denken wollen) aus den allgemeinen Voraussetzungen der Zeitbildung schöpfen konnten. Nicht anders verhält es sich mit den Anklängen an die philonische Kosmologie,

1) Gfrörer, Philo u. d. alexandrin. Theosophie II, 8 ff. Dähne, geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie II, 1 ff.

2) Exod. 24, 10 f. Job 19, 27. Jes. 38, 11, auch Ex. 15, 3. 19, 3. 21, 6. Jos. 4, 24. Jes. 6, 1. Dass aber häufig auch die Erzählung von Theophanieen wörtlich wiedergegeben ist, bemerkt Dähne selbst, dem ich die obigen Stellen entnehme, a. a. O. S. 39.

3) Gen. 6, 6 f. Anders die Uebersetzer der übrigen Bücher; s. Dähne a. a. O. S. 38.

welche sich bei den LXX finden sollen: gesetzt auch, es liesse sich beweisen, dass sich der eine oder der andere von den Uebersetzern die Schöpfung nur unter der Form der Weltbildung, als Scheidung und Ordnung einer bereits vorhandenen Materie gedacht hätte, so würde doch diese Vorstellung nicht auf die philonische, sondern nur auf die platonische Lehre, und auch auf diese nur so unbestimmt zurückweisen, dass wir eine wirkliche Bekanntschaft der jüdischen Verfasser mit der platonischen Philosophie vorauszusetzen noch kein Recht hätten. Indessen ist auch jener Beweis nicht sicher zu führen[1]). Von | der anthropologischen Terminologie Plato's und der Stoiker könnte sich in einigen Stellen eine Spur finden[2]); aber wie wenig können wir daraus folgern, wenn wir bedenken, wie leicht einzelne Ausdrücke dieser Art in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehen! Anderes, was für die Verwandtschaft der griechischen Uebersetzer mit der philonischen Schule beigebracht wird, führt uns statt dessen nur

1) Die Hauptbeweisstellen sind Gen. 1, 2: *ἡ δὲ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* und Jes. 45, 18: *θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτὴν, αὐτὸς διώρισεν αὐτὴν* u. s. w. Indessen konnten in der ersteren Stelle die Ausdrücke *ἀόρατος* und *ἀκατασκεύαστος* für das ebräische תֹהוּ וָבֹהוּ ohne alle Nebengedanken gewählt werden, und in der zweiten stehen auch im Urtext Wörter, welche nicht Schaffen, sondern Bilden und Feststellen bedeuten (יָצַר und כּוֹנֵן). Von den Stellen, welche Dähne II, 12 ff. weiter anführt, ist Gen. 2, 5 eine auf falscher Wortverbindung beruhende unrichtige Uebersetzung, in die aber erst Philo die Vorstellung hineinerklärt hat, dass vor der sinnlichen eine ideale Welt geschaffen sei; die Meinung der Uebersetzer ist nur: Gras und Kraut sei in seinen Wurzeln und Keimen schon mit der Erde geschaffen worden, aber erst später aufgegangen. Gen. 2, 9. 19 muss man die Worte durch die Brille philonischer Allegorie ansehen, um über das harmlose *ἔστι* mit Dähne a. a. O. zu urtheilen: es könne „gar keinem Zweifel unterliegen“, dass sich dieses auf die frühere Schöpfung der Ideen beziehe. Ebendieselben findet Dähne S. 13 f. auch Gen. 2, 11, aber diese Annahme hat ohne Zweifel nicht mehr Grund, als die andere (S. 16), dass Jes. 40, 26 „offenbar“ aus der pythagoreischen Zahlenlehre zu erklären sei, während doch das *κατ' ἀριθμὸν* auch im ebräischen Text steht, und die Abweichung von diesem, welche in den Worten *τὸν κόσμον αὐτοῦ* liegt, nichts weiter ist, als eine freiere Uebersetzung oder vielleicht auch eine Textesvariante.

2) Job 7, 15. Ps. 51, 12, wogegen Dähne II, 59 f. Gen. 3, 14. Deut. 50, 14 ohne Grund herzieht.

auf jüdische Vorstellungen, welche freilich auch jener Schule nicht fremd, aber durchaus nicht an sie geknüpft sind [1]). Noch andere von DÄHNE's Belegen sind entweder ganz unerheblich [2]), oder sie führen sich auf einfache Uebersetzungsfehler [3]), auf Verderbniss oder Interpolation im Text der LXX [4]) und auf Varianten im ebräischen Texte zurück [5]); einigemale ist es ihm auch begegnet, ganz richtige und naturgemässe Uebersetzungen als Beweis | für die philonisirende Denkart der Uebersetzer anzuführen [6]). Alles zusammengenommen, haben wir keinen Grund, bei den Verfassern der LXX mehr, als eine oberflächliche und vereinzelte Berührung mit griechischen Ideen vorauszusetzen; und ich würde ihrer insofern hier gar nicht zu erwähnen gehabt haben, wenn nicht die Thatsache, die man aus ihnen beweisen wollte, für die Geschichte der alexandrinischen Philosophie, nicht blos der jüdischen, sondern auch der griechischen, so wich-

1) Dahin gehört das Verbot, den Jehovahnamen zu nennen, und die Vermeidung dieses Namens, worüber DÄHNE S. 25 ff., nebst der Engellehre, worüber Derselbe S. 55 ff. 62 ff. zu vergleichen ist. Auch hier legt Dähne den Uebersetzern Beweggründe und Vorstellungen unter, die mit nichts zu beweisen sind. Was vorliegt, führt nicht über den allgemeinen Standpunkt des Judenthums nach dem Exil hinaus.

2) Wie Gen. 2, 16 ff. die Plurale *φάγεσθε* und *φάγητε*, und Ps. 40, 7 das *σῶμα κατηρτίσω μοι*, worüber DÄHNE S. 20. 60 f.

3) So Gen. 4, 26 (bei DÄHNE S. 23), wo die unrichtige Uebersetzung der LXX einfach daher rührt, dass sie das ebräische הוּחַל von יָחַל, statt von חָלַל ableiteten.

4) Eine Textverderbniss ist Gen. 3, 15 (DÄHNE 21 f.) anzunehmen, indem hier statt *τηρήσει* und *τηρήσεις* das ungewöhnliche *τειρήσει* und — *εις* stehen sollte, welches Dähne selbst aus einer andern Uebersetzung anführt, wogegen das *αὐτὸς*, durch *constructio ad sensum* auf *σπέρμα* bezogen, ganz richtig ist. Eine Interpolation möchte ich 1 Reg. 8, 53 (DÄHNE 44 ff.) annehmen.

5) Diess gilt von den Stellen, welche DÄHNE S. 22. 40. 62 anführt, Gen. 3, 17. Num. 12, 8. Deut. 32, 8. In der ersten von diesen Stellen setzt die griechische Uebersetzung die Lesart בַּעֲבוֹדֶךָ statt בַּעֲבוּרֶךָ voraus, in der zweiten בְּמַרְאֶה statt וּמַרְאֶה, in der dritten אֵל statt יִשְׂרָאֵל.

6) Gen. 2, 21 (DÄHNE 17), wo *ἔκστασις* in der Bedeutung Bewusstlosigkeit für תַּרְדֵּמָה ganz richtig steht, und Exod. 3, 14 f., wo D. gleichfalls an einer richtigen oder wenigstens leicht möglichen Uebersetzung Anstoss nimmt.

tige Folgerungen in sich schlösse, dass ich mich ihrer Prüfung nicht entziehen durfte.

So wenig, als in der griechischen Uebersetzung der alttestamentlichen Schriften, lassen sich in denjenigen von den letzteren selbst, welche noch in die alexandrinische Zeit herabreichen, Spuren der griechischen Philosophie aufzeigen; auch die Anklänge an stoische und epikureische Lehren, welche man in dem Koheleth (dem sog. Prediger Salomo's) zu finden geglaubt hat[1]), sind viel zu unbestimmt, und lassen die charakteristischen Züge jener Systeme, die ihnen eigenthümlichen Schlagwörter, Begriffe und Grundsätze, zu sehr vermissen, um für einen direkten Zusammenhang mit denselben etwas zu beweisen; so möglich es auch immerhin ist, dass der Verfasser dieser Schrift von griechischer Bildung berührt war, und dass ihm aus dieser Atmosphäre auch einzelne Gedanken zugekommen waren, die ursprünglich von Philosophen herstammten.

Erst bei dem vielbesprochenen jüdischen Peripatetiker Aristobul[2]) finden wir eine bestimmte und unzweifelhaft sichere |

1) Th. Tyler Ecclesiastes (Lond. 1874) S. 10—33, dem Siegfried (in Hilgenfeld's Ztschr. f. wissensch. Theologie XVIII, 284 ff. 469 f.) im wesentlichen zustimmt. Seine Gründe eingehender zu besprechen, ist mir hier nicht möglich. Der Verfasser des Koheleth war jedenfalls ein Palästinenser; seine Abfassungszeit wird man am wahrscheinlichsten mit Hitzig (D. Pred. Sal. 122 f.) in die letzten Jahre des 3. Jahrhunderts verlegen; andere halten ihn für voralexandrinisch. Für die annähernde Richtigkeit von Hitzig's Annahme spricht auch, was S. 291 2. Aufl. anzuführen sein wird.

2) Unter Ptolemäus Philometor (um 150 v. Chr.); vgl. 2 Macc. 1, 10. Hieron. in Eus. Chron. Ol. 151. Chron. pasch. 178, D. Clemens Strom. I, 342, B. Die Nachrichten über ihn hat Valckenaer in seiner gelehrten *Diatribe de Aristobulo Judaeo* (wieder abgedruckt im 4. Band der Gaisford'schen Ausgabe von Euseb's *praeparatio evangelica*) vollständig gesammelt. Von Neueren vgl. m. Gfrörer Philo II, 71 ff. Dähne a. a. O. II, 71 ff. Die Aechtheit der Fragmente, welche Eus. præp. ev. VII, 14. VIII, 10. XIII, 12 und Clemens Strom. I, 342, B. V, 595, D. VI, 632 A vgl. V, 585, C. 600, C f. 607, C f. Cohort. 48, C f. aus Aristobul's Commentar zu den Büchern Mose's mittheilt, hat früher Hody, gegen den Valckenaer schrieb, später Eichhorn (Bibl. d. oriental. Litt. V, 253 ff.), Lobeck (Aglaophamus I, 447), Georgii (Illgen's Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 86), Graetz (Gesch. d. Juden III, 435. Monatsschr. f. jüd. Gesch. 1876, 345 f. 1878, 55), Joël (Blicke in die Religionsgesch. 79 ff.), Kuenen (De Godsdienst van Israel II, 398. 415. 433 ff.) bestritten. Mir scheint sie trotz der theilweisen Wider-

Beziehung des alexandrinischen Judenthums zur griechischen Philosophie; aber die spätere theosophische Richtung lässt sich

sprüche in den Angaben der Alten über Aristobul's Zeitalter gesichert. Aristobul's Schrift wird allerdings von keinem uns bekannten Schriftsteller vor Clemens erwähnt; aber diess kann nicht allzu sehr auffallen, wenn wir bedenken, von was für Zufälligkeiten es abhängt, in welchem von den uns erhaltenen Büchern ein früheres zuerst genannt ist; so dass z. B. selbst ein so bedeutendes und vielgebrauchtes Werk, wie Theophrast's Geschichte der Physik, nicht vor dem zweiten Jahrh. n. Chr. ausdrücklich angeführt wird (vgl. Diels Doxogr. 102 f. 475 ff.). Auch das ist nicht undenkbar, dass dem Josephus, der in Palästina und Rom lebte, ein jüdischer Alexandriner unbekannt blieb, dessen Schrift dem Clemens in Alexandria zugänglich war; indessen, so gut Josephus den Alexander Polyhistor, welchen er öfters benützt hat, nur Einmal (Antt. I, 15) nennt (vgl. Freudenthal Hell. Stud. I, 33), kann er Aristobul, der ihm nicht viele historische Notizen geboten haben wird (um anderes aber ist es ihm nicht zu thun), ganz unerwähnt gelassen haben, auch wenn er ihn kannte. Nennt er doch, wie Freudenthal a. a. O. II, 171 zeigt, überhaupt keine seiner jüdischen Quellen ausser den biblischen Schriften, weder die LXX, noch 1. Macc., noch Philo. Der Umstand ferner, dass der eusebianische Aristobul XIII, 12 zwei Verse des orphischen *ἱερὸς λόγος* (V. 36 f.) anführt, welche Clemens Strom. V, 607 C f. nicht citirt, dürfte wenig beweisen; denn da Clemens hier der gleichen Recension dieses Gedichts folgt, welche wir bei Aristobul treffen, da er es mithin bereits in seiner jüdischen Umarbeitung vor sich hatte, da er auch die unterschobenen Dichterstellen, mit welchen Aristobul bei Eus. pr. ev. XIII, 12, 16 f. die Heiligkeit des siebenten Tages beweist, Strom. V, 600, C f. in derselben Ordnung anführt, wie jener, so muss entweder Clemens die aristobulische Schrift, oder der Verfasser der letztern müsste den Clemens vor sich gehabt haben. Das letztere ist aber nicht blos wegen der Art, wie das aristobulische Werk Strom. V, 595, D beschrieben wird, sondern auch desshalb undenkbar, weil die aristobulischen Fragmente nur von einem Juden, nicht von einem Christen herrühren können (Joël's Versuch, S. 98, aus Eus. XIII, 12, 13 das Gegentheil darzuthun, halte ich für verfehlt); dass aber ein Jude des dritten Jahrhunderts den Kirchenvater benützt, oder dass sich damalige Juden überhaupt noch so eingehend mit griechischer Literatur beschäftigt und so gut griechisch geschrieben hätten, wie unser Aristobul, ist nicht glaublich. Wie passend daher auch die zwei Verse, welche Lobeck bei Clemens vermisst, für die Zwecke des letztern gewesen wären, so werden wir doch annehmen müssen, dass sie dieser, auch sonst oft ziemlich flüchtig, übersehen, oder als entbehrlich übergangen habe, oder dass sie in seinem Exemplar des Aristobul fehlten; sonst könnte man sie auch, der übrigen Aechtheit der Fragmente unbeschadet, für eine spätere Interpolation halten, doch glaube ich diess nicht. Noch weniger hat es auf sich, dass in der pseudojustinischen Cohort. 15 (und daraus De Monarch. 2) das orphische Fragment in einer

auch bei ihm noch nicht erkennen. Aristobul ist überzeugt, dass die mosaische Lehre mit den besseren unter den griechischen Systemen übereinstimme; diese Uebereinstimmung weiss er sich aber, bei der höheren Ursprünglichkeit der alttestamentlichen Offenbarung, nur aus einer Benützung derselben durch die Griechen zu erklären [1]), und so behauptet er denn [2]), es habe

älteren, über den pantheistischen Monotheismus der Stoiker und dessen poëtische Darstellung durch Kleanthes (b. Stob. Ekl. I, 34) nicht wesentlich hinausgehenden Gestalt überliefert ist, in der sich keine Spuren einer jüdischen Bearbeitung wahrnehmen lassen, wie denn die Gottheit auch noch Zeus genannt wird, was Aristobul entfernt hat. Denn warum hätte der Verfasser der Cohortatio mit dem letzteren bekannt sein müssen? Glaubt man endlich, Aristobul hätte die Fälschungen und Erdichtungen, von denen seine Bruchstücke wimmeln, seinem Könige gegenüber sich unmöglich erlauben können, so ist auch diess ein unsicherer Grund. Man sollte meinen, auch kein Späterer hätte sie sich dem Publikum gegenüber erlauben dürfen, und doch sind sie gewagt worden und haben Glück gemacht. Aber wer verbürgt uns denn, dass ein Ptolemäus Philometor an Sachkenntniss und Kritik über Clemens und Eusebius stand? Mir machen die Bruchstücke nach Inhalt, Darstellung und Sprache den Eindruck, dass sie nicht blos einem durch griechische Wissenschaft gebildeten Mann angehören, sondern auch für Aristobul's Zeitalter passen; von den charakteristischen Zügen der späteren alexandrinischen Philosophie und von dem Schwulst eines Aristeas und ähnlicher Produkte findet sich noch nichts darin.

1) Diess eine Annahme, welche allerdings nicht erst durch Aristobul aufgebracht wurde, wie diess aus der Th. I, 276, 4 besprochenen Angabe des Josephus und Origenes erhellt, dass schon Hermippus (um 200 v. Chr.) behauptete, Pythagoras habe sich jüdische Lehren angeeignet.

2) B. Eus. pr. ev. XIII, 12, 1 vgl. VIII, 10, 3. Die Worte in der ersteren Stelle (und bei Clemens Strom. I, 342, B), welche Valckenaer a. a. O. S. 48 (384) für verderbt hält: *διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι᾽ ἑτέρων πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως*, sind einfach zu erklären: denn diese Schriften sind schon vor der Zeit des Demetrius Phal. (auf dessen Rath die Uebersetzung der LXX veranstaltet sein sollte), ja vor der macedonischen und der persischen Herrschaft (denn wie konnte sie sonst z. B. Orpheus benützen?) übersetzt worden. Ich sehe daher keinen Grund, sie zu beanstanden. Ebensowenig hat mich Graetz Gesch. d. J. III, 435 überzeugt, dass das ganze Bruchstück bei Eus. XIII, 12, oder doch ein beträchtlicher Theil desselben, unächt sei. Gr. findet es undenkbar, dass Aristobul dem Ptolemäus Philometor seine Uebersetzung des Pentateuch mit der Bemerkung überreicht haben sollte, diese Uebersetzung habe schon längst existirt. Aber für's erste war das Werk Aristobul's ohne Zweifel nicht (wie Gr. will) eine Uebersetzung, sondern eine Er-

lange vor der Uebertragung | des Alten Testaments durch die Siebzig eine griechische Uebersetzung der mosaischen Schriften

klärung der mosaischen Bücher; denn als ἐξηγήσεις (Chron. pasch. I, 178, D), βίβλοι ἐξηγητικοὶ (Anatolius bei Eus. h. eccl. VII, 32, 16), *explanationum commentarii* (Hieron. Chron. z. Ol. 158) wird es bezeichnet; dass aber ἐξήγησις bei den Alten nicht die Auslegung eines Textes, sondern eine Uebersetzung bezeichne (Graetz S. 432), dass mithin Hieronymus dieses Wort falsch wiedergegeben habe, wird niemand glauben, der sich auch nur an die zahllosen ἐξηγήσεις platonischer und aristotelischer Schriften, von Krantor bis auf Alexander den Exegeten und die neuplatonischen Commentatoren, erinnert. Auch der Ausdruck: τὸ πρὸς Πτολεμαῖον σύγγραμμα (Eus. pr. ev. VIII, 9, 23), τὸ πρὸς τὸν Φιλομήτορα (Clem. Strom. I, 342, B), passt nicht für eine blosse Uebersetzung, während andererseits der Umstand, dass diese Schrift an Philometor aus mehreren Büchern bestand (Clemens a. a. O. citirt das erste u. V, 595, D spricht er von βιβλία ἱκανά), uns verbietet, ihn auf die blosse einer Uebersetzung vorangestellte Einleitung und Widmung zu beziehen. Dass dieses Werk aber von Euseb auch einmal (pr. ev. VII, 13, 4) τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία genannt wird, hat nichts auf sich: ἑρμηνεύειν heisst ja nicht blos „übersetzen", sondern ebensogut „erklären"; z. B. Plato Io 535, A. Theät. 209, A. u. ö. Wenn ferner Anatolius (um 270, nicht 170, n. Chr.) a. a. O. (nicht blos Eusebius, wie Gr. annimmt; dieser theilt uns ja die Stelle des Anatol. wörtlich mit) der Meinung ist, Aristobul habe zu den siebzig Dollmetschern gehört, und seinen Commentar den zwei ersten Ptolemäern gewidmet, wenn ebenso Clemens V, 595, D (oder auch nur seine Abschreiber) und vielleicht auch Eus. pr. ev. VIII, 8, 34 statt des Ptolemäus Philometor den Philadelphus als seinen Zeitgenossen nennt, so beweist diess nur für die Nachlässigkeit dieser Schriftsteller, nicht aber für die Behauptung, Arist. sei Uebersetzer des Pentateuch. Hätte er aber auch wirklich dem Ptolemäus eine von ihm verfasste Uebersetzung des Pentateuch überreicht, so ist nicht abzusehen, warum er ihm nicht zugleich hätte sagen können, zwar nicht, dass „sie", d. h. diese Uebersetzung, wohl aber, dass eine andere, ältere, schon früher existirt habe. Nennt weiter Gr. die obenangeführten Worte „eine Vorlesung aus dem Aristeasbuch", die nur einem Interpolator zuzutrauen sei, so kann ich gleichfalls nicht beistimmen: was sie voraussetzen, ist nicht unser Aristeasbuch, sondern nur die Sage von einer Betheiligung des Ptolemäus Philadelphus und Demetrius Phalereus an der griechischen Bibelübersetzung; was steht aber der Annahme im Weg, diese Sage sei unabhängig von unserem Aristeas schon zu Aristobul's Zeit im Umlauf gewesen, vielleicht auch schon in irgend einer Schrift niedergelegt worden? Ebensowenig lässt sich behaupten, Aristobul würde den Vorfahren des Ptol. Philometor ihm gegenüber nicht mit dem „ironischen Spitznamen" Philadelphus bezeichnet haben (Gr. S. 436). Ob dieser Name ursprünglich ein Spottname oder ein Schmeichelname war, ist bis heute nicht ausgemittelt (m. vgl. z. B. Philo v. Mos. 658, A ff. und den Ps. Aristeas S.

gegeben, aus welcher mit anderen alten Dichtern und Philosophen auch Plato und Pythagoras geschöpft haben. Um diese Behauptung zu beweisen und jüdische Satzungen durch hellenische Auktoritäten zu empfehlen, hatte er einem Orpheus und Linus, Homer und Hesiod | Verse unterschoben, oder von andern unterschobene benützt [1]), welche ihren jüdischen Ursprung so offen

108, wo in dem Brief Eleazar's an den König Arsinoë wiederholt, offenbar um sie zu ehren, seine Schwester genannt wird, wie überhaupt die ägyptischen Königinnen diesen Titel führten); jedenfalls aber war es der Name, durch den alle Welt diesen Ptolemäus von den übrigen unterschied. Was Gr. sonst noch gegen die Aechtheit unsers Bruchstücks einwendet, ist theils überhaupt unerheblich, theils erledigt es sich durch das am Anfang dieser Anm. gesagte.

1) B. Eus. a. a. O. XIII, 12 vgl. Clemens V, 585, C. 607, C f. 600, C f. — Ewald Gesch. d. V. Isr. III, b, 298, Herzfeld Gesch. d. V. Jisr. III, 566 f. und Freudenthal Hellenist. Stud. II, 166 f. sind der Ansicht, Aristobul habe sich diese Unterschiebungen nicht selbst zu Schulden kommen lassen, sondern dieselben bereits vorgefunden. Das letztere ist nun natürlich an sich möglich, und in der Sache macht es keinen grossen Unterschied, ob Aristobul oder ein anderer der Urheber jener Fälschungen war. Aber doch möchte ich nicht behaupten, dass dieselben unmöglich von Aristobul herrühren können. Es scheint allerdings beim ersten Anblick fast undenkbar, dass dieser Gelehrte in einer seinem König gewidmeten Schrift eine Fälschung begangen haben könnte, die jeder mit seinem Homer etwas bekannte Grieche, sollte man meinen, entdeckt haben müsste (vgl. S. 257, 2 g. E.); und diess um so mehr, da Arist. b. Eus. XIII, 12, 12 es ausdrücklich einräumt und motivirt, dass er im zweiten und vierten Vers von Aratus' Phänomena Διὸς in θεοῦ verwandelt hatte, hier also besonders gewissenhaft zu verfahren scheint. Indessen kann das letztere nicht zu viel beweisen: dass Zeus die Gottheit im absoluten Sinn bedeute, war damals von den Stoikern her allgemein anerkannt, und so war jenes Zugeständniss für Aristobul durchaus unverfänglich: seine Textesänderung war ja hier nur eine dem Sinn des Dichters entsprechende Erläuterung; seine Veränderungen des homerischen Textes dagegen konnte er unmöglich bekennen, ohne seiner ganzen Beweisführung den Boden zu entziehen. Andererseits zeigt aber eben diese Bemerkung, dass er die Stelle des Aratus nicht von einem andern entlehnt, sondern selbst beigebracht und seinem Zweck anbequemt hatte, und diess spricht immerhin dafür, wenn es auch freilich zu dem Erweise nicht ausreicht, dass es sich mit der unmittelbar vorhergehenden orphischen Stelle, die stark gefälscht ist, dann aber auch wohl mit den andern, ebenso verhalte. Sagt man aber, bei diesen, namentlich denen aus Homer, hätte er diess nicht wagen können, so wäre mit der Gegenfrage zu antworten, welche Annahme grössere

an der Stirne tragen, dass man nicht weiss, über was man sich mehr wundern soll, über die Keckheit des Fälschers, oder über die Leichtgläubigkeit der jüdischen und christlichen Theologen, welche sich fast zweitausend Jahre lang diesem Augenschein zu entziehen wussten [1]). Schon nach diesen Proben müssen wir erwarten, auch in Aristobul's eigenen Ansichten die Spuren seiner Beschäftigung mit der griechischen Philosophie zu finden. Dieselben beschränken sich aber, so weit unsere Kenntniss reicht, fast ausschliesslich auf das Bestreben, aus den alttestamentlichen Lehren und Erzählungen die Anthropomorphismen zu entfernen, an denen das gebildete Bewusstsein jener Zeit Anstoss nehmen musste. Die Unsichtbarkeit Gottes wird behauptet [2]), die „Hand Gottes" und ähnliche Ausdrücke werden auf die göttliche Macht, das Sprechen Gottes wird auf die thatsächlichen Erweisungen dieser Macht gedeutet [3]); wenn die Schrift sagt, Gott ruhe, so soll diess nach Aristobul die Unveränderlichkeit der göttlichen Werke, den Bestand der Weltordnung bezeichnen [4]); wenn Moses erzählt, dass Gott im Feuer auf den Sinai herabgestiegen sei, so wollte er damit nur eine wunderbare Offenbarung Gottes schildern, welche den Israeliten, ohne eine wirkliche körperliche Erscheinung,

Wahrscheinlichkeit hat, die, dass Aristobul, der Peripatetiker, der offenbar mit der griechischen Literatur wohl bekannt ist, die von andern begangenen Fälschungen nicht bemerkte und desshalb in gutem Glauben weiter gab, oder die, dass er seinen Lesern zutraute, sie würden sie nicht bemerken? und wenigstens ein Clemens und Eusebius, die ihren Homer doch ohne Zweifel gleichfalls gelesen hatten, haben sie ja nicht bemerkt. Was aber die moralische Möglichkeit der Fälschung betrifft, so haben wir keinen Grund, diese bei Aristobul mehr, als bei irgend einem andern uns unbekannten Mann, in Abrede zu ziehen; dass man darüber in jener Zeit und jenen Kreisen überhaupt anders urtheilte, als wir, ist ja bekannt, und wäre schon aus der S. 99 ff. besprochenen pseudopythagoreischen Literatur zu erweisen; weiter vgl. meine Vortr. u. Abhandl. I, 339 ff.

1) So wird z. B. in einem angeblich orphischen Gedicht von Abraham, von Moses und den 10 Geboten gesprochen, Homer muss den siebenten Tag als heilig bezeichnen, von der Vollendung der Schöpfung am siebenten Tag reden u. s. w.

2) A. a. O. XIII, 12, V. 11. 20 des angeblich orphischen Gedichts.

3) A. a. O. VIII, 10, 1. 4 f. XIII, 12, 2.

4) Ebd. VIII, 10, 5 ff. XIII, 12, 14.

in der Weise einer Vision zu Theil wurde[1]). Hierin liegt noch durchaus nichts, was sich nicht aus dem Einfluss der platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophie vollständig erklären liesse[2]), und auch die | Umdeutung der mosaischen Erzählungen und Ausdrücke, überhaupt die ganze allegorische Erklärung der alttestamentlichen Schriften, hat an der stoischen Mythendeutung ihr vollkommen genügendes Vorbild[3]). Nur kann sich Aristobul freilich zu dem hylozoistischen Pantheismus der Stoiker nicht entschliessen: in seiner Ueberarbeitung des orphischen Gedichts, welches ursprünglich diese Ansicht aussprach, wird durch mehrere beachtenswerthe Aenderungen und Zusätze ausdrücklich darauf bestanden, dass Gott nicht blos der Herr, sondern auch der Schöpfer der Welt sei, dass von ihm selbst nur gutes ausgehe, die schädlichen Kräfte dagegen nur seinem Gefolge, nicht ihm selbst angehören[4]). Indessen begreift sich dieser Zug ohne alles weitere aus dem Standpunkt des jüdischen Theismus, und wenn je ein philosophisches Element hiebei mitwirkte, so brauchen wir nicht über die platonische und peripatetische Lehre hinauszugehen: Aristobul stellt sich in dieser Beziehung in ein ganz ähnliches Verhältniss zum stoischen Pantheismus, wie der Verfasser der Schrift von der Welt[5]). Ob unser Philosoph eine präexistirende Materie als zweites Princip neben der Gottheit

1) Ebd. VIII, 10, 9.

2) Als Peripatetiker wird Arist. öfters bezeichnet (Eus. pr. ev. VIII, 9, 23. IX, 6, 2. XIII, 12 Ueberschr.). Er selbst beruft sich ebd. VII, 14, 1 auf den *Περίπατος* als seine Schule (*διὸ καί τινες εἰρήκασι τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ὄντες ἐκ τοῦ Περιπάτου*) und nach Clem. Strom. V, 595, D wollte er in seiner Schrift zeigen, *τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωϋσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν.*

3) Aristobul selbst erinnert an diese, wenn er den König, welchem sein Werk gewidmet ist, b. Eus. VIII, 10, 2 auffordert: *φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς, καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα.* M. vgl. hiezu, was 1. Abth. 322 f. über die *physica ratio* der Stoiker und ihre Polemik gegen die Anthropomorphismen bemerkt wurde.

4) Es ergibt sich diess aus V. 8. 13 ff. 33 f. 39 des *ἱερὸς λόγος* nach der Recension des Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, wenn wir dieselben mit den betreffenden Stellen in der älteren Recension desselben Gedichts b. Justin Coh. ad Gr. c. 15 vergleichen.

5) 1. Abth. 637 ff.

angenommen hat, ist nicht sicher [1]), jedenfalls würde diese Annahme gleichfalls nicht über Plato (so wie dieser damals verstanden wurde) und Aristoteles hinausführen. Auch die Aeusserungen über die Weisheit [2]) berechtigen uns durchaus nicht, an eine Hypostasirung der Weisheit im Sinne der späteren | Logoslehre zu denken, da sie gar nichts weiter besagen, als dass die ganze Welt das Werk der göttlichen Weisheit, und diese insofern vor der Welt sei. Wenn Aristobul endlich zur Empfehlung der jüdischen Sabbathgesetze in eine pythagoraisirende Ausführung über die Kraft der Siebenzahl eingeht [3]), so war eine solche dem Juden auch schon durch die altpythagoreische Zahlenspekulation viel zu nahe gelegt, als dass wir ihm desshalb die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der neupythagoreischen Denkweise zuschreiben dürften; und wenn in demselben Zusammenhange der siebente Schöpfungstag zugleich auch auf den ersten, an welchem das Licht geschaffen wurde, zurückgeführt, und die Vernunft, mit einer willkürlichen Abweichung von der stoischen Zählung der Seelenkräfte, als das siebente Seelenvermögen bezeichnet wird [4]), so liegt auch hierin durchaus kein Zeichen von näherer Verwandtschaft mit dem späteren Alexandrinismus. Es ist daher nicht richtig, wenn neuere Geschichtsforscher [5]) bei Aristobul schon die wesentlichen Grundzüge der philonischen Lehre finden wollten. Was er mit Philo theilt, ist nur die Verknüpfung der jüdischen Theologie mit eklektisch benützten griechischen Philosophemen; hat aber Aristobul schon diese Richtung, aller Wahrscheinlichkeit nach, lange nicht so weit verfolgt, wie Philo, so ist vollends von den eigenthümlichen Lehren, welche dem letzteren seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie geben, bei jenem noch keine sichere Spur zu finden.

1) Man schliesst es daraus, dass er V. 8 des orphischen Gedichts den Schöpfer durch *κόσμοιο τυπωτὴν* bezeichnet.

2) B. Eus. XIII, 12, 13 f.

3) A. a. O. § 15 f.

4) A. a. O. § 13. 15 f., wo es über den *λόγος* mit der bekannten stoischen Formel heisst: *ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων.*

5) Gfrörer Philo u. s. w. II, 74 ff. und noch mehr Dähne Darst. der jüd. alexandr. Religionsphil. II, 96 ff. vgl. auch Herzfeld Gesch. d. V. Jisr. III, 479 f.

Ueber die Entwicklung der jüdisch-alexandrinischen Wissenschaft zwischen Aristobul und Philo sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Dass sie aber in bedeutendem Umfange stattfand, und dass eine ganze Reihe von Vorgängern Philo den Weg gebahnt hatte, müssten wir theils schon an sich annehmen, wenn auch gar keine weiteren Nachrichten darüber vorlägen, theils lässt uns auch Philo selbst darüber nicht im Zweifel[1]. Dieser | Schriftsteller beruft sich nämlich für seine allegorische Schrifterklärung nicht selten auf ältere Ausleger[2] und auf die Regeln der Allegorie[3], über welche er demnach schon eine be-

1) M. vgl. zum folgenden Grossmann *De Pharisaeismo Judæorum Alexandrino* comment. pars I. (Lpz. 1846. p. II 1847. p. III 1850) S. 3 f., der seine Belegstellen nur leider mit mehr Fleiss, als Auswahl, gesammelt hat, und darin jedenfalls irrt, dass er die Alexandriner zu Pharisäern macht. Er meint, da sie weder Essener noch Sadducäer gewesen seien, so müssen sie Pharisäer gewesen sein; allein dieser Schluss fällt mit der Voraussetzung, als ob jeder Jude einer von diesen drei Parteien hätte angehören müssen, was nicht einmal von dem palästinensischen, noch weit weniger von dem hellenistischen Theil des jüdischen Volks gilt. Grossmann hat es aber auch bei der Nachweisung über die Verwandtschaft der philonischen Lehre mit der pharisäischen nicht allein mit den einzelnen Vergleichungspunkten vielfach zu leicht genommen, sondern gerade den Punkt, auf welchem die Eigenthümlichkeit des Alexandrinismus vor allem beruht, an dem aber freilich auch sein durchgreifender Unterschied vom Pharisäismus sofort zum Vorschein kommen musste, sein Verhältniss zur griechischen Philosophie, fast ganz ausser Acht gelassen.

2) So De Abr. 364, A (II, 15 M.) für die Deutung des Abraham auf den *νοῦς*, der Sara auf die Tugend; ebd. 379, E (31) für die Beziehung des Abraham und Loth auf *τρόποι ψυχῆς;* De Jos. 548, B. 63 M. (der König von Aegypten der *νοῦς* als Beherrscher des Leibes, welcher *φιλοσώματος* wird); De circumcis. 811, A. 211 M. (vierfacher Zweck der Beschneidung, unter anderem auch der, dass das Zeugungsglied dadurch dem Herzen, als Sitz des gedankenzeugenden Pneuma, in seiner Gestalt ähnlich werde); special. leg. 804, E. 329 M. (Deut. 25, 11 moralisch allegorisirt); plant. Noë 221, D. 337, M. (Exod. 15, 16 bedeute die *κληρονομία* Gottes, nach einigen Auslegern das Gute); ebd. 224, D. 340 M. (*φασὶ δὲ, οἷς ἔθος ἐρευνᾷν τὰ τοιαῦτα*, und nun folgt eine moralische Deutung von Gen. 21, 23); De Septenar. 1190, B. 1191, D. 292 f. M. (Deutungen des Passahritus, eine auf die Reinigung der Seele, eine andere auf die Weltschöpfung); Deter. pot. insid. 159, C. 195 M. (gegen eine gewisse, gleichfalls allegorische, Erklärung von Gen. 37, 15). Weiteres S. 266, 1.

3) De somn. 576 B (631): *κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας* bedeute die

festigte Ueberlieferung vorgefunden haben muss; und er führt wohl auch verschiedenerlei | ihm bekannte allegorische Deutungen an [1]), wie sie doch nur dann auftreten konnten, wenn diese Art der Auslegung bereits länger geübt wurde. Schon dieser Umstand beweist nun, dass auch die Spekulation, welche mittelst der Allegorie in die jüdischen Religionsurkunden hineingetragen wurde, zu seiner Zeit nicht mehr ganz neu war; wir sehen aber überdiess aus dem, was uns Philo über einzelne jener Erklärungen mittheilt, dass schon vor ihm nicht allein die platonischen Ideen und der Nus, sondern auch der göttliche Logos in den mosaischen Schriften gefunden wurde [2]). Es fragt sich nun freilich, wie weit diese Lehren vor Philo entwickelt waren, und ob wir namentlich bei dem Logos, von dem einzelne seiner Vorgänger

Sonne Gott. Ebd. 580, E (611): *λέγωμεν δὲ ἡμεῖς, ἑπόμενοι τοῖς ἀλληγορίας νόμοις, τὰ πρέποντα περὶ τούτων.* De somn. II, 1109, C (660): *ἀλληγορίας ἑπόμενοι παραγγέλμασιν.*

1) Qu. rer. div. hær. 520, C (513): Gen. 15. 15 „Du sollst zu deinen Vätern versammelt werden", seien die Väter nicht von den entseelten Leichnamen der Vorfahren zu verstehen, sondern nach den einen von den Gestirnen, nach andern von den *ἀρχέτυποι ἰδέαι*, nach einer dritten Deutung (die auch qu. in Gen. III, 11 als *multorum sententia* erwähnt wird) von den vier Elementen und (wenn diess nicht seine eigene Zuthat ist) dem Aether, dessen *ἀπόσπασμα* die Seele sei. Nom. mut. 1066, C (599): dreierlei Erklärungen von Gen. 17, 16. Post. Caini I, 233 M.: zweierlei Deutungen des Namens Henoch, die ihn aber beide auf den *νοῦς* des Menschen beziehen. Leg. alleg. 50, E (55): der Baum des Lebens bedeutet die Tugend als Ganzes, nach andern jedoch das Herz. Qu. in Gen. I, 10 S. 7, A. über denselben: die einen erklären ihn von der Erde, andere von der mittleren unter den sieben himmlischen Sphären, oder der Sonne, oder der *directio animæ* (dem *ἡγεμονικὸν*), die besten Erklärer aber von der Frömmigkeit. De Cherub. 111, D ff. (142): die Cherubim werden bald auf den Fixstern- und Planetenhimmel, bald auf die beiden Hemisphären gedeutet, von Philo selbst jedoch auf die göttlichen Grundkräfte der Güte und Macht.

2) Vgl. vor. Anm. und De somn. I, 583, C (638), wo über Gen. 28, 11 (*ὑπήντησε τόπῳ ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος*) bemerkt ist: *ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολικῶς αἴσθησίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ θείῳ, δύναντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους.* Weniger sicher ist De somn. II, 1141, E (691): *μᾶλλον δὲ, ὡς εἰπέ τις, ὅλον δι' ὅλων ἀναχεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος* (sc. *τὸν θεῖον λόγον*), wo Mangey *ὡς ἂν εἴποι τις* vermuthet.

gesprochen hatten, schon an eine eigene Hypostase, und nicht blos an das Wort oder den Verstand Gottes zu denken haben [1]. Aber so viel geht doch aus dem angeführten | hervor, dass es innerhalb des alexandrinischen Judenthums auch schon vor Philo nicht an solchen fehlte, welche mit der griechischen Philosophie bekannt waren und sie durch allegorische Auslegung in den heiligen Büchern ihres Volkes wiederzufinden wussten.

Auch in den uns erhaltenen Schriften aus diesem Kreise finden sich davon manche Spuren; doch sind sie im ganzen zu schwach und vereinzelt, um uns nicht den Verlust der Werke bedauern zu lassen, welche uns einen genaueren Einblick in den Stand der älteren hellenistischen Spekulation gewähren würden. So zeigt der angebliche Bericht des Aristeas über die griechische Uebersetzung des Pentateuchs [2] allerdings nicht blos überhaupt Bekanntschaft mit der griechischen Bildung, deren Werth für den Juden und auch für die jüdische Theologie er ausdrücklich anerkennt [3]; sondern sein Verfasser erweist sich auch noch bestimmter als einen Angehörigen der alexandrinischen Schule, wenn er einerseits selbst den Griechen, bei aller Polemik gegen

1) Das Wort Gottes wird ja auch in der salomonischen Weisheit gefeiert, ohne dass wir ihr desshalb die philonische Logoslehre beilegen dürften (s. u. 272, 1); und andererseits konnte der θεῖος λόγος im stoischen Sinn, die göttliche Vernunft, welche von der Gottheit selbst nicht verschieden ist, als das, was den menschlichen Geist erleuchte, bezeichnet werden, wenn auch dabei nicht an ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt gedacht wurde. Dass aber in dem letzteren Fall der De somn. erwähnte Logos von dem philonischen hätte unterschieden werden müssen (Heinze Lehre vom Logos 216), möchte ich nicht sagen. Philo hätte vielleicht wohl gethan, auf den Unterschied beider aufmerksam zu machen; aber wer die weitgehendsten Unterschiede seiner eigenen Vorstellungen von den biblischen sich so verbirgt, wie er, der kann jenen viel kleineren doch wohl gleichfalls übersehen haben.

2) Worüber Gfrörer II, 61 ff. Dähne II, 205 ff. Grätz Monatsschr. f. Gesch. d. Judenth. 1876 Aug. u. Septbr. S. 289 ff. 337 ff. Freudenthal Hellenist. Stud. 141 f. 172 f. Ich citire im folgenden nach den Seitenzahlen des Abdrucks im 2ten Band des Havercamp'schen Josephus.

3) S. 115 versammelt der Hohepriester Eleazar Männer, welche nicht blos mit den jüdischen, sondern auch mit den hellenischen Schriftwerken vertraut sind, und in Folge dessen sowohl für die Geschäfte und den gebildeten Verkehr, als für die Gesetzesauslegung sich besonders eignen.

den Götzendienst und den Polytheismus [1]), einen Antheil an der Verehrung des wahren Gottes zugesteht [2]), und andererseits die rituellen Gebote des mosaischen Gesetzes durch allegorische Deutung auch dem Nichtjuden zu empfehlen sucht [3]). Aber die Abfassungszeit dieses Schriftstücks ist so | unsicher, und ein höheres Alter desselben so unwahrscheinlich [4]), dass es für die

1) Vgl. S. 116.

2) S. 105 sagt der angebliche Grieche Aristeas von den Juden: sie verehren τὸν πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα, προςονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα, was dann, nach der bekannten stoischen Etymologie, mit seinem ζωοποιεῖν in Verbindung gebracht wird.

3) S. 116 f. setzt Eleazar auseinander, dass die rituellen Vorschriften theils dazu dienen, die Juden von den götzendienerischen Völkern zu trennen, theils aber auch gewisse allgemeinere Wahrheiten, einen φυσικὸς λογος (vgl. hiezu 1. Abth. 323), eine Tropologie enthalten; und er erläutert diess an den Speisegesetzen: das Fleisch der Raubvögel sei für unrein erklärt, um einzuschärfen, dass Gewaltthätigkeit und Unrecht verunreinige, das der Wiederkäuer und der Thiere mit gespaltenen Klauen sei erlaubt, weil die Spaltung der Klauen die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht und die Scheidung von der unreinen Sitte anderer Völker bedeute, das Wiederkäuen die Pflicht, sich an Gott zu erinnern. Aehnliches S. 131 über die Händewaschung vor dem Gebet.

4) Freudenthal a. a. O. ist der Ansicht, dass der Verfasser des Aristeasbriefs schon vor Aristobul geschrieben habe und von ihm auch die Schrift des angeblichen Artapanus π. Ἰουδαίων herrühre, aus welcher Alexander Polyhistor b. Eus. pr. ev. IX, 27 einen Auszug gibt. Hilgenfeld Ztschr. f. wissensch. Theol. XXIV, 381 will ihn noch dem 3. Jahrhundert zuweisen. Mir ist es indessen viel wahrscheinlicher, dass jener Brief erst einer späteren Zeit angehört, wie diess Ewald Gesch. d. V. Isr. III, b, 282 f. und Graetz a. a. O. annehmen. Seine Verwandtschaft mit dem angeblichen Artapanus beschränkt sich neben einigen untergeordneten Zügen, in denen der spätere dem früheren gefolgt sein kann, darauf, dass beide ihre zur Verherrlichung der Juden dienenden Erdichtungen Heiden in den Mund legen, beide diese judenfreundlichen Heiden versichern lassen, sie verehren unter anderem Namen den gleichen Gott, wie die Juden, beide mit griechischer Literatur bekannt sind, beide in Aegypten gelebt haben müssen und ein hellenistisches, von Barbarismen nicht ganz freies Griechisch schreiben. Aber auf ihre Identität kann man daraus nicht schliessen. In seinen individuelleren Zügen unterscheidet sich der schriftstellerische Charakter des Artapanus, so weit sich dieser aus Alexanders Auszügen beurtheilen lässt, sehr erheblich von dem des falschen Aristeas. Während bei jenem die abenteuerlichsten Thatsachen gehäuft sind, fehlt es bei diesem fast gänzlich an Handlung; dafür hat er seine Arbeit mit Reden und Schilderungen

Frage über den Ursprung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie nicht in Betracht kommt, wenn es auch immerhin für das Dasein derselben im ersten vorchristlichen Jahrhundert Zeugniss ablegt. Einzelne Anklänge an philosophische Lehren, und namentlich an den Stoicismus, enthalten auch die jüdischen Stücke der Sibyllinen [1]; | aber von den eigenthümlichen Ideen der alexan-

von unerträglicher Weitschweifigkeit angefüllt, zu denen sich in dem Auszug aus Artapanus keine Analogie findet. Ebensowenig begegnen wir in diesem einem von den Lieblingsausdrücken des Aristeas, wie μεγαλομοιρία u. dgl. Dass der letztere nicht vor der Regierung Herodes d. Gr. geschrieben haben kann, folgt neben der Benützung des falschen Hekatäus (Graetz S. 337 f.) namentlich aus seiner Schilderung Jerusalems, welche, wie Graetz 295 f. zeigt, das Bestehen der Burg Antonia bereits voraussetzt. Seine Beschreibung des Tempels passt freilich auch auf den herodianischen nicht genau, aber doch immerhin viel besser, als auf den Serubabels, auf den sie sich beziehen soll; konnte aber eben desshalb leichter gewagt werden, nachdem dieser dem des Herodes Platz gemacht hatte, da sie sich jetzt nicht mehr durch den Augenschein wiederlegen liess. Daraus aber, dass Aristeas mit Aristobul (s. o. S. 260, u.) in der Behauptung übereinstimmt, die Uebersetzung der LXX sei von Demetrius Phalereus veranlasst worden, folgt nichts für eine Abhängigkeit Aristobul's von Aristeas, wie schon a. a. O. bemerkt wurde. Die erste nachweisbare Benützung unseres Aristeas findet sich bei Philo v. Mos. 657, E ff. (138 M.) — Wenn Freudenthal a. a. O. 165 ff. ausser dem falschen Artapanus auch die Hekatäus von Abdera unterschobene Schrift über die Juden, und die von Aristobul, wie er annimmt (s. o. 261, 1), schon vorgefundenen Fälschungen griechischer Dichter dem Verfasser des Aristeasbriefs zuzuschreiben geneigt ist, so scheint mir dazu, auch abgesehen von den so eben gegeben Nachweisen, so wenig ein Recht vorzuliegen, als bei der pseudopythagoreischen Literatur (worüber S. 107). Wo das Fälschergewerbe so fabrikmässig betrieben wird, wie diess in Alexandria seit dem 2. Jahrh. v. Chr. von Juden und Griechen geschah, da kann man die Verantwortlichkeit für dasselbe keinem Einzelnen ausschliesslich aufbürden.

1) Ueber dieselben vgl. m. Friedlieb Die sibyllin. Orakel (Lpz. 1852) S. XII f. XXII ff. LXXI, namentlich aber Hilgenfeld Jüd. Apokalyptik 51 ff., welcher die Abfassung des Hauptkörpers dieser ältesten Sibyllinen (Sibyll. III, 97—463. 471—817, nebst dem hiezu gehörigen Proömium B. I, 1—38) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit um 140, ein späteres Stück, B. III, 47—66, mit andern in die Zeit des zweiten Triumvirats setzt; von älteren Untersuchungen Bleek Theol. Zeitschrift von Schleiermacher u. s. w. H. 1. 2. Gfrörer Philo II, 121 ff. Dähne a. a. O. II, 228 ff., welcher den jüdischen Ursprung der meisten von diesen Stücken bestreitet, Lücke Einl. in die Offenb. Joh. 2. A. S. 66 ff. An stoische Ideen erinnert hier der Univer-

drinischen Philosophie finden sich darin so wenig, als in dem zweiten und dritten Buch der Makkabäer[1]), dem dritten Buch Esra[2]) und bei dem falschen Phocylides[3]) bestimmtere Spuren. Selbst die Weisheit des Siraciden können wir kaum unter die Vorläufer der philonischen Philosophie rechnen[4]). |

salismus, mit welchem der Verfasser anerkennt, dass Gott die Erde allen Menschen zu gemeinsamem Besitz verliehen, und ihnen allen den Sinn für das Gute in die Brust gelegt habe (III, 261), dass er es sei, *ὅστις γλυκὺ πνεῦμ᾽ ἐν ἅπασι κάτθετο χ᾽ ἡγητῆρα βροτῶν πάντων ἐποίησεν* (Prooem. 5 f.), *πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ*. Demgemäss erwartet er auch eine schliessliche Bekehrung der Heiden zum Glauben an den wahren Gott (III, 616 f. 715 ff. 766 ff.) und einen *κοινὸς νόμος κατὰ γαῖαν ἅπασαν* (ebd. 756). M. vgl. hiezu unsere 1. Abth. 200, 2. 139, 1. 141, 2. 301, 4. 302, 3 und das Kriterium betreffend 83, 2.

1) M. s. darüber (ausser Ewald Gesch. d. V. Isr. III, b, 530 ff.) Gfrörer II, 52 ff. Dähne II, 180 ff., von denen schon der letztere einige Beweise des erstern für den Alexandrinismus der beiden Schriften widerlegt hat. Genau genommen ist es im Grunde nur die Unterscheidung des im Himmel wohnenden Gottes von seiner Machtoffenbarung im Tempel zu Jerusalem (2 Macc. 3, 38 ff.), worin sich der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches von den Gedanken berührt zeigt, welche gleichzeitig in Philo's System einen so kräftigen Ausdruck fanden; wogegen der Auferstehungsglaube desselben (7, 9—14. 14, 46), den Dähne vergeblich zu beseitigen sucht, für sich schon beweisen kann, wie wenig jene schwache Spur auf die entwickelte alexandrinische Lehre zu schliessen berechtigt.

2) Worüber Dähne II, 116 ff., der aber für mich wenigstens nicht bewiesen hat, dass der Verfasser dieser Schrift „in die Mysterien der alexandrinischen Juden eingeweiht war." Freudenthal Hellenist. Stud. II, 128 hält sie mit andern für palästinensisch.

3) Den jüdischen und höchst wahrscheinlich alexandrinischen Ursprung dieses Gedichts hat Bernays (Ueber das Phokylid. Gedicht. Berl. 1856) dargethan. Seinen Inhalt bilden moralische Vorschriften, welche dem A. T. entnommen sind, aber aus demselben nur das herausheben, was sich auch Hellenen annehmbar machen liess. Vgl. auch Freudenthal Josephus Schrift über die Herrsch. d. Vern. S. 41.

4) Wie diess schon Dähne II, 126 ff. theilweise gezeigt hat. Gerade die Stelle, auf welche man in der Regel das meiste Gewicht legt, die Schilderung der Weisheit c. 24, geht über die dichterische Personifikation, welche wir schon in den Proverbien 8, 22 ff., also noch auf rein ebräischem Boden treffen, nur durch die Bestimmung V. 3 hinaus, dass die Weisheit vor der Weltschöpfung aus dem Munde Gottes ausgegangen, die Erde wie ein Nebel bedeckt habe. Auch dieser Zug erklärt sich aber aus der naheliegenden Combination der Weisheit mit dem Geist Gottes Gen. 1, 2. Auch was

Dagegen nimmt das pseudosalomonische Buch der Weisheit unter diesen keine unwichtige Stelle ein. Die Verwandtschaft dieser Schrift mit Philo lässt sich nicht läugnen. Ist auch in der berühmten Stelle über die Weisheit (7, 22—8, 5 vgl. 9, 4) diese göttliche Eigenschaft noch nicht wirklich, in dogmatischem Sinn, hypostasirt oder gar personificirt, so befindet sich doch der Verfasser unbestreitbar auf dem Wege zu einer solchen Hypostasirung; er beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichts, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit, als einen feinen, verständigen, reinen, allvermögenden, allwissenden Geist, welcher durch die ganze Welt verbreitet, aber doch unzertheilt und in sich bleibend, alle Dinge künstlerisch bilde, und von Geschlecht zu Geschlecht in gottgefällige Seelen übergehe. In dieser Schilderung lässt sich einerseits die stoische Idee des Weltgeistes, der alldurchdringenden künstlerischen Weltvernunft, nicht verkennen [1]; auf der andern Seite tritt aber zugleich auch das Bestreben hervor, diese in der Welt wirkende Gotteskraft von dem göttlichen Wesen selbst zu unterscheiden, wenn der Verfasser c. 10 (vgl. auch c. 14, 3. 17, 2) alle die Wirkungen der göttlichen Vorsehung, welche die alttestamentlichen Schriften unmittelbar von Gott ausgehen lassen, statt dessen auf die göttliche Weisheit zurückführt [2]. Die metaphysische Begründung dieser Ansicht durch die Lehre von der absoluten Transcendenz Gottes findet sich allerdings hier noch nicht [3], und ebensowenig die philonische Fortbildung

Dähne S. 141 f. geltend macht, beweist zwar für die Einmischung alexandrinischer Vorstellungen in diese (um 120 v. Chr. in's Griechische übersetzte) Schrift, nur sind diese Vorstellungen durchaus jüdisch-theologischer, nicht philosophischer Art.

1) An stoische Einflüsse erinnern auch die vier Kardinaltugenden, welche 8, 7 in Chrysipp's Weise auf die *σοφία* als ihre Wurzel zurückgeführt werden (welche daher, genau genommen, nicht mit Ewald a. a. O. 549 „ächt platonisch und rein aus platonischer Schule geflossen" genannt werden können). Vgl. 1. Abth. 238 f. Bd. II, a, 748 f. Auch bei Philo werden wir die vier Grundtugenden in der chrysippischen Fassung finden.

2) So namentlich V. 17, wo statt Jehovah's die *σοφία* es ist, welche den Israëliten in der Wüste mittelst der Wolken- und Feuersäule den Weg zeigt.

3) Denn c. 9, 13 ff. kann man dafür natürlich nicht anführen. — M.

der Weisheit zum Logos [1]; aber leichtere Spuren der Denkweise, welche in jener Lehre ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, lassen sich noch mehrfach nachweisen. Dahin gehört der Satz [2], dass der Tod nicht von Gott herrühre, sondern nur durch die eigene That des Menschen und die Verführung des Teufels in die Welt gekommen sei, denn Gott habe alle Geschöpfe nur zum Leben bestimmt. Dieser Satz geht entschieden weiter, als die Behauptung, welche wir bei Aristobul trafen, dass die verderblichen Erfolge nicht unmittelbar von Gott bewirkt seien, denn er lässt dieselben gar nicht von ihm bewirkt werden; hier ist wirklich eine Spur von jenem Dualismus, in dem wir ein unterscheidendes Merkmal des neupythagoreischen und der verwandten Systeme erkannt haben: das Gefühl des physischen und moralischen Uebels auf der einen, die Bewunderung der göttlichen Vollkommenheit auf der andern Seite ist so stark, dass man jenes nur durch die Voraussetzung eines zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Princips zu erklären weiss. Auch die anthropologische Wendung dieses Dualismus ist unserem Buche nicht fremd. Der Leib ist nach seiner Darstellung eine Bürde, welche die Seele niederdrückt und zu höherer Erkenntniss unfähig macht

vgl. auch 2, 23, wonach der Mensch unmittelbar das Abbild Gottes ist, nicht blos, wie bei Philo, des Logos.

1) In den drei Stellen über das Wort Gottes 9, 1 f. 16, 12. 18, 14 ff. bezeichnet der *λόγος* eben nur das gesprochene Wort; auch die letzte enthält nicht eine dogmatische, sondern nur eine poëtische Personifikation, worin V. 16 dem homerischen *οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει* nicht blos ähnlich, sondern wahrscheinlich auch nachgebildet ist.

2) 1, 13 ff. 2, 23 f. vgl. 11, 24 ff. Die Worte 2, 24: *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* hält Graetz S. 444 für einen christlichen Zusatz, weil sie den Zusammenhang stören, und weil die jüdischen Schriften aus jener Zeit von einer kosmischen Macht des Teufels nichts wissen. Ich kann das erste nicht finden, und was das zweite betrifft, so ist es mir sehr unwahrscheinlich, dass der Teufelsglaube, welcher im Judenthum um den Anfang unserer Zeitrechnung so ausserordentlich verbreitet und einflussreich war, damals noch nicht zu der naheliegenden Deutung der Paradiesesschlange auf den Teufel geführt haben sollte, gesetzt auch, diese Deutung finde sich unter den Ueberresten der damaligen jüdischen Literatur zufällig nur an unserer Stelle. Unter den neutestamentlichen Schriften nennt gerade die, welche vorzugsweise ein jüdisches Gepräge trägt, die Apokalypse (12, 9), den Teufel die alte Schlange.

(9, 14 ff.), der Geist ist höheren | Ursprungs und tritt aus einer höheren Welt in den Leib ein [1]); er ist desshalb seinem Wesen nach unvergänglich, und kehrt beim Tode, wenn er sich dessen nicht unwürdig gemacht hat, in ein besseres Leben zurück [2]). In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Annahme einer präexistirenden Materie, aus welcher Gott die Welt geformt habe (11, 17), grössere Bedeutung. So wenig sich daher schon der philonische Lehrbegriff selbst in dem Buche der Weisheit findet, so lässt sich doch nicht läugnen, dass die Geistesrichtung, welcher Philo ihre wissenschaftliche Vollendung gab, hier bereits entschieden angesetzt hat. Auch die Abfassungszeit dieser Schrift scheint nicht weit über Philo hinaufzureichen [3]). Mehrere Spuren

1) 8, 19 f. sagt Salomo: *παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.* Hierin liegt offenbar die Vorstellung der Präexistenz. Dagegen ist Dähne II, 168 entschieden im Irrthum, wenn er in dem *παράπτωμα ἴδιον* Adams, 10, 1, das Herabsinken der Seele in den Leib findet; es ist der Sündenfall der Genesis und das Prädikat *ἴδιον* bezeichnet das selbstverschuldete im Gegensatz zur göttlichen Wirksamkeit. Ebenso unrichtig schliesst Gfrörer II, 241 aus dem *μόνον κτισθέντα* derselben Stelle auf die Lehre von der Mannweiblichkeit Adams.

2) 2, 23. 3, 1. 18. 4, 20. 6, 18. 8, 17. 15, 8.

3) Grimm S. LXVII seines Commentars schliesst aus c. 6, 1 ff., dass sie noch zur Zeit der Ptolemäer verfasst sei, der sie auch Ewald (a. a. O. 554) zuweist. Allein wenn die Herrscher hier als *δικασταὶ περάτων γῆς* bezeichnet, und (14, 17) *διὰ τὸ μακρὰν οἰκεῖν* in ihren Bildern verehrt werden, so deutet diess eher auf die Römerherrschaft, und ich hatte desshalb schon in der ersten Ausgabe an die Zeit des zweiten Triumvirats gedacht (also nicht, wie Graetz S. 442 angibt, die Abfassungszeit der Schrift „noch höher angesetzt" als die Zeiten der Ptolemäer), statt der ich aber jetzt (wegen 14, 17) lieber die des Augustus setzen möchte. Graetz a. a. O. und andere (vgl. hierüber Lucius Die Therapeuten S. 56) glauben, unsere Schrift sei durch die uns aus Philo (gegen Flaccus; Legatio ad Caj. 1008 f. H. 562 f. M. De somn. 1125, A H. 675 M. vgl. Graetz a. a. O. 258 ff.) bekannten Vorgänge unter Caligula veranlasst, als die alexandrinischen Juden unter schwerer Misshandlung genöthigt werden sollten, Bilder des Kaisers in ihren Synagogen aufzustellen. Für diese Vermuthung scheint die Lebhaftigkeit zu sprechen, mit der hier gegen die Tyrannei der ungerechten Herrscher und gegen den Götzendienst geeifert, namentlich aber die Art, wie c. 14, 14 ff. dieser aus jener abgeleitet und die schmeichlerische Verehrung der Bilder abwesender Despoten gerügt, c. 5, 3 f. von der Verhöhnung der

weisen darauf hin, dass sie aus der essenischen Partei, oder einem ihr nahe stehenden Kreise hervorgieng [1]).

Frommen durch die Gottlosen gesprochen wird. Aber bei genauerer Erwägung erscheinen diese Gründe doch nicht entscheidend. Unser Verfasser leitet die Bilderverehrung nicht davon her, dass ein Fürst sein eigenes Bild zu verehren befohlen habe (wie Caligula); sondern er nimmt an, ein solcher möge das Bild eines frühe verlorenen Kindes vergöttert und ihm Mysterien gewidmet haben; eine Annahme, auf die ihn ohne jeden speciellen Anlass der mystische Dionysos-, Osiris- und Adoniskult bringen konnte, wenn derselbe in der bei Juden und Christen so beliebten euemeristischen Manier gedeutet wurde. Erst nachdem der Bilderdienst zur allgemeinen Sitte geworden war, wurde er nach V. 16 auch τυράννων ἐπιταγαῖς zum Gesetz gemacht, und wurden diese selbst, weil ihr Wohnort für persönliche Huldigung zu entfernt war, um ihnen zu schmeicheln in ihren Bildern verehrt. Auf eine zwangsweise Einführung dieser Fürstenanbetung weist nichts. Wir sind daher nicht genöthigt, die Veranlassung zu der Theorie des Verfassers gerade in den Massregeln Caligula's zu suchen. Bemerken wir vielmehr, mit welcher wissenschaftlichen Ruhe die Frage über den Ursprung des Bilderdienstes hier untersucht wird, wie bereitwillig der Verfasser V. 20 den künstlerischen Reiz der Götterbilder anerkennt, wie wenig auf eine Verfolgung der Verehrer des wahren Gottes hingedeutet wird, so wird sich uns die Annahme nicht empfehlen, dass unser Buch mitten unter dem Sturme, oder noch unter dem frischen Eindruck des Sturmes geschrieben sei, den Caligula's despotischer Befehl über die alexandrinische Judenschaft heraufbeschworen hatte. Dazu kommt, dass schon der Apostel Paulus mit unserer Schrift nicht blos bekannt, sondern sogar unverkennbar genau bekannt war (was Grimm S. LXX bestreitet, Bleek Stud. u. Krit. 1853, 2, 140 ff. und Nitzsch Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1850, 371. 387 mit Recht behaupten); vgl. Röm. 1, 20 f. mit Weish. 13, 5. 8 f.; Röm. 1, 24 ff. m. Wsh. 14, 21 ff.; Röm. 9, 21 m. Wsh. 15, 7; Röm. 9, 22 f. m. Wsh. 12, 20 f.; Röm. 11, 32 m. Wsh. 11, 24; 2 Kor. 5, 4 m. Wsh. 9, 15; und aus den angezweifelten Briefen 1 Thess. 4, 13 m. Wsh. 3, 18, Eph. 6, 13—17 m. Wsh. 5, 17—20. Paulus war aber gegen das Ende von Caligula's Regierung schon mehrere Jahre in seine geschäftsvolle Missionsthätigkeit eingetreten, und es ist nicht eben wahrscheinlich, dass eine erst um diese Zeit verfasste Schrift, wenn sie ihm auch noch bekannt geworden sein sollte, sich seinem Gedächtniss eben so fest eingeprägt, und die gleiche Beachtung bei ihm gefunden hätte, wie eine solche, die er schon in seiner Jugend als salomonisch kennen gelernt hatte. Da nun auch der Inhalt unseres Buches eine der philonischen zwar verwandte, aber ihr vorangehende Form der alexandrinischen Spekulation zeigt, hat es, wie mir scheint, alles für sich, dass dasselbe noch vor dem Anfang unserer Zeitrechnung verfasst wurde.

1) Wie diess schon Eichhorn (Einl. in die apokryph. Schr. des A. T. S. 134 f. 150), Gfrörer (II, 265 ff.) und Dähne (II, 170) vermuthet haben,

Eine eingehendere Beschäftigung mit der griechischen Philosophie verräth auch die Rede über die Herrschaft der Vernunft (das sog. vierte Buch der Makkabäer)[1], welche jünger, als das Buch der Weisheit[2], von einem Zeitgenossen Philo's verfasst zu sein scheint[3]. Doch geht ihr Einfluss hier lange nicht so weit,

während Grimm (a. a. O. S. LVI) und neuestens Lucius (Die Therapeuten 56 f.) widerspricht, und Graetz (444) es bezweifelt. Kann hiefür auch c. 3, 13 f. 4, 1 nicht viel beweisen, so scheint sich dagegen c. 16, 26 ff. auf die essenische Sitte des Gebets vor Sonnenaufgang (s. u.) zu beziehen, 18, 24 erinnert an das Allegorisiren der Essener, 8, 19 (s. o. 273, 1) an die ihnen beigelegte Lehre von dem höheren Ursprung und dem künftigen Schicksal der Seele (s. u. S. 279, 1), 10, 1 f. an die Aeusserungen der Clementinischen Homilieen (III, 20 f.), dieser essenisch-ebjonitischen Schrift, über Adam. Dagegen scheint es mir nicht, dass es Graetz (a. a. O. 443 f.) gelungen sei, christliche Interpolationen in unserer Schrift nachzuweisen. Dass wir eine solche c. 2, 24 anzunehmen keinen Grund haben, ist schon S. 272, 2 bemerkt worden. Ebensowenig braucht 14, 7 (*εὐλόγηται γὰρ ξύλον δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη*) ein auf das Kreuz Christi bezügliches Einschiebsel zu sein. In den Zusammenhang wenigstens passt es ganz gut: „selbst dem kleinsten Fahrzeug vertrauen die Menschen ihr Leben an, wie damals in der Fluth die Hoffnung der Welt in ein Fahrzeug ihre Zuflucht nahm; denn der Segen ruht auf dem Holze (nicht: „gesegnet sei das Holz"), durch welches etwas gutes geschieht, verflucht ist dagegen das *χειροποίητον*, das Holz, aus welchem (nach 13, 11 ff.) ein Götzenbild gemacht wird" — was ist hier am Zusammenhang der Gedanken zu vermissen? Dass endlich 3, 13. 4, 1 ein christlicher Leser „das Nonnenkloster hereinbringe", ist eine grundlose Behauptung, da vielmehr hier nur dem altjüdischen Vorurtheil von dem unbedingten Werth des Kindersegens der Satz entgegengestellt wird, Kinderlosigkeit mit Tugend sei mehr werth, als der Kinderreichthum der Gottlosen, wie diess ähnlich schon Sir. 16, 1 ff. geschieht. Würde aber auch der Ehelosigkeit als solcher vor der Ehe der Vorzug gegeben, so ist diess ja noch früher essenisch, als christlich.

1) Diese Schrift steht von Alters her u. d. T. *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* oder *Μακκαβαϊκὸν* und ähnliche (beide Bezeichnungen kennt schon Eus. K. G. III, 10, 6) unter den Werken des Josephus, dem sie auch Eusebius beilegt; indessen steht es ausser Zweifel, dass sie ihm nicht angehört. Eine gründliche Untersuchung über ihren Charakter, Inhalt und Ursprung hat Freudenthal (die Flav. Jos. beigelegte Schrift üb. d. Herrsch. d. Vrn. 1869) angestellt, bei dem sich S. 3. 37. 169 u. ö. weitere Literatur findet; Auszüge aus ihr auch bei Gfrörer II, 180 ff. Dähne II, 190 ff.

2) Denn c. 5. S. 279, 21 Bekk. ist Sap. 8, 7 nachgebildet.

3) Freudenthal S. 91 ff. setzt ihre Entstehung, unter der Voraussetzung (worüber S. 273, 3), dass die Weisheit Salomo's unter Caligula

als in der pseudosalomonischen Schrift [1]). Der Verfasser dieses religiösen Vortrags [2]) steht durchaus auf dem Boden der jüdischen Theologie; so weit sie sich mit dieser vertragen, benützt er die bekannten Bestimmungen der Stoiker über die vier Grundtugenden und über die Weisheit als ihre gemeinschaftliche Wurzel [3]); dagegen hat er nicht allein den eigenthümlichen Bestimmungen der stoischen Theologie, ihrem Materialismus und Pantheismus, keinen Eingang verstattet [4]), sondern er entfernt sich auch in seiner Ansicht über die Affekte von der stoischen Schule [5]), so sehr er im übrigen darin mit ihr übereinstimmt, dass er die Aufgabe der Tugend unter den Gesichtspunkt der Beherrschung des Affekts durch die Vernunft stellt. Den Auferstehungsglauben

verfasst sei, um 60 n. Chr. Theilt man diese Voraussetzung nicht, so kann man sie auch etwas früher ansetzen, keinenfalls aber (vgl. Freudenth.) später, als die Zerstörung Jerusalems.

1) Vgl. zum folgenden Freudenthal 37 ff., wo der philosophische Charakter der Schrift eingehend besprochen ist.

2) Dass unsere Rede ein solcher, eine jüdisch-hellenistische „Predigt" sei, zeigt Freudenthal S. 12 ff. 105 f.

3) C. 2 definirt zuerst den *λογισμὸς*, dessen Herrschaft über die *πάθη* der Verf. an dem, auch 2 Makk. 6 f. berichteten (von unserem Verfasser, nach Freudenth. S. 72 ff., nicht dieser Schrift, sondern ihrer Quelle, Jason von Cyrene, entnommenen) Martyrium anschaulich machen will, als den *νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον*, sodann die *σοφία* mit den Stoikern als *γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτίων*. Als ihre Unterarten werden die vier Kardinaltugenden genannt, von denen aber die *φρόνησις* die wichtigste sei, denn durch sie beherrsche der *νοῦς* die *πάθη*. Vgl. hiezu 1. Abth. 238 f.

4) Vgl. Freudenthal S. 42 ff.

5) Was er c. 2 f. darüber sagt, unterscheidet sich von der stoischen Lehre (worüber 1. Abth. 225 ff.) durch drei Bestimmungen. Während die Stoiker alle Affekte in das *ἡγεμονικὸν* verlegen, unterscheidet er Affekte des Leibes und Affekte der Seele; auch die letzteren aber betrachtet er als etwas, was dem Nus fremd ist, und desshalb von ihm bekämpft werden kann, während er über seine eigenen *πάθη*, die *ἄγνοια* und *λήθη*, nicht Herr ist. Während ferner die Stoiker Lust und Begierde, Betrübniss und Furcht als die Hauptaffekte nennen, zählt er deren sechs: *ἐπιθυμία*, *ἡδονή*, *χαρά*, *φόβος*, *πόνος*, *λύπη*, zu denen als siebenter noch der aus Lust- und Unlustaffekten gemischte *θυμὸς* kommt. Wenn endlich die Stoiker gänzliche Apathie verlangen, erklärt er, der *λογισμὸς* sei kein *ἐκριζωτὴς παθῶν*, sondern nur ein *ἀνταγωνιστής*: man könne sie nicht ausrotten, aber man solle sie beschneiden und zähmen.

der herrschenden palästinensischen Theologie scheint er mit seinen platonisirenden Zeitgenossen durch den Glauben an ein geistiges Fortleben zu ersetzen[1]; aber Anschauungen, welche ihn in die Bahn der philonischen Spekulation geführt hätten, sind bei ihm nicht zu bemerken[2], wie ihm ja auch die allegorische Schrifterklärung fremd ist[3].

Um so bedeutender tritt die Verwandtschaft mit Philo bei den Essenern hervor. |

2. Die Essener[4].

Die merkwürdige Partei der Essener oder Essäer[5] begegnet uns zuerst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine von

1) Wie Freudenthal S. 68 ff. aus c. 13. 18 Schl. verglichen mit 2. Makk. c. 7 zeigt.

2) Die Worte nämlich, in denen man einen solchen zu finden glaubte (c. 14. 294. 20 f. Bk.), sind, wie Freudenthal S. 164 f. zeigt, in unserem Text verderbt; es muss heissen: *καθάπερ ἑπτὰ τῆς κοσμοποιίας ἡμέραι περὶ τὴν ἑβδομάδα, οὕτω περὶ τὴν εὐσέβειαν χορεύοντες* u. s. w. Ueber christliche Interpellationen unserer Schrift ders. S. 165 f.

3) Vgl. Freudenthal 63 f.

4) Ueber dieselben: Bellermann über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. Gfrörer Philo II, 280 ff. (1831). Dähne Darstellung d. jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie (1834) I, 439 ff. und die von ihm und Bellermann angeführte ältere Literatur. Derselbe in Ersch und Gruber's Encykl. Art. Essäer, Sect. I, Bd. 38, S. 173—192. An diese Vorgänger schloss sich meine Darstellung in der ersten Ausgabe des vorliegenden Werkes zunächst an. Der Widerspruch, welchen A. Ritschl (Ueber die Essener. Theol. Jahrb. XIV. 1855, S. 314—356) hiegegen erhob, veranlasste mich (ebd. XV, 401—433: über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum) und gleichzeitig Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 32—60) zu einer neuen Untersuchung des Gegenstandes, gegen welche Ritschl d. Entstehung d. altkath. Kirche 2. A. 179—200 seine Ansicht aufrechthielt. Weitere Erörterungen über den Essäismus bei Ewald Gesch. d. V. Israël III, b, 419—428. Reuss *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique* I, 122—131. Lutterbeck Die neutest. Lehrbegriffe I, 270 ff. Hilgenfeld Jüdische Apokalyptik 245—286. Ztschr. f. wissensch. Theol. III, 358 f. IX, 408. X, 97 ff. XI, 343 ff. Clemens ebd. XII, 328 ff. XIV, 418 ff. Ders. früher in den Königsberger Gymn.-Programmen De Essenorum moribus 1867. Die Therapeuten 1869. Hausrath Neutest. Zeitsgesch. I, 148 ff. Lucius Die Therapeuten Strassb. 1879 und in weiteren später noch anzuführenden Schriften; unter den jüdischen Gelehrten bei Frankel („die Essäer, eine Skizze" in

den | drei Hauptsekten der palästinischen Juden [1]). Weitere ver-

seiner Zeitschr. f. rel. Interessen des Judenth. III, 441 ff.; „die Essäer nach talmudischen Quellen" in seiner Monatsschrift II, 30 ff. 61 ff.); GRAETZ Gesch. d. Juden III, 79 ff. 463 ff.; JOST Gesch. d. Judenth. I (1857), 207—214; HERZFELD Gesch. d. V. Jisraël II, 368 ff. 388 ff. 509 ff. Da die Ansichten über den Essäismus noch weit auseinandergehen, und da andererseits diese Erscheinung, gerade bei meiner Auffassung derselben, nicht blos für die Religionsgeschichte von der höchsten Wichtigkeit ist, sondern auch über die gleichzeitige griechische Philosophie ein weiteres Licht verbreitet, scheint es mir angemessen, ausführlicher auf sie einzutreten, als durch ihren wissenschaftlichen Werth, diesen für sich allein genommen, angezeigt wäre.

5) Der Name wird verschieden geschrieben: PHILO sagt *Ἐσσαῖοι*, JOSEPHUS in der Regel *Ἐσσηνοὶ* (Antt. XV, 10, 4 und B. J. I, 3, 5 hat unser Text *Ἐσσαῖος*, an beiden Stellen findet sich aber auch *Ἐσσηνὸς*, B. J. II, 20, 4. III, 2, 1 dagegen nur *Ἐσσαῖος*), PLIN. h. nat. V, 17, 73 *Esseni*, PORPH. De abstin. IV, 11 f., wiewohl er sich im übrigen ganz an Josephus hält, *Ἐσσαῖοι*, HIPPOLYT. Refut. hær. IX, 18 ff. dagegen, bei gleicher Abhängigkeit von Jos., *Ἐσσηνοί*. Ueber die ebräische Wurzel des Wortes hat man viel gerathen; vgl. BELLERMANN a. a. O. 6 ff. EWALD a. a. O. 420. GRAETZ 468 f. HERZFELD 393 f. EWALD leitet es von חָזָן in der Bedeutung „Wärter, Diener, *θεραπευτής*" her (*θεραπευταὶ θεοῦ* werden sie von PHILO qu. omn. pr. 876, D. 457 M. genannt), GRAETZ von aram. סחא baden (אסחיא der Badende, *ἡμεροβαπτιστής*), BELLERMANN, DÄHNE, HERZFELD (a. a. O. und S. 405) u. a., von אסא heilen: Aerzte, oder nach Bell. „der Besserung sich befleissende", HILGENFELD S. 278 (zweifelhafter Ztschr. XI, 346) von חָזָה schauen (חָזִין = חֹזִים die Seher), JOST S. 207 von חשׁא = חָשָׁה schweigen (vgl. Jos. Antt. III, 7, 5, wo חֹשֶׁן, Brustschild, *Ἐσσὴν* oder *Ἐσσήνης* geschrieben wird), andere noch anders. HITZIG Gesch. d. V. Isr. 427 nimmt an, der Name stamme von חֲסֵא = חָסִיד (fromm, von der Wurzel חסי *confugere, sc. ad Deum)*; im Plural würde dieses im stat. absol. חֲסֵין, im stat. emphat. חֲסַיָּא lauten; von jenem käme *Ἐσσηνοὶ*, von diesem *Ἐσσαῖοι*. Und wirklich werden die Essener, wie Hitzig nachweist, von späteren Juden Chasidim genannt, und ein Zusammenhang derselben mit den Chasidäern der Makkabäerzeit wird sich uns wahrscheinlich zeigen. Was aber jene beide Endungen betrifft, so findet sich auch sonst häufig neben der griechischen Bildung des Ethnikum auf *-αῖος* die auf *-ανὸς* oder *-ηνὸς*, welche vorzugsweise in barbarischen Volksnamen, aber auch in Sektennamen (wie *Ναζαρηνοὶ*) vorkommt und ausdrücklich als asiatisch bezeichnet wird; vgl. LIPSIUS üb. d. Ursprung d. Christennamens (Jena 1873) S. 13. CURTIUS Monatsber. d. Berl. Akad. 1880, Juli, S. 647.

1) JOSEPH. Antt. XIII, 5, 9: *κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν*, die Pharisäer, Sadducäer und Essäer. Diese Zeit ist die des Hasmonäers Jonathan (160—143 v. Chr.).

einzelte Spuren derselben finden sich in der Folge wiederholt[1]; etwas genaueres erfahren wir aber erst aus der Zeit, welcher ihre Schilderungen bei PHILO[2]) und JOSEPHUS[3]) entnommen sind, aus dem ersten christlichen Jahrhundert. Gleichzeitig mit Josephus gedenkt der ältere PLINIUS[4]), bald nachher DIO CHRYSOSTOMUS[5]) der Essener; die wenigen sonstigen Schriftsteller dagegen, die von ihnen berichten, sind nicht als selbständige Zeugen zu betrachten[6]). |

1) Bei Jos. B. J. I, 3, 5 weissagt ein Essener, Namens Judas, ein Prophet, der sich bei seinen Vorhersagungen niemals getäuscht habe, Tag und Ort der Ermordung des Hasmonäers Antigonus (106 v. Chr.). Um dieselbe Zeit finden sich im Buch Henoch Anklänge an essenische Lehren (vgl. KÖSTLIN Theol. Jahrb. XV, 385). Jos. Antt. XV, 10, 5 verkündigt der Essener Menachem, welcher gleichfalls die Gabe der Weissagung besitzt, dem Knaben Herodes seine künftige Königswürde und den ganzen Verlauf seiner Herrschaft, später demselben als König ihre Dauer. Ebd. XVII, 12, 3 deutet ein dritter Essäer, Simon, dem Archelaus den Traum, der seine Absetzung (6 n. Chr.) ankündigte.

2) Qu. omn. prob. lib. 876, C ff. H. II, 457 ff. M. und in dem Bruchstück aus seiner Apologie für die Juden (um 40 n. Chr.) bei EUS. pr. ev. VIII, 11. Die erste von diesen Schriften wird zwar von GRAETZ (a. a. O. S. 464. 470) Philo abgesprochen; dieses Urtheil ist jedoch durch die wenigen und leicht wiegenden Gründe, auf die es gestützt wird, nicht von ferne gerechtfertigt.

3) Die Hauptstelle des Josephus über die Essäer steht B. J. II, 8; nächst ihr ist die wichtigste Antiquitt. XVIII, 1, 5.

4) Hist. nat. V, 17, 73.

5) Bei SYNES. Dio S. 39 Pet.

6) Diess gilt nicht allein von SOLIN. c. 38, welcher Plinius ausschreibt, und von PORPHYR De abstin. IV, 11 f., welcher der Schilderung des Josephus nichts eigenes beifügt, sondern auch von HIPPOLYTUS Refut. hæres. IX, 18 ff., dessen Zusätze zu Josephus, wie wir finden werden, nur willkürliche und missverständliche Erweiterungen sind. Von EPIPHANIUS werden Hær. 10 die Essener nur flüchtig, als angeblich samaritanische Sekte, berührt; seine Ὀσσηνοὶ Hær. 19 sind eine judenchristliche Partei. In jüdischen Schriften der älteren Zeit findet sich nichts, was sich mit Sicherheit auf die Essener beziehen liesse. Eine Reihe solcher vermeintlicher Beziehungen hat HERZFELD a. a. O. 395 f. zurückgewiesen. Er selbst vermuthet die Essäer (mit BELLERMANN 146 ff. u. a.) in den sog. Baitusim, seine Beweise scheinen mir aber nicht sehr bündig; um so weniger, da er selbst S. 378 f. nachweist, dass die Baitusim nicht selten auch mit den Sadducäern zusammengestellt werden.

Was nun an dieser Partei zunächst in's Auge fällt, ist die Eigenthümlichkeit ihrer Lebensweise und ihrer gesellschaftlichen Einrichtungen. Die Essener bildeten einen religiösen Verein, dessen Mitglieder sich um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf mehr als viertausend beliefen [1]). Sie hatten ihre eigenen Priester und Beamten [2]) und ihre eigenen Gemeindegerichte [3]). Durch | eine schroff ausgeprägte hierarchische Gliederung ihrer Gesellschaft [4]), durch strenge Ordenszucht [5]), unab-

1) So PHILO qu. omn. pr. 876, D (457) und JOSEPHUS übereinstimmend. Diese Uebereinstimmung mit GRAETZ a. a. O. aus der Abhängigkeit der philonischen Schrift von Josephus abzuleiten, wäre man nur dann berechtigt, wenn diese Abhängigkeit, und der spätere Ursprung jener Schrift überhaupt, schon anderweitig dargethan wäre; so lange diess nicht geschehen ist, wird man sich dieselbe einfach daraus zu erklären haben, dass sich in dieser Beziehung in der Zwischenzeit zwischen den beiden Angaben nichts erhebliches geändert hatte; keinenfalls aber wird man sie als Beweis für die Unächtheit der philonischen Schrift gebrauchen können.

2) Der essäischen *ἱερεῖς* (deren Funktionen später zu berühren sein werden) erwähnt Jos. B. J. II, 8, 5. Antt. XVIII, 1, 5; der Verwalter (*ἐπιμεληταί, ἐπίτροποι, ἀποδέκται προσόδων, ταμίαι*), welche die ökonomischen Angelegenheiten der Gesellschaft zu besorgen hatten, PHILO b. EUS. pr. ev. VIII, 11, 5. Jos. Antt. a. a. O. B. J. II, 8, 3. 5. 6; ebd. 4 die *κηδεμόνες ξένων*. Die Priester wurden nach diesen Stellen gewählt, also nicht, wie die des öffentlichen Kultus, durch die Abstammung bestimmt; die Verwalter hatten unter anderem jedem Mitglied der Gesellschaft seine Tagesarbeit anzuweisen. Da Antt. XVIII, 1, 5, wo, wie es scheint, alle Gesellschaftsbeamte der Essener angegeben werden sollen, nur diese zwei Klassen genannt sind, so haben wir wohl auch bei den *κρατοῦντες* oder *ἄρχοντες*, denen der Neuaufzunehmende Gehorsam geloben musste (B. J. II, 8, 7), nur an sie zu denken.

3) Jos. B. J. II, 8, 9: *δικάζουσι μὲν οὐκ ἐλάττους τῶν ἑκατὸν συνελθόντες*. Diese Gerichte müssen nach unserer Stelle selbst die Todesstrafe verhängt haben; wobei es sich freilich fragt, inwieweit diess unter römischer Herrschaft ausführbar war.

4) A. a. O. 10: *διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας· καὶ τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι* (d. h. die später eingetretenen) *τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται, ὥστε εἰ ψαύσειαν αὐτῶν ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφυρέντας*. Dieser letztere Zug macht es wahrscheinlich, dass man sich beim Aufsteigen in eine höhere Ordensklasse zu gewissen weiteren Enthaltungen und Reinigungen verpflichtete, und desshalb die unteren Klassen im Vergleich mit den höheren für levitisch unrein galten. Vgl. FRANKEL Ztschr. d. Judenth. III, 450 f., der nachweist, dass

änderliche Lehrüberlieferung [1]) und schauerliche Einweihungseide [2]) zusammengehalten, gestatteten sie keinem Fremden einen Einblick in ihre Bundesgeheimnisse [3]). Weitere Bürgschaften für die Reinhaltung der Verbindung lagen in der Prüfung der neueintretenden Mitglieder durch ein dreijähriges Noviziat, zu dem auch nur Männer reifen Alters zugelassen wurden [4]), und in der Ausschliessung solcher, die sich schwerere Verfehlungen zu Schulden kommen liessen [5]). Je strenger sie sich aber gegen aussen abschlossen, um | so inniger war die Verbindung der Ordensbrüder unter einander: es sollte nicht allein keiner vor dem andern ein Geheimniss haben [6]), sondern es sollte auch keiner ein Privateigenthum besitzen: die Essener lebten in klösterlichen

nach der Mischna (Chagiga 18, b) auch bei den Chaberim (Pharisäern) vier (bezw. fünf) Grade der Reinheit unterschieden worden seien.

5) Nach Jos. a. a. O. 9 waren sie gewissenhaft und unerbittlich fest in ihren Urtheilen; Unterordnung unter die *πρεσβύτεροι* und die *πλείονες* galt bei ihnen als Grundsatz; in ihrem Einweihungseid mussten sie (ebd. 7) geloben: *τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν·* (womit, wie man aus dem folgenden sieht, nicht die Obrigkeiten überhaupt, sondern die Ordensoberen gemeint sind) *οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν.*

1) Jos. a. a. O.: Bei ihrer Aufnahme in den Orden versprachen die Essener unter anderem: *μηδενὶ μηταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν.*

2) Jos. a. a. O.: *πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς, ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις* u. s. w. Für wie heilig dieser Eid galt, sieht man daraus, dass (ebd. 8) selbst ausgeschlossene Mitglieder nicht selten lieber zu Grunde giengen, als dass sie ihn durch den Genuss einer durch denselben untersagten Nahrung verletzt hätten. Nun muss man freilich fragen, wie die Essener ihren Mitgliedern solche Eide abnehmen konnten, wenn sie doch (s. u.) den Eid überhaupt für unerlaubt hielten. Wahrscheinlich fanden sie sich aber mit diesem Verbot in derselben Weise ab, wie diess von ihren christlichen Nachkommen, den Ebjoniten, in der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* vor den clementinischen Homilien geschieht, indem die Form des Eides mit der einer blossen Zeugenanrufung vertauscht wurde.

3) A. a. O. 7: Der neu aufzunehmende musste schwören: *μήτε κρύψειν τὶ τοὺς αἱρετιστάς, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τὶ μηνύσειν, κἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται.* Insbesondere sollten die Schriften der Partei und die Namen der Engel geheimgehalten werden.

4) Jos. a. a. O. 7. Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 2.

5) Jos. a. a. O. 8.

6) Vgl. Anm. 3.

Vereinen [1]) mit vollständiger Gütergemeinschaft; in jedem Verein floss das Vermögen wie der Erwerb der sämmtlichen Mitglieder in eine gemeinsame Kasse, und aus dieser wurden alle Bedürfnisse der Einzelnen und der Gesellschaft bestritten; ebenso wurde für die kranken, die altersschwachen und die durchreisenden Vereinsgenossen von der Gemeinde gesorgt [2]). Ihre Beschäftigung bestand überwiegend in Landbau und Viehzucht; von Gewerben trieben sie nur solche, welche weder dem Krieg noch der Ueppigkeit dienten [3]). Schon hiemit war es gegeben, dass sie vorzugsweise auf dem Lande lebten; sie liebten aber auch überhaupt die Einsamkeit, und eine ihrer bedeutendsten Niederlassungen befand sich in den Palmenwäldern am westlichen Ufer des todten Meeres; indessen hatten sie auch in manchen palästinensischen Städten ihre Ordenshäuser [4]). In streng | geregelter Tagesordnung war

1) Philo b. Eus. VIII, 11, 3: *οἰκοῦσι δ᾽ ἐν ταὐτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι.* ebd. 6: *οἱ δ᾽ ὁμοδίαιτοι καὶ ὁμοτράπεζοι καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν εἰσί.* qu. omn. pr. 878, A (458): *οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε, πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων... τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἄν τις εὕροι παρ᾽ ἑτέροις ἔργῳ βεβαιούμενον.* Ueber ihre Syssitien Jos. B. J. II, 8, 5.

2) Philo b. Eus. VIII, 11, 3. 5—7. qu. omn. pr. 878, A (458) ff. Jos. B. J. II, 8, 3 f. Antt. XVIII, 1, 5. Zu dieser Gütergemeinschaft gehört es, dass sie kein Geld hatten (Plin. a. a. O. Philo qu. omn. pr. 876, E) und unter einander keinen Handel trieben, sondern das, was sie brauchten, von einander entweder eintauschten oder geschenkt bekamen (Jos. B. J. II, 8, 4).

3) Philo b. Eus. VIII, 11, 4: sie trieben Landbau, Viehzucht, Bienenzucht; *ἄλλοι δὲ δημιουργοὶ τῶν κατὰ τέχνας εἰσίν.* Ders. qu. omn. pr. 876, E f. (457): *οἱ μὲν γεωπονοῦντες οἱ δὲ τέχνας μετιόντες ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης ἑαυτούς τε καὶ τοὺς πλησιάζοντας ὠφελοῦσιν.* Es gebe bei ihnen keine Waffenschmiede u. s. w., ebensowenig Kaufleute, Wirthe, Schiffsleute, überhaupt auch von den friedlichen Gewerben keine *ὅσα εὐόλισθα εἰς κακίαν.* Jos. Antt. a. a. O.: *τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι,* doch erwähnt auch er B. J. II, 8, 5 der *τέχναι ἃς ἕκαστοι ἴσασιν.*

4) Die Angaben unserer Quellen lauten zwar hier nicht ganz übereinstimmend. Bei Eus. VIII, 11, 1 sagt Philo: *οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους* (welches letztere hier, im Unterschied von *πόλις* und *κώμη*, die vereinzelten Ansiedlungen der Essener, die einsam liegenden Klöster derselben, bezeichnen wird). Dagegen sagt Derselbe qu. omn. pr. 876, D (457): *κωμηδὸν οἰκοῦσι*

ihr Leben zwischen Arbeit, gottesdienstlichen Uebungen und Werken der Menschenliebe getheilt[1]). In ihren Grundsätzen

τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας, und damit stimmt PLIN. a. a. O. überein, wenn er sagt: *ab occidente litora* (des todten Meers) *Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe præter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum;* auf dieselbe Niederlassung bezieht sich, was SYNES. Dio S. 39 aus Dio Chrysostomus anführt: ἔτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτά που τὰ Σόδομα. Bei Jos. B. J. II, 8, 4 hinwiederum heisst es: μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί, und in den S. 279, 1 angeführten Erzählungen treffen wir Essäer in Jerusalem. Von einem dortigen Ordenshaus scheint das Essenerthor (Jos. B. J. V, 4. 2) seinen Namen bekommen zu haben. Indessen haben diese Abweichungen doch schwerlich mehr auf sich, als die vor. Anm. angeführten in Betreff ihrer Beschäftigung (wenn Philo hier allgemein sagt: τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, so sagt dort Josephus nicht minder allgemein: τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι); und wie sich jene durch die Annahme ausgleichen, der Landbau sei zwar nicht ihre einzige, aber ihre Lieblingsbeschäftigung gewesen, so werden sich diese in der oben angedeuteten Weise durch die Annahme ausgleichen lassen, dass sie die Städte zwar nicht gänzlich vermieden, aber im Durchschnitt das Landleben und die Einsamkeit vorzogen. Dagegen widerspricht nicht allein diese Stelle, sondern noch bestimmter die des JOSEPHUS B. J. II, 8, 4 (wo man die ἑκάστη πόλις, wenn sich Jos. nicht ganz unnatürlich und unverständlich ausgedrückt haben soll, nur auf die palästinischen Städte überhaupt beziehen kann) der Annahme HILGENFELD's (Jüd. Apokalyptik 259), dass die Essener ihre eigenen, nur von Mitgliedern ihres Ordens bewohnten Städte gehabt haben, wie sich denn auch H. selbst diese Ordensstädte sofort wieder in „Ortschaften", einschliesslich der von Plinius erwähnten Niederlassungen in der Einöde, verwandeln. Wie hätten auch 4000 unverheirathete Männer, von denen jedenfalls ein beträchtlicher, wahrscheinlich der grösste Theil, auf dem Lande lebte, selbst Novizen und Adoptivkinder mitgerechnet, viele Städte ausfüllen können? Das πόλεις πολλὰς οἰκοῦσι bei Philo wird daher, nach bekanntem Sprachgebrauch, dasselbe bedeuten, wie das ἐν ἑκάστῃ πόλει κατοικοῦσι bei Josephus (welches HIPPOLYT. Refut. IX, 20 richtig durch μετοικοῦσι erklärt): es wohnen in vielen Städten Essener, und wenn Jos. B. J. II, 8, 4 von πόλεις τοῦ τάγματος redet, so werden damit nicht reine Essenerstädte gemeint sein, sondern eine πόλις τοῦ τάγματος konnte jede genannt werden, in der ein Essenerverein war.

1) M. vgl. die Beschreibung ihrer Lebensordnung bei Jos. B. J. II, 8, 5, und dazu ebd. 6: τῶν μὲν οὖν ἄλλων οὐκ ἔστιν ὅ τι μὴ τῶν ἐπιμελητῶν προσταξάντων ἐνεργοῦσι· δύο δὲ ταῦτα παρ' αὐτοῖς αὐτεξούσια ἐπικουρία καὶ ἔλεος u. s. w.

und ihrem Verhalten zeichneten sie sich | durch Bedürfnisslosigkeit, Sittenreinheit, strenge Gerechtigkeit, schrankenlose Wohlthätigkeit aus. Sie beobachteten nicht blos in Nahrung und Kleidung die höchste Einfachheit[1]), sondern sie hielten die sinnliche Lust überhaupt für sündhaft, und forderten desshalb Enthaltsamkeit und möglichste Beschränkung der Bedürfnisse[2]). Selbst ihre Haltung und Geberde trug das Gepräge einer ängstlichen Sittsamkeit[3]). Höchst gewissenhaft waren sie ferner in der Erfüllung ihrer Pflichten gegen andere; ebenso aber auch streng im Gericht und unerbittliche Feinde alles Unrechts[4]). Als eine der heiligsten Pflichten betrachteten sie die der Wahrhaftigkeit; gerade desshalb aber verwarfen sie den Eid[5]); ein weiterer |

1) Jos. B. J. II, 8, 4. 5. Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 6: Ihr Mahl bestand aus Einem Gericht, ihre Kleidung (wie aus der Stelle Philo's und der entsprechenden Sitte der Ebjoniten hervorgeht) aus einem einzigen schlichten Gewande; Kleider und Schuhe wurden bis auf's äusserste abgetragen.

2) B. J. II, 8, 2: *οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι.* Philo a. a. O.: *ὀλιγοδείας ἐρασταὶ, πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρεπόμενοι.*

3) Jos. a. a. O. 4: *καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν* — ein kleiner Zug, aber bezeichnend für eine von diesen weltscheuen Parteien, welche ja immer die äussere Erscheinung der Frömmigkeit und die Uniformität dieser Erscheinung zu überschätzen pflegen.

4) Jos. a. a. O. 7: Bei der Aufnahme schworen sie unter anderem: *τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν* u. s. w. *μισήσειν δὲ ἀεὶ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγωνιεῖσθαι τοῖς δικαίοις.* Ebd. 9: *περὶ δὲ τὰς κρίσεις ἀκριβέστατοι καὶ δίκαιοι.* In der ersten von diesen Stellen setzt Hippolyt. Refut. IX, 23, der sie im übrigen sinngetreu wiedergibt, statt der Worte *μισήσειν τοὺς ἀδίκους*: „*μηδένα δὲ μήτε ἀδικοῦντα μήτε ἐχθρὸν μισήσειν, προσεύχεσθαι δὲ ὑπὲρ αὐτῶν*", d. h. er oder seine Quelle setzt das jüdische in's christliche, das essenische in's ebjonitische um.

5) Schon Philo qu. o. pr. 877, E (458) nennt unter den Beweisen ihrer Frömmigkeit (*τοῦ φιλοθέου δείγματα*) *τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδές.* Bestimmter Jos. B. J. II, 8, 6: *καὶ πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου· τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς περιίσταται* [wohl: *περιίστανται*, sie vermeiden, ohne *αὐτοῖς*, das in Einem Cod. fehlt] *χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες. ἤδη γὰρ ἤδη* [?] *κατεγνῶσθαι φασὶ τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ.* Ebd. 7: Der Aufnahmeeid der Essener enthielt unter anderem das Versprechen, *τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν ἀεὶ καὶ τοὺς ψευδομένους*

Grund dafür mag darin gelegen haben, dass sie sich scheuten, die Gottheit durch denselben in die weltlichen Angelegenheiten herabzuziehen. Ihre Standhaftigkeit und Todesverachtung bewährten sie in dem jüdischen Kriege, in dem viele von ihnen als Märtyrer ihres Glaubens das äusserste freudig erduldeten[1]). Wenn sie endlich mit ihren Ordensbrüdern auf's innigste verbunden waren[2]), so dehnten sie zugleich ihre Fürsorge und Mildthätigkeit auf alle Menschen ohne Unterschied aus[3]); und wenn allerdings schon manche vor ihnen die Gleichheit und Verwandtschaft aller Menschen gelehrt hatten, sind sie doch, so viel wir wissen, die ersten, welche die Sklaverei nicht allein grundsätzlich verwarfen, sondern auch thatsächlich aus ihrem Gemeinwesen ausschlossen[4]).

Mit diesen sittlichen Grundsätzen finden wir aber bei ihnen zugleich eine Reihe von Enthaltungen und Gebräuchen verbunden, mit denen sie unter ihren Volksgenossen ganz einzig dastehen. Sie selbst zwar wollten nichts anderes sein, als ächte Juden: die Richtschnur ihres Glaubens wie ihres Verhaltens sollte das mosaische Gesetz sein, welches sie nach der Sitte ihres Volkes jeden Sabbath in ihren Synagogen vorlasen und erklärten[5]); gegen

ἐλέγχειν προβάλλεσθαι. Dass die Ebjoniten den Eid verwarfen, ist bekannt. Inwiefern trotzdem bei der Aufnahme in den Bund ein Eid möglich war, ist S. 281, 2 erörtert.

1) Jos. B. J. II, 8, 10. Früher hatten sie nach Philo qu. omn. pr. 878, C (458) auch von den schlimmsten Tyrannen nichts zu leiden gehabt. Von Herodes d. Gr. wissen wir auch aus Jos. Antiquitt. XV, 10, 4, dass er ihnen geneigt war.

2) S. o. und Jos. B. J. II, 8, 2 f.: *φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων* [sc. *Ἰουδαίων*] *πλέον . . . θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν.* Ebenso wird Antiquitt. XVIII, 1, 5 um der Gütergemeinschaft willen ihre ganz einzige Gerechtigkeit gerühmt.

3) S. o. 283, 1.

4) Jos. Antiqu. a. a. O. *καὶ οὔτε γαμετὰς εἰςάγονται, οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν, τὸ μὲν* (die Sklaverei) *εἰς ἀδικίαν φέρειν ὑπειληφότες, τὸ δὲ* (die Ehe) *στάσεως ἐνδιδόναι ποίησιν.* Philo qu. om. pr. 877, A (457): *δοῦλός τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις· καταγινώσκουσί τε τῶν δεσποτῶν οὐ μόνον ὡς ἀδίκων, ὁσιότητα λυμαινομένων, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσεβῶν, θεσμὸν φύσεως ἀναιρούντων, ἣ πάντας ὁμοίως . . . ὡς ἀδελφοὺς γνησίους . . . ἀπειργάσατο.*

5) Philo qu. om. pr. 877, C (458).

den Verkündiger des Gesetzes hegten sie eine solche Verehrung, dass eine Schmähung desselben bei ihnen mit dem Tode, | der Strafe der Gotteslästerung bedroht war[1]). Auch durch Strenge der Sabbathsfeier zeichneten sie sich aus[2]); und dem Nationalheiligthum in Jerusalem bezeugten sie durch Weihgeschenke ihre Ehrfurcht[3]). Bei der Erhebung ihres Volkes gegen die Römer waren auch die Essener betheiligt, und für das Gesetz ihrer Väter wussten auch sie zu sterben[4]). Aber von der herrschenden jüdischen Sitte und Denkweise wichen sie nichtsdestoweniger weit ab. An den Opfern, welche den Mittelpunkt des nationalen Gottesdienstes bildeten, nahmen sie nicht theil[5]); wie Josephus sagt, weil sie ihren eigenen Weihen höheren Werth beilegten, in Wahrheit ohne Zweifel, weil sie es für unerlaubt hielten, Thiere zu tödten und zu verzehren[6]); und desshalb war ihnen, wenigstens in der späteren Zeit, der Zutritt zum Tempel verwehrt[7]). Sie

1) Jos. B. J. II, 8, 9: *σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου. κἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτῳ.*

2) Jos. a. a. O., nach dem diese Strenge so weit gieng, dass sie am Sabbath nicht allein keine Arbeit zu besorgen und kein Feuer anzuzünden, sondern selbst kein Geräthe in die Hand zu nehmen, ja nicht einmal ihre Nothdurft zu verrichten wagten.

3) Jos. Antiqu. XVIII, 1, 5.

4) S. o. 285, 1 und Jos. B. J. II, 20, 4. III, 2, 1, wo ein Essäer Johannes als ausgezeichneter Feldherr vorkommt. Dass freilich Hippolytus Refut. IX, 26, trotz dem S. 284, 4 angeführten, die Zeloten und Sicarier zu Essenern macht, ist nur ein Beweis seiner Nachlässigkeit.

5) Philo qu. omn. pr. 876, D. (457): sie dienen Gott, *οὐ ζῷα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* Jos. Antt. XVIII, 1, 5: *θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.*

6) Dass diess ihr eigentlicher Grund war, müssen wir schon desshalb annehmen, weil man nicht sieht, aus welchem andern sie ihren eigenen gottesdienstlichen Uebungen vor den im Gesetz so bestimmt vorgeschriebenen nicht allein den Vorzug gegeben, sondern diese ganz unterlassen haben sollten. Bestimmter erhellt es daraus, dass sie auch bei ihrer eigenen Gottesverehrung sich der Thieropfer enthielten, und überhaupt kein Fleisch assen; s. S. 287, 1.

7) Vgl. vorl. Anm. Dieses Verbot scheint indessen erst der späteren (aber vielleicht immerhin schon der vorchristlichen) Zeit anzugehören, und

enthielten sich des Fleisches[1]), und wahrscheinlich auch des Weines[2]); ja es waren ihnen überhaupt alle Speisen untersagt,

so überhaupt das Verhältniss der Essener zu den herrschenden Parteien anfangs weniger gespannt gewesen zu sein: in der S. 279, 1 berührten Erzählung des Josephus über den Essäer Judas treffen wir diesen mit seinen Schülern im Tempel.

1) Es folgt diess, wie ich schon Theol. Jahrb. XV, 419 f. gezeigt habe, neben der inneren Consequenz der Sache und dem Umstand, dass mit dem Verbot der Thieropfer sonst überall das des Fleischgenusses Hand in Hand geht, aus der Sitte der christlichen Essener, der Ebjoniten, für welche ich a. a. O. die näheren Belege gegeben habe. Denn woher sollen diese den Grundsatz genommen haben, dessen schon Paulus Röm. 14, 2. 21 bei römischen Judenchristen erwähnt, und der unter anderem Jakobus dem Gerechten, diesem Ideal eines Ebjoniten, beigelegt wird: *μὴ φαγεῖν κρέα, λάχανα ἐσθίειν*, wenn nicht von den Essenern, da weder die gemeinjüdische Sitte noch der Vorgang Christi einen Anlass dazu bot? Das Gegentheil folgt auch nicht (wie Lucius Therapeuten 38 f. glaubt) daraus, dass sie nach Philo b. Eus. pr. ev. XI, 8, 4 Viehzucht trieben, denn es ist wohl möglich, dass sie nur Milch, Wolle und Häute für sich verwendeten, dagegen die ihnen entbehrlichen oder unbrauchbaren Thiere nicht verzehrten, sondern verkauften. Noch weniger beweist natürlich die Bemerkung (ebd. § 5), dass die Einzelnen von ihren Vereinen *τροφὰς ἀφθόνους* erhalten. Auch Porphyr kann den Bericht des Josephus über die Essener kaum aus einem anderen Grund in seine Schrift *De abstinentia* aufgenommen haben, als weil er bei ihnen wirklich die von ihm geforderte Enthaltung vom Fleisch fand, und er selbst deutet diess an, wenn er IV, 13 sagt: *τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν Ἐσσαίων παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τάγμα. πᾶσι γε μὴν ἀπηγόρευτο ὗς ἐσθίειν* u. s. w. Gewisse Arten von Fleisch sind allen, den Essäern ist das Fleisch überhaupt verboten.

2) Wie wir gleichfalls aus dem Verhalten der Ebjoniten zu dieser Frage (um der Orphiker und Pythagoreer hier noch nicht zu erwähnen) schliessen müssen; m. vgl. über dieselben Paulus Röm. 14, 21. Hegesipp. b. Eus. K. Gesch. II, 23, 5. Clement. Homil. XIV, 1. XV, 7. Epiphan. Hær. 30, 16. Schwegler Montanismus 119 f. Baur Paulus 2. A. I, 382. Ausdrücklich wird allerdings in unsern Berichten der Enthaltung vom Wein bei den Essenern nicht gedacht, aber wenn wir diesen Zug bei ihren christlichen Nachfolgern so frühe und so allgemein treffen, ist es doch sehr wahrscheinlich, dass ihn diese von ihnen geerbt haben. Wenn aber bei Joseph. B. J. II, 8, 5 Schl. für die Stille bei den essenischen Mahlzeiten als Grund angegeben wird *ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου*, so kann man daraus nicht schliessen, dass sie auch Getränke genossen haben, deren Uebermass sie berauscht haben würde: sie können ja auch alle berauschenden Getränke ebensogut, wie das Fleisch, zu dem gerechnet haben, was über das zur Sättigung erforderliche hinausgeht.

welche von andern, als Ordensgenossen, und anders, als nach den Ordensregeln bereitet waren[1]). Sie verwarfen ferner das eheliche Leben und alle | Geschlechtslust überhaupt, und duldeten keine Frauen in ihren Vereinen, wenn sie auch fremde Kinder annahmen und aufzogen[2]); nur eine Minderheit kann es gewesen sein, welche die Ehe als unentbehrlich für die Erhaltung der menschlichen Gattung beibehielt[3]); auch diese suchten ihr aber

1) Jos. B. J. II, 8, 8: Wer aus dem Essenerverein ausgeschlossen wird, geht oft elend zu Grunde. *τοῖς γὰρ ὅρκοις καὶ τοῖς ἔθεσιν ἐνδεδεμένος οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῷ τὸ σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται.* Hieraus erhellt unwidersprechlich, dass bei den Essenern jede von andern, als Ordensgenossen, bereitete Nahrung auf's strengste verpönt war. Den Grund dieses Verbots suchte Ritschl Theol. Jahrb. XIV, 324 f. darin, dass dieselben nur Gott dargebrachte, d. h. Opferspeisen haben geniessen wollen, und er berief sich für diese Ansicht auf Jos. Antt. XVIII, 1, 5: *ἱερεῖς τε [χειροτονοῦσι] διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων*, indem er *ποίησις* mit „Opferung" übersetzte. Wiewohl aber Hilgenfeld Jüd. Apokal. 270 dieser Erklärung beigetreten ist, muss ich doch gegen sie wiederholen, was ich schon Th. Jahrbb. XV, 414 bemerkt habe, und was Ritschl selbst inzwischen anerkannt hat (Entst. d. altkath. K. 2. A. 181): dass *ποιεῖν* zwar absolut gesetzt unter Umständen so viel bedeuten kann, als *θυσίαν ποιεῖν*, dass es dagegen diese Bedeutung niemals hat, wenn ein Objektsaccusativ, wie *σίτον*, dabei steht, und dass das Substantiv *ποίησις* überhaupt nie, am wenigsten aber mit einem Genitiv des Objekts, wie *σίτου*, verbunden, „Opferung" bedeutet. Ebenso muss ich aber auch dabei beharren, dass nach B. J. II, 8, 8 nicht die nichtgeopferten Speisen, sondern die unreinen Speisen dem Essener durch seinen Eid verboten waren, denn die wildwachsenden Nahrungsmittel, mit denen die ausgestossenen ihr Leben fristeten, waren auch keine Opferspeisen. Für unrein galt aber den Essenern, bei denen selbst die Berührung der Ordensgenossen eines niedrigeren Grades verunreinigte (s. o. 280, 4), jeder, der nicht zu ihrem Orden gehörte, in ähnlicher Weise, wie den Juden überhaupt alle Nichtjuden für unrein galten; so wenig daher der Jude mit dem Heiden zu Tische sass, oder bei ihm etwas genoss, so wenig durfte diess der Essener bei dem Nichtessener thun. Dass die Priester zur *ποίησις σίτου* nöthig waren, während es doch eigene Bäcker und Köche gab (Jos. B. J. II, 8, 5), macht keine Schwierigkeit: das Kochen und Backen war freilich nicht ihr Geschäft, aber es durfte nicht ohne gewisse Gebete und Cärimonien geschehen, die nur von ihnen verrichtet werden konnten.

2) Philo b. Eus. VIII, 11, 8: *Ἐσσαίων γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα.* Jos. B. J. II, 8, 2. Antt. XVIII, 1, 5. Plin. s. o. 282, 4.

3) Jos. B. J. II, 8, 13. Dass diese verheiratheten Essäer nur eine kleinere Abzweigung der Partei bildeten, und dass die Duldung der Ehe bei

ihren sinnlichen Charakter möglichst zu nehmen, indem sie streng auf den Zweck der Fortpflanzung beschränkt wurde [1]; die Frauen nahmen bei ihnen an der essenischen Lebensweise gleichfalls theil [2]. Sorgsame Wahrung der Schamhaftigkeit war vorgeschrieben [3]. Das Salböl war verpönt, weil | sich sein Gebrauch mit der Einfachheit des essenischen Lebens nicht zu vertragen schien [4]. Alles unreine wurde mit peinlicher Aengstlichkeit ver-

ihnen nur ein dem praktischen Bedürfniss gemachtes Zugeständniss ist, sieht man deutlich aus der Art, wie Josephus von ihnen spricht, und aus dem Umstand, dass ihrer nur an unserer Stelle erwähnt, sonst aber die Ehelosigkeit den Essenern ganz allgemein beigelegt wird. Es ist daher schief, wenn Ritschl (Entst. d. altk. Kirche 185) die principielle Bedeutung der Ehelosigkeit für die Essener desshalb bezweifelt, weil doch ein Theil derselben in der Ehe gelebt habe; und es ist eine starke Uebertreibung, wenn er das letztere von der „Hälfte der Sekte" behauptet.

1) Nur solche durften geheirathet werden, von denen man sich überzeugt hielt, dass sie Kinder gebären können; Schwangere durften nicht mehr berührt werden.

2) Sie hatten vor der Verheirathung eine dreijährige Probezeit zu bestehen; da ferner Jos. a. a. O. der essenischen Bäder auch bei ihnen ausdrücklich erwähnt, ist zu vermuthen, dass sie überhaupt unter der gleichen Regel standen, wie die männlichen Mitglieder des Bundes.

3) Bei ihren heiligen Bädern hatten die Männer eine leinene Schürze oder Hose, welche zu diesem Behufe gleich den Novizen gereicht wurde, die Frauen der verheiratheten Essener ein ganzes Gewand anzulegen; Jos. B. J. II, 8, 5. 7. 13.

4) Jos. a. a. O. 3: *κηλίδα* (Befleckung) *δὲ ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλιφῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται λευχειμονεῖν τε διαπαντός.* Dass diese Abneigung gegen das Salböl den angegebenen Grund hat, deutet Jos. sehr bestimmt an, wenn er sie mit ihrer Vorliebe für das *αὐχμεῖν* motivirt. Das Salben gehörte bei Juden (vgl. Ps. 23, 5. 45, 8. Kohel. 9, 8. Dan. 10, 3. Am. 6, 6. Luc. 7, 46) und Griechen (Aristoph. Wolk. 828 f. 971 u. a. St.) zum Wohlleben, ebenso, wie die warmen Bäder, bei denen man sich eben mit Salben einzureiben pflegte. (Hermann Griech. Antiquitäten III, § 23, 26 ff. Vgl. auch Aristoph. a. a. O. 828 f. 985. 1039 f. Plato Symp. 174, A). Die Essener enthielten sich ohne Zweifel auch der letzteren. Josephus selbst gibt diess zu verstehen, wenn er a. a. O. § 5 ausdrücklich hervorhebt, dass die essenischen Bäder in kaltem Wasser vorgenommen wurden (*ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι*), und an unserer Stelle die Abneigung gegen das Oel auf das *αὐχμεῖν* zurückführt, denn das *αὐχμεῖν* wird vorzugsweise vom Unterlassen der warmen Bäder hergeleitet (Hermann a. a. O.); sichergestellt wird es aber durch die

borgen, und sofern seine Berührung nicht zu vermeiden war, machte sie eine religiöse Reinigung nöthig [1]). Ein Zeichen ihrer inneren Reinheit sollte ohne Zweifel die weisse Kleidung der Essener sein; bei den gottesdienstlichen Verrichtungen durfte, wie es scheint, keine Wolle, sondern nur Leinwand getragen werden [2]). Von der höchsten Wichtigkeit waren endlich den Essenern die Bäder und die heiligen Mahle, welche den eigent-

Sitte der christlichen Essener, der Ebjoniten, deren grosser Heiliger, Jakobus, (nach Hegesipp. b. Eus. K. G. II, 23, 5) ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Umgekehrt schliesst die Alusie der Pythagoreer (s. o. 80, 1. 2) die Enthaltung von Salben in sich.

1) Für ihre körperlichen Ausleerungen zogen sich die Essener nicht allein an möglichst abgelegene Orte zurück, sondern sie hatten dieselben auch vor dem Anblick der Sonne sorgfältig zu verbergen, und mittelst einer kleinen Hacke, die jeder beim Eintritt in den Verein erhielt, zu verscharren, überdiess aber nachher sich als μεμιασμένοι (levitisch unrein) einer Waschung zu unterziehen (Jos. B. J. II, 8, 9 vgl. ebd. 7). Ohne Zweifel wurde aber auch noch manches andere, wie die bei den Orphikern und Pythagoreern verpönten Dinge (s. o. S. 91 und Bd. II, a, 29, 4), als verunreinigend angesehen. Darauf weist auch das Verbot (Jos. a. a. O.), in Gesellschaft in die Mitte des Kreises oder nach der rechten Seite hin auszuspucken: die rechte, als die bessere Seite, sollte nicht entweiht, und die Unreinigkeit dem Anblick anderer entzogen werden.

2) Die letztere Bestimmung ist allerdings nicht ganz sicher, während die erstere auf der bestimmten Aussage des Josephus B. J. II, 8, 3 (λευχειμονεῖν τε διαπαντός), ebd. 7 (jeder Neueintretende habe ein weisses Gewand erhalten) beruht. Doch spricht mehreres dafür. Für's erste sehen wir nämlich aus Jos. a. a. O. 5, dass die Essener bei ihren heiligen Mahlen eigene Feierkleider trugen, welche nach denselben ὡς ἱεραὶ wieder abgelegt wurden; hat sich nun Jos. ebd. 3 genau ausgedrückt, waren mithin alle Kleider der Essener (auch die von Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 6 erwähnten grobwollenen Winterkleider) von weisser Farbe, so können sich die Feierkleider nur durch ihren Stoff ausgezeichnet haben. Sodann hebt Jos. B. J. II, 8, 5 (ζωσάμενοί τε σκεπάσμασι λινοῖς) ausdrücklich hervor, dass die Badegewänder der Essener von Leinwand waren, was als allgemeine Vorschrift sich nur aus der Voraussetzung erklärt, bei dieser heiligenden und reinigenden Handlung dürfen sie nur mit dem reinsten Stoffe bekleidet sein; aus dem gleichen Grunde war dann aber die leinene Tracht auch für die Bundesmahle gefordert. Um endlich der neupythagoreischen Sitte hier noch keinen Beweis zu entnehmen, so galt auch den Ebjoniten die Leinwand für reiner, als die Wolle; vgl. Hegesipp. b. Eus. K. G. II, 23, 6: τούτῳ (Jakobus dem Gerechten) μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας.

lichen Mittelpunkt ihres Kultus bildeten. Die ersteren waren nicht blos einzelnen für den Fall einer Verunreinigung vorgeschrieben [1]), wie im mosaischen Gesetz, sondern alle Essäer hatten sich denselben Tag für Tag gemeinschaftlich zu unterziehen [2]); nach dem Bade fand das Frühmahl statt, welches ebenso, wie die Abendmahlzeit, als eine gottesdienstliche Handlung begangen wurde [3]). In diesen Mahlen haben wir ohne Zweifel [4]) auch die Opfer zu suchen, welche die Essener nach Josephus [5]) ausserhalb des Tempels für | sich vollzogen, und nur darüber kann man zweifelhaft sein, ob jede Mahlzeit oder nur gewisse besonders feierliche Mahle diese Bedeutung hatten.

Mit theoretischer Spekulation gaben sich die Essäer nach Philo [6]) nicht ab, um so gründlicher trieben sie dagegen die

1) Vgl. vorl. Anm. und S. 280, 4.

2) Jos. B. J. II, 8, 5: nachdem sie von Sonnenaufgang an fünf Stunden gearbeitet hatten, versammelten sie sich wieder zum gemeinsamen Bade, bei dem jeder mit seiner leinenen Schürze umgürtet war. Wegen dieser Sitte glaubt Graetz a. a. O. 468 mit Frankel (Monatsschr. II, 67), die Essäer seien von den *ἡμεροβαπτισταὶ*, welche in patristischen, den טובלי שחרית (Morgentäufer), welche in rabbinischen Schriften erwähnt werden, nicht verschieden. Vgl. jedoch Herzfeld a. a. O. S. 397 o. Auch Hegesippus b. Eus. K. G. IV, 22, 7 unterscheidet die Essäer und Hemerobaptisten.

3) Jos. a. a. O.: nach dem Bade gehen sie in das Speisezimmer, zu dem kein Fremder (*ἑτερόδοξος*) Zutritt hat, *καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος.* Das Mahl, aus Brod und Einem Gericht bestehend, wird in der heiligen Tracht mit der grössten Ordnung und Stille begangen, und mit Gebet begonnen und geschlossen; vor dem Gebet darf keiner etwas geniessen. Des Abends *δειπνοῦσιν ὁμοίως, συγκαθεζομένων τῶν ξένων, οἳ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες*, wobei wir aber nur an Gäste aus dem Orden zu denken haben werden.

4) Wie Ritschl Th. Jahrb. XIV, 324 richtig bemerkt.

5) Antt. XVIII, 1, 5: Die Essener, wegen ihrer Unterlassung der Opfer vom Tempel ausgeschlossen, *ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.* Dass diese Opfer in der Darbringung und Weihung von Speisen bestanden, wird theils durch die später zu besprechende Analogie des ebjonitischen Gebrauchs, theils dadurch wahrscheinlich, dass sich sonst nichts im essenischen Kultus zeigt, was sich als Opfer betrachten liesse.

6) Qu. omn. pr. 877, B (458): *φιλοσοφίας δὲ τὸ μὲν λογικὸν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικὸν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται, τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις* u. s. w.

Ethik; und ist auch diese Aussage schwerlich ganz buchstäblich zu nehmen [1]), so ist doch so viel ohne Zweifel richtig, dass der Essäismus zunächst nicht von einem spekulativen, sondern von einem praktischen Interesse ausgieng, dass es ihm in letzter Beziehung weniger um Wissen, als um Frömmigkeit, um eine bestimmte Gestaltung des religiösen Lebens und Verhaltens zu thun war. Aber damit ist nicht jede Spekulation, sondern nur diejenige ausgeschlossen, die mit dem sittlich-religiösen Leben keinen Zusammenhang hat; wogegen eine solche, die ihm hülfreich zur Seite steht, wie diess bei der neupythagoreischen und philonischen der Fall war, jenem Grundsatz so wenig widerstreitet, dass Philo selbst sich denselben, trotz seines weit ausgesponnenen Systems, aneignet [2]). Das religiöse Leben setzt ja immer auch eine religiöse Weltansicht voraus: wenn die Essener jenes in einer eigenthümlichen Richtung ausbildeten, werden sie auch in dieser ihr Eigenthümliches gehabt haben. Und wirklich sagt uns nicht allein Philo a. a. O., dass ihnen theologische Erörterungen nicht fremd waren [3]); sondern es | werden uns auch von den

1) Einestheils nämlich lässt sich in derselben, so wie sie hier lautet, die Erinnerung an den bekannten Ausspruch Aristo's (1. Abth. 55, 5) nicht verkennen, der überhaupt ein Losungswort der einseitigen Ethiker in jener Zeit gewesen zu sein scheint, anderntheils wird sie von Philo selbst sofort wieder so erheblich eingeschränkt, dass man nicht mehr allzuviel daraus schliessen kann.

2) Es geschieht diess an unserer Stelle selbst, wo sich Philo unmöglich so ausdrücken könnte, wie er thut, wenn er nicht mit dem Grundsatz, den er den Essenern in den Mund legt, einverstanden wäre; der Sache nach sagt er aber auch in eigenem Namen nicht selten das gleiche, z. B. De agricult. 206, E (320 M.) ff. De somn. 573, C (628) ff., wo u. a., wie im obigen, das *ἀστρονομεῖν* ein *μετεωρολεσχεῖν* gescholten und das angeblich sokratische: *ὅττι τοι ἐν μεγάροισι* u. s. w. (worüber Th. II, a, 150 m.) eingeschärft wird. Weitere Belege S. 358 f. 2. Aufl.

3) Sollen sich aber diese auf das Dasein Gottes und die Weltschöpfung beschränkt haben, so liess sich schon unter diesen zwei Kapiteln fast jede beliebige theologische Spekulation, so z. B. die Lehre von den Engeln und vom Wesen und Schicksal der Seele, mit Leichtigkeit unterbringen. Findet doch Philo gerade in der mosaischen Schöpfungsgeschichte die *ἀκρότης φιλοσοφίας* (De mundi opif. 2, B), und er selbst will nur dem Moses folgen (conf. lingu. 333, E. 419, M.) und nur mit göttlichen Dingen sich beschäftigen (plant. Noë 223, B. 339 M.). Seine S. 291, 6 angeführte Aussage würde daher eine seiner eigenen gleichartige Spekulation bei den Essenern

Essenern nicht ganz wenige dogmatische Bestimmungen überliefert, welche mit ihrer praktischen Richtung unverkennbar zusammenhängen und zur wesentlichen Vervollständigung des Bildes dienen, das wir uns von ihnen zu machen haben. Ihre allgemeine Voraussetzung war nun die jüdische Theologie; ihre Ueberzeugungen und Grundsätze sollten aus den heiligen Schriften ihres Volkes geschöpft werden [1]). Aber dass sie nicht ausschliesslich aus dieser Quelle geflossen waren, wird schon durch das Dasein essenischer Geheimlehren und Geheimschriften [2]), und weiter durch die Nachricht wahrscheinlich, in den Schriften, die beim essenischen Gottesdienst verlesen wurden, sei die Wahrheit meist in Symbolen niedergelegt gewesen, welche einer tieferen Erklärung bedurften [3]). Da mit diesen Schriften nur die | alt-

nicht ausschliessen; noch weit weniger natürlich die viel beschränktere, deren Spuren sich uns bei ihnen zeigen werden.

1) Vgl. Anm. 3 und S. 285.

2) Nach Jos. B. J. II, 8, 7 mussten die Neueintretenden schwören, *μηδενὶ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς παρέλαβεν . . . καὶ συντηρήσειν ...τὰ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία.* Vgl. S. 281, 1. 3. Aehnlich wird in den Clementinischen Homilien (*Διαμαρτ.*) die strengste Geheimhaltung dieser Parteischrift angelobt.

3) Philo qu. o. pr. 877, C (458): Die Essener treiben die Ethik nach Anleitung der *πάτριοι νόμοι, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.* Sie lesen diese jederzeit, ganz besonders aber an den Sabbathen; an diesen versammeln sie sich in den Synagogen, *εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει* (einer der kundigsten tritt auf und erklärt, was darin dunkel ist). *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* In dieser Stelle wollte Ritschl Th. Jahrb. XIV, 339 die Worte *ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν* zusammennehmen und übersetzen: „indem er das unverständliche übergeht"; und er schloss demgemäss aus denselben, dass die Essener sich nicht mit allegorischer Schrifterklärung abgegeben haben können, zog jedoch in Folge meiner Gegenbemerkungen Th. J. XV, 426 später (Entst. d. altk. K. 2. A. 197) diese Erklärung zurück; ebenso Hilgenfeld Ztschr. f. wissensch. Theol. XI, 352, nachdem er sie ebd. I, 127 f. III, 360. X, 103. Jüd. Apokal. 268 noch in Schutz genommen hatte, wie auch Mangold Irrl. d. Pastoralbr. 41 f. sie sich gefallen liess. Dieselbe ist schon grammatisch unhaltbar; denn statt des Präteritums *παρελθὼν* würde sie das Präsens *παρερχόμενος* fordern, und bei dem *ἀναδιδάσκει*, welches seinen Objektsaccusativ nur an *βίβλους* haben könnte, müsste man ein *αὐτὰς* erwarten; *βίβλον ἀναδιδάσκειν* wäre aber auch an sich eine harte Verbindung. Sodann wäre es doch die seltsamste

testamentlichen gemeint sein können [1]), so folgt aus jener Angabe, dass die Essener in dem Inhalt der alttestamentlichen Bücher oder wenigstens in einem grossen Theil desselben Symbole höherer Wahrheiten sahen, welche sich dann, nach der Natur der Sache und der durchgängigen Sitte jener Zeit, nur durch allegorische Erklärung finden liessen [2]). Die Essener müssen mithin ähnlich

Art von Schrifterklärung, welche gerade das, was der Erläuterung bedarf, übergienge, und wesshalb man dazu einen der *ἐμπειρότατοι* nöthig gehabt hätte, lässt sich nicht absehen. Jene Auffassung wird ferner durch den Zusammenhang ausgeschlossen. „Der Erklärer übergeht das unverständliche, denn das meiste wird bei ihnen nur symbolisch angedeutet;" wo wäre da ein Zusammenhang? gerade für das, was blos symbolisch angedeutet war, war ja eine Erklärung am nöthigsten. Der Sinn muss vielmehr der sein: „Es erläutert einer der Anwesenden das, was der Erklärung bedarf; dessen gibt es nämlich bei ihnen, wegen ihrer symbolischen Lehrweise, nicht wenig." Was schliesslich den Sprachgebrauch betrifft, so genügt es, auf Böckh d. kosm. System Plato's S. 137 f. zu verweisen, welcher bei ähnlicher Veranlassung für den oben angenommenen Gebrauch des *παρελθὼν* eine Reihe der schlagendsten Belege beibringt; weiter vgl. m. den angeblichen Philo aetern. m. c. 25. 269, 11 Bern. (961, E. 513 M.) und die unserer Stelle nachgebildete vita contempl. 894, A (476).

1) Denn nur diese, nicht etwa eigene Schriften der Partei, können als inspirirte Schriften am Sabbath in den Synagogen vorgelesen und erklärt worden sein, nur sie auch von Philo als solche bezeichnet werden.

2) *Διὰ συμβόλων φιλοσοφεῖν* bedeutet allerdings seinem Wortsinne nach nicht: Lehren in der Form einer Erklärung von Symbolen mittheilen, sondern nur: sie in symbolischer Form mittheilen, in Symbolen niederlegen. Nimmt man daher den Satz *τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται* für sich, so könnte man ihm den Sinn geben: „sie tragen ihre Lehren meist in symbolischer Einkleidung vor." Betrachtet man ihn dagegen in dem vorl. Anm. angegebenen Zusammenhang, so liegt am Tage, dass er nur besagen kann: „die kundigsten unter ihnen erläutern ihre heiligen Schriften, weil in diesen ihrem Unterricht zu Grunde gelegten Urkunden die meisten Lehren nach alterthümlicher Weise in Symbole gekleidet seien." Unter einem Symbol versteht aber Philo (s. u. 300, 6. 301, 1. 2. Aufl.) eine solche Darstellung, die einen verborgenen, nur durch allegorische Erklärung auszumittelnden Sinn unter dem zunächst in die Augen fallenden buchstäblichen verbirgt. Wenn er daher sagt, die Essener fügen der Vorlesung der Schrift wegen der symbolischen Lehrform derselben eine Erklärung bei, so kann er bei dieser nur an eine allegorische, die ja überhaupt nach seinen Grundsätzen die einzig richtige und der wahren Frömmigkeit entsprechende Schrifterklärung ist, denken. Nur aus Philo (von dem S. 302 2. Aufl. ganz ähnliches anzuführen sein wird) hat aber ohne Zweifel auch Eusebius das ent-

wie ihre alexandrinischen Glaubensgenossen die Allegorie mit Vorliebe getrieben haben. Wo aber die allegorische Erklärung der heiligen Schriften und Ueberlieferungen Bedürfniss wird, da kann man mit Sicherheit annehmen, dass sich der Erklärer in seinen eigenen Ansichten von dem ursprünglichen Sinn des überlieferten merklich entfernt hat.

Worin freilich diese Abweichung bestand, wird uns nur theilweise berichtet. Die Essener waren nach Josephus dem Schicksalsglauben ergeben [1]), d. h. sie führten alle Erfolge auf den Willen und die Vorherbestimmung Gottes zurück [2]); wie denn auch ihre (später zu besprechende) Weissagung den Glauben an die Unfehlbarkeit der göttlichen Rathschlüsse voraussetzt [3]). Andererseits hören wir aber auch, sie haben zwar alles gute, aber nichts böses von der göttlichen Ursächlichkeit hergeleitet [4]). Mit dem essäischen Vorsehungsglauben liess sich diess durch die Annahme vereinigen, dass die göttliche Vorherbestimmung das einmal vorhandene Böse mitberücksichtige, wenn nämlich dieser

nommen, womit er pr. ev. VIII, 10, 10 f. seinen die Essener betreffenden Auszug aus Philo (s. o. 279, 2) einleitet: dass Moses die Masse des jüdischen Volkes den buchstäblich verstandenen Gesetzesvorschriften unterworfen habe, *τὸ δ᾽ ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα* (die Klasse der Vollkommeneren, bei denen die Weisheit oder Frömmigkeit zur *ἕξις* in dem II, b, 624 f. III, a, 241, 2 nachgewiesenen Sinn geworden ist; den Ausdruck betreffend vgl. das *ἐν προκοπῇ γίγνεσθαι* 1. Abth. 254, 2) *ταύτης μὲν ἠφίει, θειοτέρᾳ δέ τινι καὶ τοὺς πολλοὺς ἐπαναβεβηκυίᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου, θεωρίᾳ τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομένων. ἦν δὲ τοῦτο φιλοσόφων Ἰουδαίων γένος, ὧν τὴν τοῦ βίου ἄσκησιν καὶ τῶν ἔξωθεν κατεπλάγησαν μύριοι.* Hat aber Philo die „jüdischen Philosophen", die Essäer, als ein Beispiel derjenigen behandelt, welche das Gesetz seinem tieferen Sinne nach auffassen, so liegt am Tage, dass es ihnen weder an allegorischer Schrifterklärung noch an eigenthümlichen Lehren gefehlt haben kann.

1) Antt. XIII, 5, 9: *τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ᾽ ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.*

2) Ebd. XVIII, 1, 5: *Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.*

3) Gerade aus Anlass einer Weissagung wird bei Jos. B. J. I, 3, 5 der göttlichen Vorherbestimmung von einem Essener zuerst erwähnt.

4) Philo qu. o. pr. 877, E (458), wo ausdrücklich als essenischer Grundsatz hervorgehoben wird, *πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δε μηδενὸς, νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.*

Glaube sich wirklich auf alles Geschehen und nicht blos auf die äusseren Schicksale bezog, welche die Essener als etwas von Gott über den Menschen verhängtes, mit seiner sittlichen Beschaffenheit in keiner unmittelbaren Verbindung stehendes betrachteten[1]); an sich selbst aber weist es auf die Vorstellung hin, welche uns auch sonst in ähnlichem Zusammenhang begegnet[2]), dass neben der Gottheit noch eine zweite, widergötttliche Kraft in der Welt wirke, und dass ebendesshalb der Gegensatz des Guten und Schlechten sich durch alles hindurchziehe. Und es finden sich wirklich auch noch weitere Spuren dieses Dualismus, sowohl bei den Essenern selbst[3]) als bei ihren christlichen Nachfolgern, den Ebjoniten[4]). Am stärksten kommt er in ihrer Anthropologie

1) So Herzfeld in seiner beachtenswerthen Auseinandersetzung Gesch. d. V. Jisr. III, 359, f., wonach die bekannten Angaben des Josephus über die Ansichten der drei jüdischen Sekten von der *εἱμαρμένη* sich wesentlich auf ihre Beantwortung der altjüdischen Streitfrage nach dem Verhältniss des äusseren Glücks oder Unglücks zur persönlichen Würdigkeit (m. a. W. zur „Gerechtigkeit") des Einzelnen beziehen.

2) Z. B. bei Plutarch; s. o. S. 170.

3) Nach Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 14 gaben die Essäer für ihre Ehelosigkeit den Grund an: *διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἤθη παλεῦσαι* u. s. w. Aehnlich sagt Jos. B. J. II, 8, 2, sie enthalten sich der Ehe, nicht weil sie diese an sich für unrecht halten, sondern *τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.* Das Weibliche galt ihnen also überhaupt (wie den Ebjoniten; s. folg. Anm.) für das schlechtere Princip. Denselben Gegensatz scheinen sie auch als den des Rechten und Linken, des Lichts und der Finsterniss, gefasst zu haben; auf jenen weist die Vorschrift bei Jos. B. J. II, 8, 9, nicht nach rechts auszuspucken, auf diesen ihre sogleich zu berührenden Vorstellungen von der Heiligkeit des Sonnenlichts, vor dem alles unreine verborgen werden müsse. Dass auch die freiwillige Armuth der beiden Sekten auf die gleiche Denkweise hindeutet, wird später noch gezeigt werden.

4) M. vgl. Clem. Hom. II, 15: *ὁ θεὸς . . . εἷς ὢν αὐτὸς διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, . . , ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον,* überhaupt die Syzygieen, in denen (c. 16) an sich das bessere dem schlechteren, in der Menschengeschichte jedoch umgekehrt das schlechtere dem besseren vorangeht. Ebd. 33: *δυϊκῶς καὶ ἐναντίως πάντα ἔχοντα ὁρῶμεν:* zuerst die Nacht, dann der Tag u. s. w. III, 22: Adam war der wahre Prophet; *πλὴν τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις, πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ, ὡς οὐσία μετουσίας,* (l. *οὐσίας μετουσία*) *ὡς ἡλίου σελήνη, ὡς*

und | ihrer Ethik zum Vorschein. Die Seele stammt, wie sie annehmen, aus dem Himmel: durch einen unwiderstehlichen Drang wird sie auf die Erde und in den Leib herabgezogen; aber sie fühlt sich in demselben wie in einem Kerker, und wenn sie durch den Tod aus ihm befreit ist, erhebt sie sich freudig in die Höhe[1]). Die Essener liessen daher die Seelen schon vor dem Eintritt in den Leib existiren[2]), und an die Stelle der Auferstehung, welche das herrschende jüdische Dogma jener Zeit war, setzten sie die Unsterblichkeit der körperfreien Seele[3]); eine Abweichung von dem Volksglauben, welche um so grössere Beachtung verdient, je tiefer sie in die ganze Denkweise der Essener eingriff[4]). Nach dem Tode sollte | für die Frommen

φωτὸς τὸ πῦρ. Daher die unreine, weibliche Prophetie, über welche sich das folgende, namentlich c. 27, weiter verbreitet. Vgl. auch II, 23. XV, 6. Epiphan. Hær. 30, 16. Wie dieser bekannten Lehre einer Schrift gegenüber, welche allem nach das bedeutendste schriftstellerische Erzeugniss des Ebjonitismus war, Ritschl (Altkath. K. 2. A. S. 198) gegen meine Darstellung einwenden kann, der Charakter der Ebjoniten verbiete die Unterstellung eines metaphysischen Dualismus bei den Essenern, ist mir unverständlich.

1) Jos. B. J. II, 8, 11: *καὶ γὰρ ἔῤῥωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν· καὶ συμπλέκεσθαι μὲν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας. ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι.*

2) Denn nur unter dieser Voraussetzung kann von ihnen gesagt werden, eine *ἴυγξ φυσικὴ* ziehe sie in den Leib herab, und kann das Leben im Leibe, wie von Plato (Th. II, a, 711 f.), dem Zustand eines Gefesselten verglichen werden.

3) Hippolyt. Refut. IX, 27 legt ihnen zwar gerade den Auferstehungsglauben bei, indem er unsere Stelle so verändert: *ἔῤῥωται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος· ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι* u. s. w. Es ist aber mit Händen zu greifen, dass diess (wie in dem S. 284, 4 besprochenen Fall) eine ganz willkürliche Aenderung ist, welche nur dazu dienen soll, die essäische Lehre mit der christlichen Orthodoxie in Uebereinstimmung zu bringen. Hippolytus hat ja für seine Darstellung gar keine andere Quelle, als Josephus. Der letztere unterscheidet auch Antt. XVIII, 1, 3 ff. die drei jüdischen Sekten so, dass er den Pharisäern den Glauben an die Auferstehung (*ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν*), den Sadducäern die Läugnung der Fortdauer nach dem Tode, den Essenern das *ἀθανατίζειν τὰς ψυχάς* zuschreibt.

4) Wie diess Jos. schon durch sein *ἔῤῥωται* zu verstehen gibt. Auch

wie für die Gottlosen ein Zustand der Vergeltung eintreten, über dessen Dauer nichts mitgetheilt wird [1]). Ist aber der Leib nur ein Gefängniss und eine Fessel der Seele, so muss selbstverständlich alles, was den Geist an ihn bindet, vermieden werden; und so ergab sich der Grundsatz der Ascese, die Lust als Sünde zu fliehen [2]), von selbst.

Wie ferner auf heidnischem Boden mit der Ausbildung einer dualistischen Weltansicht die des Dämonenglaubens Hand in Hand geht, so hatte für die Essener der Glaube an Engel, der allerdings in der jüdischen Theologie längst eingebürgert war, eine eigenthümliche Bedeutung: die Namen der Engel gehörten zu den Geheimnissen des Ordens [3]); sie müssen daher diesen Namen eine besondere Heiligkeit beigelegt und von dem Gebrauch derselben besondere Wirkungen erwartet haben. Da wir wissen, dass sie sich mit der Behandlung leiblicher und geistiger Uebel beschäftigten, die Heilkräfte der Wurzeln und Steine erforschten, und alte hierauf bezügliche Schriften sammelten [4]), so liegt die

am Schluss unserer Stelle heisst es: *τάδε μὲν οὖν Ἐσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν, ἄφυκτον δέλεαρ τοῖς ἅπαξ γευσαμένοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες.*

1) Jos. B. J. a. a. O.: die Essener weisen, ähnlich wie die Griechen, den Seelen der Frommen paradiesische Wohnsitze jenseits des Oceans, denen der Gottlosen eine finstere winterliche Kluft voll Qualen an. Man hat dieser Angabe nicht selten misstraut, indem man glaubte, Jos. habe die essenische Lehre seinen Lesern zuliebe der hellenischen näher gerückt. Allein die gleiche Vorstellung findet sich im Buch Henoch 22, 1 ff., und zwar in einem Abschnitt, welcher zur Grundschrift desselben (um 100 v. Chr.) gehört. Wir müssen daher annehmen, dass die Essener selbst die jüdische Vorstellung vom Paradies und der Geenna nach griechischem Muster umbildeten. Wie diese Lehre mit der Erhebung der Seelen in die Höhe in Einklang gebracht wurde, die nach S. 297, 1 nach dem Tod eintreten soll, sagt Jos. nicht. Da er aber die vorliegende Angabe unmittelbar an das dort angeführte anknüpft, kann er zwischen beidem unmöglich einen Widerspruch gefunden haben. Die Vorstellung war wohl die, dass sich die Seelen nach dem Tode zunächst in den Luftraum erheben und dann gerichtet und in die Wohnstätten der Seligen oder Verdammten geschickt werden.

2) S. o. 284, 2.

3) Jos. B. J. II, 8, 7: Der Aufnahmeeid enthielt die Verpflichtung, *συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

4) A. a. O. 6: *σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγ-*

Vermuthung nahe, sie haben sich hiebei, wie diess in der damaligen Zeit so oft vorkommt, nicht auf die natürlichen Mittel beschränkt[1], unter jenen Schriften haben sich vielmehr auch Zauberbücher befunden, wie sie damals unter alten Namen vielfach im Umlauf waren[2], | und die hohe Bedeutung der Engelnamen beruhe neben anderem auch darauf, dass man mittelst derselben übernatürliche Wirkungen hervorzubringen versuchte. Neben diesen höheren Geistern verehrten sie aber auch in gewissen sichtbaren Dingen Offenbarungen der Gottheit. Vor Sonnenaufgang wandten sie sich an die Sonne mit einer Anrufung, *welche allerdings von einer eigentlichen Anbetung zu unterscheiden ist, welche aber doch immer voraussetzt, dass sie in derselben mehr, als einen blossen Naturkörper, dass sie ein lebendiges, mit besonderer Kraft und Heiligkeit begabtes Wesen in ihr sahen[3]; und damit stimmt es vollkommen überein, wenn sie alle Unreinigkeit ihrem Anblick entzogen, „um nicht die Strahlen der Gottheit zu beleidigen“[4], wenn ihnen | demnach

γράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.

1) Auf magischen Gebrauch, zu Amuletten u. dgl., weisen namentlich die *ἰδιότητες λίθων*.

2) So kennt z. B. Jos. Antt. VIII, 2, 5 salomonische Zauberformeln, die zur Heilung von Kranken und zur Austreibung von Dämonen gebraucht wurden.

3) Jos. B. J. II, 8, 5: *πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.* Dass damit nicht blos, wie man wohl geglaubt hat, das übliche jüdische Morgengebet, oder eine besondere Form desselben, gemeint sein kann (das *πάτριοι* daher hier nur das in der Essenersekte herkömmliche bedeutet), liegt am Tage. Jenes Morgengebet hätte Josephus gar nicht als etwas besonderes und den Essenern eigenthümliches hervorheben, er hätte es noch weniger als *εὐχὰς εἰς τὸν ἥλιον* bezeichnen, und als seinen Inhalt die Bitte, zu erscheinen, angeben können. Dass er aber sagt: *ὥσπερ ἱκετ.*, darf uns nicht stören: die Sonne wurde freilich nicht angefleht, wie eine Gottheit, aber doch angerufen.

4) Jos. a. a. O. II, 8, 9 (s. o. 290, 1): Die Essener verbergen ihre Ausleerungen sorgfältig mit ihrem Gewand, *ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ.* Ritschl's Auskunft (altkath. K. 196, 1): dieses Motiv werde den Essenern erst von Josephus geliehen, ist mehr als willkürlich, und würde diesen unseren Hauptzeugen über die Essener geradezu unbrauchbar machen.

das Sonnenlicht ein sichtbarer Ausfluss des göttlichen Lichtes war. Ebenso dachten sie sich ohne Zweifel mit dem Wasser höhere Kräfte verknüpft, und eben desshalb legten sie ihren Bädern die reinigende und entsühnende Wirkung bei[1]). Dürfen wir endlich von ihren christlichen Nachfolgern auf sie selbst schliessen, so wurden von ihnen bei feierlicher Betheuerung die Theile des Weltgebäudes in einer Weise zu Zeugen angerufen, welche im jüdischen Religionsgebiet sonst ohne Beispiel, um so

Was hätte denn den Jos. zu dieser Unterschiebung veranlassen, was hätte ihn abhalten sollen, in der Verordnung 5 Mos. 23, 12, die er ja doch wohl auch kannte, den eigentlichen Grund der essenischen Sitte aufzuzeigen, wenn sie in der Wirklichkeit damit, und nicht mit dem von ihm angegebenen, motivirt wurde? Was aber R. einwendet, „die Essener können die Sonne unmöglich für den Gott, d. h. Apollon, gehalten haben," verräth ein seltsames Missverständniss. Glaubt denn wohl R., Jos. habe den Essenern, deren Frömmigkeit er gerade aus Anlass ihrer Frühgebete so sehr rühmt, eine Anbetung Apollo's schuldgeben wollen? Der *θεός* ist ja augenscheinlich der jüdische Gott, und die Sonnenstrahlen sind *αὐγαὶ τοῦ θεοῦ* als ein Ausfluss des Lichtes, in dem die Natur Gottes besteht, oder das ihn wenigstens (als Schechinah) umgibt. — Auch eine Aeusserung der ebjonitischen Clementinen bestätigt die Angabe des Josephus. Hier wird nämlich Homil. XV, 7, Schl., wo unter den unentbehrlichen Lebensbedürfnissen ein *περιβόλαιον ἕν* (nur Ein Gewand, wie bei den Essenern; vgl. S. 284, 1) aufgezählt ist, beigefügt: *γυμνὸν γὰρ ἑστάναι οὐκ ἐφίεται ἕνεκεν τοῦ παντὸς [πάντα] ὁρῶντος οὐρανοῦ*, es wird also hier der Himmel, wie dort die Sonne, als ein heiliges, durch keine Unanständigkeit zu entweihendes Wesen behandelt.

1) Ueber diese Reinigungsbäder, welche unter den von ihnen den Opfern im Tempel vorgezogenen Gebräuchen (s. o. 286, 5) jedenfalls eine der ersten Stellen einnehmen, vgl. m. S. 291, 2. Ueber die dogmatischen Motive derselben sprechen sich unsere Quellen nicht aus, und die reinigende Kraft des Wassers spielt ja selbstverständlich in allen alten Religionen eine grosse Rolle; aber wenn wir an sich schon schliessen müssen, dass die Vorstellung von derselben bei den Essenern in ähnlicher Weise gesteigert gewesen sei, wie der Werth, den sie jenen Reinigungen beilegten, so sagen überdiess die christlichen Essener, die Ebjoniten, (Clement. Homil. XI, 24 vgl. Recogn. VI, 8) ausdrücklich, *ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος* (was hier, wie bei den Stoikern, und wie das ebräische רוּחַ, zugleich den Geist und die Luft bezeichnet) *κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει.* Bei Epiphan. S. 53. Ind. II, 10 wird geradezu gesagt, die Ebjoniten haben das Wasser für einen Gott gehalten.

lebhafter an die bei den Hellenen üblichen Schwurformeln erinnert[1]). |

Schliesslich ist hier noch der Weissagungsgabe zu erwähnen, welche manchen Essenern nicht allein in der Meinung des Volkes zugeschrieben wurde, sondern von der auch sie selbst überzeugt waren, dass sie theils durch das Studium der alten Propheten, theils durch das heilige Leben des Asceten sich gewinnen lasse[2]). Josephus kennt mehrere Fälle dieser wunderbaren Voraussicht,

1) In der *Διαμαρτυρία*, welche den Clementinischen Homilien vorangestellt ist, welche aber ohne Zweifel einer älteren, noch strenger judaisirenden Grundschrift derselben angehört (vgl. Hilgenfeld Clement. Recogn. u. Hom. 26 ff.), wird dem, welchem diese Schrift mitgetheilt werden soll, ein Gelübde der Geheimhaltung und des Gehorsams auferlegt, und dafür zweimal (c. 2. 4) gleichlautend die Formel vorgeschrieben: *μάρτυρας ἔχοιμι* (oder: *διαμαρτύρομαι*) *οὐρανὸν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δὲ ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω.* Aus der Schrift des angeblichen Elxai, dem Religionsbuch der judenchristlichen Elkesaiten, (bald nach dem Anfang des 2ten Jahrh.) berichtet Epiphan. Hær. 19, S. 40, B, es werde dort geschworen bei dem Salz, dem Wasser, der Erde, dem Brod, dem Himmel, dem Aether und dem Winde, oder nach anderer Formel, bei dem Himmel, dem Wasser, den Winden, den Engeln, dem Oel, dem Salz, der Erde. Es hat gewiss alle Wahrscheinlichkeit, dass diese Eide im Styl der alten essenischen gehalten sind; von der pseudoclementinischen Diamartyrie, welche c. 5 die Presbyter in Jerusalem vor Angst erblassen macht, ist sogar zu vermuthen, dass sie den *ὅρκοι φρικώδεις* der Essener (Jos. B. J. II, 8, 7) getreu nachgebildet war, in denen ja auch, wie dort, Gehorsam gegen die Oberen und strenge Geheimhaltung der Ordensschriften gelobt wurde. (Mehr eigenes haben die elkesaitischen Formeln: beim Oel würde wenigstens kein Essener geschworen haben.) Derartige Anrufungen von Himmel, Erde und Elementen sucht man nun aber in den altjüdischen Schriften vergebens; um so häufiger sind sie dagegen bei Griechen. So heisst es schon bei Homer Il. III, 276: *Ζεῦ πάτερ . . . Ἠέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, καὶ Ποταμοὶ καὶ Γαῖα*, ebd. XV, 36 (Od. V, 184): *ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν*, und der Formel der *Διαμαρτυρία* noch ähnlicher in einer angeblichen Schrift des Pythagoras b. Diog. VIII, 6: *οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε.*

2) Jos. B. J. II, 8, 12: *εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς, οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι· σπάνιον δὲ εἴ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχήσουσιν.*

welche die essenischen Propheten, wie er versichert, fast niemals im Stiche liess [1]), und in dem christlichen Essäismus der clementinischen Homilien bildet der allwissende „Prophet der Wahrheit" das Ideal aller religiösen Vollkommenheit [2]).

Eine den Essenern verwandte Partei wird uns unter dem Namen der Therapeuten [3]) in der Philo zugeschriebenen Abhandlung vom beschaulichen Leben geschildert [4]). Die Heimath derselben war nach dieser Darstellung Aegypten, wo sie in allen Bezirken verbreitet war; ihr Hauptsitz befand sich an dem mareotischen See in der Nähe von Alexandria; aber auch in vielen anderen Ländern soll sie Anhänger gehabt haben [5]). Im Unterschied von den Essenern lebten die Therapeuten nicht in klösterlichen Vereinen zusammen, sondern als Einsiedler; doch war gewöhnlich eine grössere Anzahl solcher Einsiedeleien zu einer grösseren dorfartigen Niederlassung vereinigt [6]). Aber von einer Ordensverfassung und Ordenszucht, die der essenischen zu vergleichen wäre, ist bei diesen Anachoretenvereinen nicht die Rede [7]). Während ferner die Essener Landbau und Gewerbe trieben, widmeten sich die Therapeuten, wie uns gesagt wird, ausschliess-

1) S. vor. Anm. und S. 279, 1.

2) M. vgl. darüber namentlich Homil. III, 11—15. Die rechte Gesinnung, heisst es hier, erhalte man nur von dem *προφήτης ἀληθείας. προφήτης δὲ ἀληθής ἐστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰδὼς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας, ἀναμάρτητος* u. s. w. *προφήτης γὰρ ὢν ἄπταιστος ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφθαλμῷ πάντα κατοπτεύων ἐπίσταται λανθάνων.* Er bedürfe keiner äusseren Hülfsmittel, und weissage nicht blos in einzelnen Momenten, wenn der Geist eben über ihn komme, sondern als *προφήτης ὢν ἐμφύτῳ καὶ ἀεννάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἐπιστάμενος.*

3) Ueber welchen sich der Verfasser S. 889, D f. (471) erklärt. Neuere Annahmen bei Lucius Die Therapeuten (1879) S. 41 f.

4) Zum folgenden vgl. Lucius a. a. O., wo man auch (S. 204 ff. 7. 41 f. 87 f.) die frühere Literatur findet.

5) Philo 892, D (474).

6) A. a. O. 892, B. 893, A (474 f.).

7) Es wird wohl S. 899, C (481) bemerkt, dass sie bei ihren gemeinsamen Mahlen sich nach der Ordnung ihres Eintritts in die Gesellschaft gelagert haben; es werden auch S. 899, C ff. Vorsitzende, Festordner und Diener bei diesen Mahlzeiten, Vorsänger beim Gottesdienst genannt, aber einer Eintheilung in Altersklassen und einer Unterordnung unter Gesellschaftsvorsteher, wie bei den Essenern (s. o. S. 280), geschieht keine Erwähnung.

lich dem beschaulichen Leben: ihr Tagewerk bestand im Lesen und Erklären der heiligen Schriften, in Gebeten, Absingung und Verfertigung von Liedern u. s. w.[1]) Eine dritte Abweichung von der essenischen Sitte bestand darin, dass die Therapeuten auch Frauen in ihren Verein aufnahmen, und dieselben an ihren Gottesdiensten und Bundesmahlen theilnehmen liessen[2]). Wenn endlich die Essener Gütergemeinschaft hatten, so wird diess von den Therapeuten trotz ihrer freiwilligen Armuth[3]), nicht | berichtet[4]). Sonst sind sich aber beide Parteien sehr ähnlich. Mit den Essenern theilen die Therapeuten nicht blos überhaupt den Grundsatz der höchsten Einfachheit in Wohnung, Kleidung und Nahrung[5]), sondern sie tragen auch bei ihren festlichen Zusammenkünften nur weisses Gewand[6]), und ihre Kost besteht im wesentlichen aus Brod und Wasser, mit Ausschluss des Fleisches und des Weins[7]). Ja sie hielten, wie versichert wird,

1) A. a. O. 893, B—E (475 f.), wo versichert wird, sie hätten sich diesen Uebungen so eifrig ergeben, dass sie die Woche über nicht aus dem Hause gekommen seien. Wie sie sich bei dieser Lebensweise ernährten, erfahren wir nicht.

2) A. a. O. 894, B f. 899, D f. 902, B (476. 482. 484). Näheres sogleich.

3) A. a. O. 891, C (473): sie überlassen ihr Vermögen Angehörigen oder Freunden: *ἔδει γὰρ τοὺς τὸν βλέποντα πλοῦτον ἐξ ἑτοίμου λαβόντας τὸν τυφλὸν παραχωρῆσαι τοῖς ἔτι τὰς διανοίας τυφλώττουσιν.* Damit stimmt es aber nicht überein, dass sie nach S. 894, E (477) am siebenten Tag ihrem Vieh Ruhe von der Arbeit gönnen, von der man ohnedem nicht sieht, wie sie sich derselben widmen können, wenn sie so lebten, wie diess der vorl. Anm. zufolge hier dargestellt wird.

4) So wenig uns der Verfasser sagt, woher die Einzelnen ihren Lebensunterhalt bezogen, ebensowenig belehrt er uns darüber, aus welchen Mitteln ihre gemeinsamen Mahle bestritten wurden.

5) Philo 894, E f. (477) vgl. 894, C: *ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς.*

6) A. a. O. 899, B (481). Ob diese Feierkleider von Leinwand waren, wird nicht gesagt; sonst trugen sie ebenso, wie die Essener, auch wollene Stoffe; Philo a. a. O. 895, B (477).

7) A. a. O. 894, E (477): *σιτοῦνται δὲ* (bei ihren Sabbathmahlen) *πολυτελὲς οὐδὲν, ἀλλὰ ἄρτον εὐτελῆ καὶ ὄψον ἅλες, οὓς οἱ ἁβροδίαιτοι παραρτύουσιν ὑσσώπῳ, ποτὸν ὕδωρ ναματιαῖον αὐτοῖς ἐστίν.* 900, D (483): *οἶνος ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* (bei ihren Bundesmahlen) *οὐκ εἰςκομίζεται, ἀλλὰ διαυγέστατον ὕδωρ . . . καὶ τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων, ἐφ᾽ ἧς*

das Essen und Trinken, als Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses, überhaupt für etwas unreines, was das Licht zu fliehen habe, und wagten desshalb nicht, vor Sonnenuntergang etwas zu geniessen; manche trieben die Enthaltsamkeit so weit, dass sie nur alle drei Tage, einzelne sogar nur alle sechs Tage, Nahrung zu sich nahmen [1]). Auch in der Schätzung der Ehelosigkeit stimmen sie mit den Essenern überein: die Frauen, welche in ihren Verein aufgenommen werden, sind nicht ihre Ehefrauen, sondern Jungfrauen, welche auf die Ehe verzichten, um sich dem therapeutischen Leben zu ergeben [2]). Ebenso |

ἄρτοι μὲν τροφὴ, προσόψημα δὲ ἅλες, οἷς ἔστιν ὅτε καὶ ὕσσωπος ἥδυσμα παραρτύεται . . . νηφάλια γὰρ, ὡς τοῖς ἱερεῦσι θύειν, καὶ τούτοις βιοῦν ὁ ὀρθὸς λόγος ὑφηγεῖται u. s. w. Ist hier auch nur von den Festmahlen der Therapeuten die Rede, so mussten ihnen doch die hier angegebenen Gründe auch sonst das Fleisch und den Wein verbieten.

1) A. a. O. 894, C f. (476), mit der Begründung: *ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας.*

2) Die Hauptstelle über diesen Gegenstand findet sich S. 899, D (482): *συνεστιῶνται δὲ* (bei ihren Festmahlen) *καὶ γυναῖκες, ὧν αἱ πλεῖσται γηραιαὶ, παρθένοι τὴν ἁγνείαν . . . διανενέμηται δὲ ἡ κατάκλισις, χωρὶς μὲν ἀνδράσιν ἐπὶ δεξιὰ, χωρὶς δὲ γυναιξὶν ἐπ᾽ εὐώνυμα.* Weiter vgl. m. 894, B (476): in den gottesdienstlichen Räumen der Therapeuten seien (wie heute noch in den Synagogen) zwei getrennte Abtheilungen, die eine für die Männer, die andere für die Frauen; *καὶ γὰρ καὶ γυναῖκες ἐξ ἔθους συνακροῶνται, τὸν αὐτὸν ζῆλον καὶ τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἔχουσαι.* 902, B (484): nach dem Bundesmahl theilen sie sich in einen Männer- und einen Frauenchor, um Wechselgesänge aufzuführen. In der ersten von diesen Stellen könnte nun freilich das *παρθένοι* u. s. w. nicht blos auf *γυναῖκες*, sondern auch auf *πλεῖσται*, als Apposition bezogen werden; nur in dem ersteren Fall würde die Jungfräulichkeit von den therapeutischen Frauen überhaupt, in dem andern würde sie blos von der Mehrzahl derselben ausgesagt. Aber unsere ganze Schilderung setzt voraus, dass nur unverheirathete Frauen in den Verein aufgenommen wurden, also entweder blos Jungfrauen, oder vielleicht neben ihnen auch noch Witwen. Denn es ist nicht allein nirgends von Ehefrauen und Kindern der Therapeuten die Rede, sondern es lässt sich auch nicht absehen, wie sich solche mit ihrem besitzlosen und müssigen Einsiedlerleben vertragen hätten. Wenn ferner S. 899, D gesagt wird: die therapeutischen Jungfrauen entsagen aus Liebe zur Philosophie den körperlichen Lüsten, indem es ihnen nicht um sterbliche, sondern um unsterbliche Nachkommen zu thun sei, so musste dieser Grund die Therapeuten überhaupt von der Ehe abhalten. Waren endlich, dem obenangeführten gemäss, die meisten der therapeutischen Frauen schon betagt, so

verwerfen sie mit den Essenern die Sklaverei als naturwidrig [1]). Lassen sich ferner auch die Reinigungsbäder und Waschungen der Essener bei den | Therapeuten nicht nachweisen, so haben dagegen ihre Bundesmahle mit den essenischen Aehnlichkeit. An jedem siebenten Tag halten sie ein Festmahl [2]); an jedem fünfzigsten versammeln sie sich in grösserer Anzahl in weissen Feierkleidern zu gemeinsamen Mahlzeiten [3]). Auf Gebete, Vorträge über biblische Texte und Gesänge folgt ein Mahl [4]); die Nacht bis zum Morgen wird | unter Absingung von Liedern zugebracht, mit deren Abfassung sich die Therapeuten viel beschäftigten, und von denen sie einen grossen Vorrath in den verschiedensten metrischen und musikalischen Formen besassen [5]). Zu ihren gottesdienstlichen Uebungen gehören auch die täglichen Morgen- und Abendgebete, von welchen die ersteren durch ihre Anknüpfung an den Sonnenaufgang einigermassen an die der Essener erinnern [6]). Noch bestimmter, als von diesen, wird endlich von

begreift sich diess gleichfalls nur unter der Voraussetzung, dass die Therapeuten unverheirathet waren, und in der Regel nur solche Frauen, welche unter Bewahrung ihrer Virginität schon ein gewisses Alter erreicht hatten, in ihre Gesellschaft aufgenommen wurden.

1) A. a. O. 900, A (482).

2) S. 894, E (477) mit der Einleitung: *τὴν δὲ ἑβδόμην πανίερόν τινα καὶ πανέορτον νομίζοντες εἶναι.*

3) S. S. 899, A — 903, B (481 ff.).

4) Die Beschreibung desselben S. 900, D (483) ist zwar etwas unklar; wenn jedoch Graetz (S. 465), Lucius (S. 28 f.) u. a. glauben, es werde dabei von einem zweimaligen Genuss von Speisen gesprochen, S. 900, D von der eigentlichen Mahlzeit, welche den christlichen Agapen, S. 902, A (484 u.) von dem *παναγέστατον σιτίον*, welches dem Abendmahl entspreche, so steht dem im Wege, dass in der letzteren Stelle der Tisch mit dem *παναγέστατον σιτίον* ausdrücklich *ἡ πρὸ μικροῦ λεχθεῖσα τράπεζα* heisst, und dieses nur auf die S. 900, D genannte *τράπεζα* gehen kann. Dass es aber von der letzteren heisst, es befinde sich darauf Brod und Salz, dem bisweilen auch Ysop beigemengt sei (s. o. 303, 7), während bei dem *παναγέστατον σιτίον* das Salz immer mit Ysop gemischt sein soll, ist eine Ungenauigkeit, welche gegen die weit bestimmtere Aussage, die in dem *πρὸ μικροῦ λεχθεῖσα* liegt, um so weniger in Betracht kommen kann, da S. 900, D in einer blos vorläufigen allgemeiner gehaltenen Betrachtung über die Nahrung der Therapeuten steht.

5) Vgl. auch S. 893, E (476).

6) S. 893, C (475) vgl. 903, A (485): sie flehten bei Sonnenaufgang: *φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐμπλησθῆναι.*

den Therapeuten bezeugt, sie haben den Wortsinn der biblischen Schriften für ein blosses Symbol eines tieferen Sinnes gehalten, der mittelst allegorischer Erklärung an's Licht gebracht werden müsse, und diese Erklärungen seien in zahlreichen Schriften der Partei niedergelegt gewesen [1]). Ueber den Inhalt dieser Schriften wird uns nichts mitgetheilt; da sich aber die Therapeuten gerade durch ihre Vorliebe für das beschauliche Leben von den Essenern unterschieden, die Theorie für den göttlichsten Theil der Philosophie gehalten haben sollen [2]), und da auch eine so durchgeführte allegorische Erklärung, wie die ihrige, immer eigenthümliche Lehrsätze voraussetzt, so | müsste die Spekulation bei ihnen weiter entwickelt gewesen sein, als bei den Essenern, so dass wir sie in dieser Beziehung unter die nächsten Vorläufer Philo's auf jüdischem Religionsgebiete zu zählen hätten. Auch die Richtung dieser Spekulation wäre dann wohl im allgemeinen von derjenigen der späteren alexandrinischen Religionsphilosophie nicht verschieden, und jener anthropologische und metaphysische Dualismus, dessen Spuren wir schon bei den Essenern fanden, bei ihnen noch bestimmter zum Dogma ausgebildet gewesen.

Wäre nun die Aechtheit der Schrift vom beschaulichen Leben und die Glaubwürdigkeit ihrer Darstellung sichergestellt, so würden wir in den Therapeuten nur eine den Essenern verwandte und aus dem gleichen Boden hervorgegangene Erscheinung

1) A. a. O. 893, D (475): *ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱερωτάτοις γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης· ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ὑπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον.* Ebd. 901, C (483): *αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζῴῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατόξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν.* Die *ὑπόνοια* bezeichnet den unter einem Bilde verborgenen Sinn; vgl. Philo Qu. det. pot. insid. 185, D (222 M.) und 1. Abth. 323, 2.

2) A. a. O. 889, B (471): *Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον . . . αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων . . . τὰ προσήκοντα λέξω.* 899, D (481 f.): für *πρεσβύτεροι* halten sie *τοὺς . . . ἐνακμάσαντας τῷ θεωρητικῷ μέρει φιλοσοφίας, ὃ δὴ κάλλιστον καὶ θειότατόν ἐστι.*

sehen können, und desshalb auch unsere weitere Besprechung auf beide in ihrem wechselseitigen Zusammenhang ausdehnen müssen. Allein diese Voraussetzung lässt sich nach den neueren Untersuchungen dieser Frage nicht länger festhalten[1]. Die angebliche Schrift Philo's kann, wie sie gezeigt haben, nur für

1) Der erste, welcher die Aechtheit der Schrift vom beschaulichen Leben bestritt und sie für das Werk eines Christen erklärte, ist GRAETZ Gesch. d. Judenth. III, 463 ff. Seine Beweisführung war aber allerdings unzureichend, wie ich diess 2. Aufl. S. 255 f. zu zeigen versucht habe. Weit erschöpfender hat jetzt LUCIUS in seiner mehrerwähnten Schrift v. J. 1879 die Frage untersucht, nachdem schon JOST, NICOLAS, DERENBOURG, KUENEN und RENAN (wie LUCIUS S. 87 f. nachweist) Graetz' Urtheil über die Unächtheit der Schrift wiederholt und mit weiteren Gründen gestützt hatten; und wenn sich auch das eine und andere gegen einzelne von seinen Ausführungen erinnern liesse, muss ich doch einräumen, dass es ihm in der Hauptsache gelungen ist, einen, wie mir scheint, überzeugenden Beweis für die Unächtheit und Unglaubwürdigkeit unserer Schrift herzustellen. Derselbe gründet sich im wesentlichen auf folgende Erwägungen: 1) Es wird nicht allein der philonischen Schrift, sondern auch der Therapeuten, von keinem Schriftsteller vor Eusebius und auch von solchen nicht erwähnt, die alle Veranlassung dazu gehabt hätten, wie Josephus und Strabo, der XVI, 1, 7. S. 793 den mareotischen See eingehend bespricht; aber auch Philo selbst nennt sie nie ausser unserer Schrift, und so oft er von *θεραπευταὶ* redet, so bezeichnet er doch damit alle Frommen überhaupt, nicht eine bestimmte Sekte (S. 76 ff.; 109 ff.). 2) So entschieden die Schrift De vita contempl. sich als Gegenstück zu der Quod omnis probus liber gibt, und so viele Parallelen zu dieser sich in ihr finden, so ist doch nicht sie, sondern die verlorene Abhandlung *περὶ τοῦ πάντα φαῦλον δοῦλον εἶναι* jenes Gegenstück zu der Qu. o. pr. l., deren Thema v. contempl. Anf. unrichtig bezeichnet wird (S. 88 ff.). 3) Die Ansicht, welche De v. cont. über das Heidenthum ausspricht, ist eine weit engherzigere, als die der übrigen philonischen Schriften (S. 92 f.). 4) Philo legt der Ascese einen viel geringeren Werth bei, als De v. contempl., und würde die Aufnahme von Frauen und jungen Leuten in einen Ascetenverein wie der der Therapeuten keinenfalls gebilligt haben (S. 95 ff.). 5) De v. contempl. weicht in Ton, Darstellung nnd Sprachcharakter von den ächten Schriften erheblich ab, zeigt deutliche Spuren des späteren christlichen Sprachgebrauchs, und berücksichtigt indirekt dieselben Vorwürfe, welche die christlichen Apologeten bekämpfen (S. 106 ff.). 6) Die Schilderung der therapeutischen Ascese ist theils dem Essäismus theils aber auch der christlichen Ascese des 3. Jahrh. nachgebildet (S. 122 ff., besonders von S. 157 an): diese Schrift ist eine etwa am Ende des 3. Jahrh. unter dem Namen Philo's zu Gunsten der christlichen Ascese verfasste Apologie.

das Erzeugniss einer weit späteren Zeit, und ihre Schilderung der Therapeuten nicht für einen geschichtlichen Bericht, sondern nur für eine Erdichtung gelten, deren Urheber in derselben sein Ideal jüdisch-christlicher Ascese in die Vergangenheit zurückverlegt[1]). Als geschichtliche Erscheinung kommen für uns nur die Essener in Betracht, und hier ist die nächste Frage die nach ihrem Ursprung. Sind sie im wesentlichen aus der inneren Entwicklung des Judenthums hervorgegangen, so dass sie nur etwa Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung anderswoher entlehnten, oder haben wir uns ihre Entstehung von Anfang an aus der Einwirkung fremder Elemente auf das Judenthum zu erklären? und wenn das letztere der Fall sein sollte, welches waren diese Elemente, welchen Beitrag haben sie zur Bildung der Partei geliefert, und wie ist ihr Verhältniss zu der jüdisch-nationalen Grundlage derselben zu bestimmen?

Für die Beantwortung dieser Fragen lässt sich, wie überall, wo es uns an glaubwürdigen Nachrichten fehlt, nur der Weg der wissenschaftlichen Vermuthung einschlagen. Wir müssen untersuchen, von welcher Voraussetzung aus sich die uns bekannten Eigenthümlichkeiten der Essener am besten und vollständigsten erklären lassen; je mehr eine Ansicht dieser Aufgabe entspricht, um so grössere Wahrscheinlichkeit wird sie für sich haben.

Hören wir nun zunächst diejenigen, welche einen reinjüdischen Ursprung derselben behaupten, so wird der Essäismus von ihnen

1) Die weitere Frage nach der näheren Beschaffenheit der Verhältnisse und der Geistesrichtung, aus denen unsere Schrift hervorgieng, geht über die Grenzen der vorliegenden Darstellung hinaus. Nur beiläufig will ich bemerken, dass es mir scheint, aus der Voraussetzung, dass der Verfasser die neu aufgekommene christliche Ascese durch die Schilderung eines angeblich vorchristlichen Ascetenvereins gegen den Vorwurf der Neuerung schützen wolle, lasse sich der auch von Lucius (S. 18) anerkannte jüdische Charakter der pseudophilonischen Therapeuten nicht genügend erklären; unsere Schrift könne vielmehr nur von einem solchen verfasst sein, dem eben Judenthum und Christenthum in der Hauptsache noch zusammenfielen, von einem Anhänger jener ebjonitischen, auf dualistischer Spekulation ruhenden Ascese, deren Fortdauer im 3. und 4. Jahrh. aus dem Dasein von Parteien, wie die Elkesaiten, die Euchiten, die Ossener des Epiphanius, hervorgeht.

bald nur überhaupt als eine besondere Form der jüdischen Frömmigkeit behandelt, bald bestimmter an die nationalen Institute des Priesterthums und der Prophetie angeknüpft. Jenes geschieht von EWALD und von der Mehrzahl der neueren jüdischen Gelehrten; dieses von RITSCHL und HILGENFELD. Aber keine von diesen Erklärungen gewährt eine befriedigende | Vorstellung von der Entstehung und dem Charakter des Essäismus. Die erste derselben hält die Essäer für Abkömmlinge derjenigen Partei unter den palästinensischen Juden, welche während der Seleucidenherrschaft im Kampf gegen den eindringenden Hellenismus auf die Reinhaltung der nationalen Glaubens- und Lebensweise, die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der späteren auf seine Auktorität gestützten Ueberlieferungen hinarbeitete [1]), der gleichen, aus welcher in der Folge der Pharisäismus hervorgieng. Nach EWALD [2]) sollen solche Mitglieder dieser Partei, welchen die Aeusserlichkeit und Herrschsucht des Pharisäismus widerstrebte, sich aus der Gesellschaft, als einer unfrommen und verdorbenen, zurückgezogen haben, um sich in kleineren Vereinen einem heiligen Leben zu widmen, und diess wären die Essener. Andere lassen den Essäismus umgekehrt aus einer Ueberspannung der pharisäischen Grundsätze über levitische Reinheit entspringen [3]). Darin stimmen jedoch beide Theile überein, dass derselbe in allen wesentlichen Beziehungen auf dem Boden des strengen, gesetzeseifrigen Judenthums stehe, und aus ihm allein, ohne die Annahme fremder Einflüsse, zu erklären sei; und so bringen auch beide denselben mit der älteren jüdischen Ascese, dem Nasiräat, in Verbindung. Nun steht es freilich ausser Zweifel, dass die Essener selbst ihre Lehre ganz aus den heiligen Schriften ihres Volkes schöpfen, dass sie überhaupt nichts anderes sein wollten, als ächte Juden [4]). Aber den gleichen An-

1) M. s. über diese Partei, die sog. Chasidim: EWALD Gesch. d. V. Isr. III, 322. GRAETZ Gesch. d. Juden III, 6 ff. JOST Gesch. d. Judenth. I, 198. HERZFELD Gesch. d. V. Jisr. II, 357. HITZIG Gesch. d. V. Jos. II, 426 ff., der aber doch einzelne syrische und neupythagoreische Elemente im Essäismus annimmt.

2) A. a. O. 419 f. Gegen ihn RITSCHL Theol. Jahrb. XIV, 319 f.

3) FRANKEL, GRAETZ und JOST in den S. 277, 4 namhaft gemachten Schriften.

4) Vgl. S. 285 f.

spruch macht auch Philo und die ganze jüdisch-alexandrinische Schule, so handgreiflich auch ihre Abhängigkeit von der griechischen Wissenschaft ist; wie diess ja auch die christlichen Sekten in ihrer Art ebenso zu machen pflegen. Ebenso ist es unläugbar, dass der Essäismus in dieser seiner Eigenthümlichkeit nur auf jüdischem Boden entstehen konnte, und dass seine Entstehungsgründe in der geschichtlichen Entwicklung des Judenthums | gesucht werden müssen; aber die Frage ist eben die, ob sie in seiner inneren Entwicklung für sich allein liegen, oder ob der Essäismus vielmehr, wie so manche ähnliche Erscheinung, aus der Berührung des jüdischen Wesens mit dem fremden und aus dem Bedürfniss hervorgieng, jenes mit diesem zu vermitteln und zu ergänzen. Hiefür genügt es nun nicht, eine theilweise Verwandtschaft des essäischen mit dem reinjüdischen aufzuzeigen, die Ascese der Essäer mit dem Nasiräat, ihre Schrifterklärung mit der gleichzeitigen rabbinischen, ihre sittlichen Grundsätze mit alttestamentlichen Aussprüchen zusammenzustellen; denn damit wären immer nur jüdische Elemente im Essäismus, nicht sein reinjüdischer Ursprung bewiesen. Sondern es müsste wahrscheinlich gemacht werden, dass neben dem gemeinsam jüdischen, was er in sich hat, auch seine unterscheidenden Eigenthümlichkeiten aus dem Judenthum herstammen. Dieses lässt sich aber nicht darthun. Der Eifer für jüdische Gesetzesfrömmigkeit konnte für sich allein niemals dazu führen, in den Thieropfern einen von den wesentlichsten Bestandtheilen des nationalen Kultus und eine Masse der ausdrücklichsten Gesetzesbestimmungen zu verwerfen [1]; der jüdischen Ueberlieferung können die Essener nicht gefolgt sein, wenn sie das Oel, mit welchem Priester und Könige gesalbt wurden, für eine Befleckung erklärten, oder wenn sie in schroffem Gegensatz zu der alttestamentlichen Anschauungsweise die Ehe verschmähten und auf die Jungfräulichkeit den höchsten

1) Die Annahme aber (Hitzig a. a. O.), dass sie die Opfer unterlassen haben, weil ihnen der Zutritt zur heiligen Stadt (richtiger: zum Tempel) verwehrt war, und den Fleischgenuss, weil sie das, was sie Gott nicht darbringen konnten, auch sich selbst glaubten versagen zu müssen, widerspricht 1) der Aussage des Josephus (s. o. 286, 7), nach dem sie vielmehr umgekehrt desshalb vom Tempel ausgeschlossen wurden, weil sie keine Opfer darbrachten, und lässt 2) ihre Ausschliessung vom Tempel ganz unerklärt.

Werth legten; im jüdischen Gesetz und der jüdischen Sitte ist weder das Verbot der Sklaverei, noch das des Eides begründet; der jüdische Monotheismus konnte nicht zu jenen Vorstellungen über die Sonne und die Elemente hinführen, welche so auffallend an die Anschauungen der Naturreligion erinnern [1]); die jüdische Dogmatik kennt weder die Inseln der Seligen, noch den Glauben an eine Präexistenz und ein körperfreies Leben der Seele nach dem Tode, an welchem den Essenern so viel lag, noch ihren sonstigen metaphysischen Dualismus [2]); und wenn die allegorische Schrifterklärung allerdings auch | der palästinensischen Theologie nicht fremd blieb, so begegnet uns doch eine so durchgeführte Anwendung derselben, wie sie von den Essenern bezeugt wird [3]), sonst in jener Zeit nur da, wo ausserjüdische Elemente, und näher die Ideen der hellenischen Philosophie, in den jüdischen Vorstellungskreis einzudringen begonnen haben. Schon diese Züge machen es höchst unwahrscheinlich, dass der Essäismus aus dem Judenthum ohne allen wesentlichen Antheil anderweitiger Einflüsse sich entwickelt hat.

Diese Bedenken werden auch durch RITSCHL's und HILGENFELD's Annahmen nicht gehoben; so richtig im übrigen beide erkannt haben, dass die jüdische Frömmigkeit jedenfalls nur unter dem Einfluss eigenthümlicher Motive, und unter theilweiser Aenderung ihres ursprünglichen Charakters, sich zum Essäismus entwickeln konnte.

RITSCHL [4]) glaubt den Schlüssel zum Verständniss des Essäismus in der Annahme gefunden zu haben, dass die Essener eine Priestergesellschaft darstellen wollten, deren Mitgliedern der priesterliche Charakter unabhängig von ihrer Abstammung zukomme; der Essäismus soll der Versuch sein, die Idee des allgemeinen Priesterthums (Exod. 19, 6) zu verwirklichen. Aber dass gerade dieses der Grundgedanke desselben gewesen sei, lässt sich nicht erweisen, und viele von den bezeichnendsten

1) Vgl. S. 299 f. 155, 1. Dem Gebet an die aufgehende Sonne begegnen wir schon bei PLATO Symp. 220, D in der bekannten Erzählung über den Vorfall vor Potidäa.

2) Worüber S. 295 f.

3) Vgl. S. 293 f.

4) Theol. Jahrb. XIV, 322 ff. Entst. d. altkath. Kirche 179 ff.

Eigenthümlichkeiten der Partei lassen sich aus dieser Voraussetzung nicht erklären. Die Essener behandelten allerdings ihre heiligen Mahle als Opfermahle; aber mit Unrecht schliesst daraus Ritschl, sie haben um ihres priesterlichen Charakters willen nur Opferspeise geniessen wollen [1]; davon nicht zu reden, dass es gar nicht zum Charakter des jüdischen Priesters gehörte, sich auf Opferspeise zu beschränken. Sie trugen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen leinene Kleider, wie sie auch den jüdischen Priestern für gewisse Amtsverrichtungen vorgeschrieben waren; aber dass sie sich dadurch als Priester bezeichnen wollten, folgt um so weniger, da die Leinwand bei den verschiedensten Völkern für einen reineren Stoff | gehalten, und nicht blos für die Priestergewänder, sondern auch für die Todtenkleider und die Tracht der Asceten vorgezogen wurde [2]. Ebensowenig liegt in den essäischen Reinigungsbädern eine Hindeutung auf einen priesterlichen Charakter. Vielmehr beweist alles, was wir von den Essenern wissen, dass nicht die Heiligkeit des Priesters, sondern die des Asceten, der Gesichtspunkt war, von dem ihre eigenthümliche Lebensweise ausgieng; d. h. es handelte sich bei derselben für sie nicht darum, anderen gegenüber die Stellung von Priestern, von Vermittlern ihres Verhältnisses zur Gottheit zu gewinnen, sondern in letzter Beziehung nur darum, für sich selbst in das rechte Verhältniss zur Gottheit zu kommen [3]. Hätten die Essener eine Priestergesellschaft sein wollen, so hätten sie vor allem darauf ausgehen müssen, sich eine Gemeinde zu verschaffen, von der sie als ihre Priester anerkannt wurden, sie hätten sich um Einfluss im Volke bewerben, die Leitung seiner

1) Vgl. S. 288, 1. Theol. Jahrb. XV, 413 f.

2) Th. Jahrb. XV, 416 und oben S. 147, 3. 157, 4. Bd. I, 290, 5.

3) Auf diesen Unterschied habe ich schon Theol. Jahrb. XV, 415 aufmerksam gemacht. Ritschl Altkathol. K. 179. 183 verwirft meine Bestimmung: der Begriff des Priesters sei im A. Test. ursprünglich nicht der des Mittlers, sondern der des Heiligen, von Gott Erwählten. Andere werden vielleicht anderer Meinung sein; indessen ist diess hier gleichgültig; die Frage ist ja nicht die, was das Wort כֹּהֵן (Priester) ursprünglich bezeichnete, sondern was im späteren, nachexilischen Judenthum die Stellung und Bedeutung der Priesterschaft war; wenn die Essener Priester sein wollten, konnten sie doch nur das sein wollen, was man zu ihrer Zeit unter einem Priester verstand.

religiösen Angelegenheiten in die Hand nehmen müssen, statt sich in die Einsamkeit und Abgeschiedenheit zurückzuziehen; und wäre das jüdische Priesterthum das Vorbild gewesen, das ihnen bei ihren Ordenseinrichtungen vorschwebte, so würden sie weder in den Thieropfern einen Grundpfeiler des nationalen Gottesdienstes, noch in der Ehe die Grundbedingung des israelitischen, an die aaronitische Abstammung geknüpften Priesterthums verworfen, noch auch das Salböl als eine Befleckung gemieden haben[1]; um die übrigen Beweise für den | ausser-

1) Vgl. Theol. Jahrb. XV, 417 f. Was Ritschl Altkath. K. 185 ff. vgl. Th. Jahrb. XIV, 318 ff. zur Beseitigung dieses Einwurfs bemerkt, beweist nur für die Verlegenheit, in die er durch denselben gesetzt wird. Die Essener, sagt er, haben sich des unter dem levitischen Priesterthum stehenden Tempelkultus enthalten, weil sie ihren eigenen priesterlichen Kultus für genügend und für besser hielten, und da sie nun nur Opferspeise geniessen wollten, Thieropfer aber nur im Tempel dargebracht werden durften, haben sie folgerichtig auf den Fleischgenuss überhaupt verzichtet. Allein dass sie nur Opferspeisen geniessen durften und wollten, ist nicht richtig, wie schon S. 288, 1 nachgewiesen wurde; hätten sie aber wirklich diesen Grundsatz gehabt, und sich dabei so streng, wie Ritschl annimmt, an's mosaische Gesetz binden wollen, so hätten sie sich aller andern Nahrung ebensogut, wie des Fleisches, enthalten müssen, denn unblutige Opfer durften so wenig, als Thieropfer, ausser dem Tempel dargebracht werden; liessen sie andererseits die übrigen Speisen für Opferspeisen gelten, sobald sie durch's Gebet geweiht waren, so sieht man nicht ein, warum diess nicht auch bei den Fleischspeisen hätte der Fall sein sollen. Dass aber Jos. Antt. XVIII, 1, 5 sagt: *θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν*, beweist nichts; die Frage ist eben, warum sie ihren eigenen gottesdienstlichen Uebungen vor den öffentlichen Opfern den Vorzug gaben. Das Verbot der Thieropfer und der Fleischkost lässt sich aus Ritschl's Hypothese schlechterdings nicht erklären. Andererseits ist es nicht richtig, dass die Essener (wie R. S. 187 sagt), wenn die Unterlassung von Thieropfern und Fleischgenuss bei ihnen in der Ueberzeugung von der Unreinheit des thierischen Lebens begründet wäre, den jerusalemischen Tempel als Hauptstätte aller Unreinigkeit hätten verabscheuen müssen. Es ist ja auch möglich, dass sie zwar den Tempel als heiligen Ort und göttliche Stiftung verehrten, aber in den Thieropfern einen später aufgekommenen Missbrauch (möglicherweise auch, nach dem S. 294, 2 g. E. angeführten, eine nur für die Masse des Volks bestimmte Einrichtung) sahen, sei es weil sie die Thiere um des Zeugungsaktes willen für unrein, sei es weil sie Schonung alles Lebens für Pflicht hielten. Genau diese Stellung geben sich die christlichen Essener, die Ebjoniten, zum Tempel: das Opferwesen erklären sie für die Hauptsünde

jüdischen Ursprung ihrer auffallendsten Eigenthümlichkeiten hier nicht zu wiederholen oder vorwegzunehmen. Aber sie waren von dem | Gedanken eines allgemeinen, jedem Mitglied ihres Ordens als solchem zustehenden Priesterthums so weit entfernt, dass sie vielmehr ihre eigenen gewählten Priester hatten, weil die heiligen Speisen nicht ohne priesterliches Gebet bereitet und genossen werden durften [1]. Der nachweisbare Charakter der

des Volks, seine Abschaffung für die Hauptaufgabe Christi, alle Schriftstellen, die Opfer vorschreiben, für gefälscht, die thierische Nahrung für gottlos und naturwidrig (Epiph. Haer. 30, 6. Clement. Homil. III, 45. 52. VIII, 15. 19 vgl. Recogn. I, 36 ff. 64), aber der Tempel bleibt ihnen der heilige Ort (Clement. Homil. II, 17. 22), und derselbe Jakobus, welcher sich aller thierischen Nahrung (und somit auch der Thieropfer) enthält, betet täglich darin (Heges. b. Eus. K. G. II, 23, 5 f.). — In Betreff des Salböls vermuthet Ritschl, die Essäer haben dasselbe gemieden, um sich dadurch dem levitischen Priesterthum, welches durch Salbung übertragen wurde, entgegenzusetzen. Aber er selbst kann das Geständniss nicht unterdrücken, dass diese Annahme ihre Schwierigkeit habe; und diese Schwierigkeit ist wirklich so gross, dass dieselbe ganz unzulässig wird. Denn die Essäer unterliessen nicht etwa nur die Salbung ihrer Priester als etwas, das ihnen nicht zukomme oder dessen sie nicht bedürfen, sondern sie verabscheuten das Oel als einen Stoff, dessen Berührung verunreinige (vgl. S. 289, 4). Wie wäre diess möglich gewesen, wenn ihre Idee der Reinheit von dem jüdischen Priesterthum abstrahirt war, für welches die Salbung als Zeichen der Weihe und der göttlichen Begabung die höchste Bedeutung hatte? — Was schliesslich die Ehelosigkeit anbelangt, so weiss sich Ritschl (über den auch S. 288, 3 z. vgl.) nur durch die Vermuthung zu helfen, das Gesetz Levit. 15, 18 sei wohl schon frühe dahin missverstanden worden, dass es die eheliche Beiwohnung überhaupt für verunreinigend erkläre, und in Folge dieses Missverständnisses haben die Essener in der Ehe überhaupt ein Hinderniss ihrer priesterlichen Reinheit erkannt. Er hat dabei nur vergessen, dass es nach seiner eigenen Voraussetzung das jüdische, auf die Abstammung, und mithin auf die Ehe, gegründete Priesterthum gewesen sein soll, dem die Essener ihre Einrichtungen nachbildeten, und dass es ein in der Geschichte beispiellos dastehender Fall wäre, wenn sich eine religiöse Partei ohne tiefergehende innere Gründe, einer einzigen, mehr als zweifelhaften Schriftstelle zuliebe, zu einem so eingreifenden Widerspruch, nicht allein gegen die bestimmtesten anderweitigen Aussprüche der Schrift, sondern auch gegen die ganze Sitte, Denkweise und Religionsverfassung ihres Volkes entschlossen hätte. Wird Ritschl nicht lieber auch den Cölibat der katholischen Priester aus dem Missverständniss irgend einer Bibelstelle herleiten?

1) Jos. Antt. XVIII, 1, 5. B. J. II, 8, 5 vgl. S. 280, 2. 288, 1.

Essener | dient daher Ritschl's Hypothese nicht blos nicht zur Empfehlung, sondern er ist mit derselben ganz unvereinbar; mag auch die Idee der priesterlichen Heiligkeit auf die Ausbildung der essenischen Sitte einigen Einfluss gehabt haben [1]), so lässt sich doch der Essäismus als Ganzes nicht aus der Nachbildung eines Instituts herleiten, mit dem er in seinen Grundzügen so vielfach im Widerspruch steht.

Auch Hilgenfeld's Ansicht hat vieles gegen sich. Nach seiner Darstellung [2]) wäre der Essäismus eine Form der jüdischen Apokalyptik: sein letztes Ziel war die prophetische Erleuchtung; das Mittel, wodurch man sich auf diese vorbereiten und sie erlangen wollte, war die Ascese; die Eigenthümlichkeit der ascetischen Lebensweise und der enge Verband der apokalyptischen Schule führte zu den abgesonderten Ansiedlungen und dem Vereinsleben der Essener, um so mehr, je verderbter ihnen die Gegenwart im Vergleich mit der Zukunft erschien, der sich ihr prophetischer Blick zuwandte. Dieser Auffassung stellt sich jedoch zunächst schon der Umstand in den Weg, dass sich von der messianischen Erwartung bei den Essenern keine sichere Spur findet, während doch eben diese Erwartung den wesentlichen, ja strenggenommen den einzigen Inhalt aller apokalyptischen Prophetie bildet. Keiner von unsern Berichten erwähnt ihrer, nichts in den Sitten, den Einrichtungen, den Kultusgebräuchen der Essener weist darauf hin, oder wird mit der Rücksicht auf die künftige messianische Zeit begründet; auch die essenischen Weissagungen, von denen erzählt wird [3]), | beziehen sich auf ganz andere Dinge [4]). Wie wäre diess möglich, wenn der ganze

1) Eine derartige Spur könnte man (mit Ritschl Altkath. K. 184) in der Enthaltung vom Wein finden; doch läge hier, wenn man einen jüdischen Vorgang sucht, der des Nasiräats näher. Noch wahrscheinlicher ist aber auch für diesen Zug der des Neupythagoreismus, da in diesem auch die weiteren mit ihm zusammenhängenden Eigenthümlichkeiten der Essener ihre Parallele finden.

2) Jüd. Apokalyptik 245 ff. Ihm folgt Ueberweg Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 270.

3) S. o. 279, 1.

4) Hilgenfeld S. 256 bemerkt zwar, die Ereignisse, die von Essenern geweissagt worden sein sollen, stehen doch in einer sehr nahen Beziehung zu dem Schicksal des Judenthums, sofern sie nämlich die jüdischen Fürsten

Essäismus gar nichts anderes, als eine Vorbereitung auf die messianische Zeit, wenn alles in ihm auf apokalyptische, d. h. messianische Prophetie angelegt wäre? Aber wollte man auch hiefür nur die Lückenhaftigkeit unserer Berichte verantwortlich machen, und eine essenische Apokalyptik zugeben [1]), für welche man sich vielleicht auf das Buch Henoch berufen könnte [2]), so wird doch die Weissagungsgabe immer nur einzelnen Essenern als eine ausserordentliche Eigenschaft zugeschrieben [3]); davon, dass die ganze Partei eine Prophetenschule sein wollte, dass ihre ganze Lebensweise nur den Zweck hatte, ihre Mitglieder zum Empfang höherer Offenbarungen zu befähigen, können wenigstens unsere Berichterstatter nichts gewusst haben. Die Eigenthümlichkeit der Partei lässt sich aber auch aus diesem Gesichtspunkte nicht begreifen. Die Enthaltung von sinnlichen Genüssen mag immerhin als eine Vorbereitung auf prophetische Erleuchtung betrachtet worden sein [4]), wie sie | überhaupt bei anhaltender

und ihre Familien betreffen. Aber dadurch werden sie noch nicht zu Bestandtheilen der apokalyptischen Prophetie. Diess wären sie erst, wenn sie mit dem Endziel der jüdischen Geschichte, dem messianischen Reiche, in irgend einen Zusammenhang gesetzt wären.

1) Was aber doch immer nur besagen würde, dass die Essener die messianischen Erwartungen ihres Volkes getheilt, und einzelne derselben sie in apokalyptischer Form ausgesprochen haben, nicht dass der ganze Essäismus Apokalyptik sei

2) Vgl. Anm. 4 und S. 298, 1.

3) Vgl. S. 301, 2.

4) Hilgenfeld S. 253 verweist hiefür auf Dan. 1, 7 f. 10, 2 f. Doch ist keine dieser Stellen beweisend: in der ersten enthalten sich Daniel und seine Freunde der Speisen und des Weins von der königlichen Tafel, um sich nicht durch Tischgenossenschaft mit den Heiden zu verunreinigen, in der zweiten fastet Daniel aus Trauer über das Schicksal seines Volks, und er enthält sich dabei nicht blos des Fleisches und Weines, sondern auch des Brodes. Weiter beruft sich H. auf das Buch Henoch, wo der Fleischgenuss als eine Folge von dem Abfall der Engel dargestellt, und von dem Propheten zeitweise Enthaltung vom ehlichen Umgang verlangt werde (jenes 7, 4 f. 98, 11, dieses 83, 2. 85, 3), und auf IV. Esra 9, 24. 26. 12, 51, wo sich der Prophet gleichfalls durch Fasten vorbereite. Allein die letzteren Stellen können nicht mehr beweisen, als die entsprechenden des Daniel; was aber Henoch betrifft, so erzählt zwar dieser von einer Offenbarung, die er noch vor seiner Verheirathung gehabt habe; dass jedoch damit die Virginität als ein Erforderniss der Prophetie bezeichnet werden solle, ist mit nichts

Beschäftigung mit religiösen Uebungen herkömmlich war[1]) und sich leicht erklärt; aber von da ist es noch weit zu jener unbedingten und grundsätzlichen Verwerfung der Fleischkost, des Weintrinkens und der Ehe, wie wir sie bei den Essenern getroffen haben. Schon ihre Lossagung vom gesetzlichen Opferdienst zeigt, wie wenig sich ihre Denkweise aus der jüdischen Ansicht von der Prophetie und überhaupt aus dem jüdischen Wesen als solchem erklären lässt. Was ferner ihre gesellschaftlichen Einrichtungen betrifft, so lassen sich diese unmöglich als eine so ausserwesentliche Zuthat zu ihren ursprünglichen Bestrebungen behandeln, wie diess von Hilgenfeld folgerichtig geschieht; sondern es liegt am Tage, dass sie in ihrer ganzen Geistesrichtung begründet sind, dass sich durch sie das gleiche sittliche Ideal in einem Gemeinleben zu verwirklichen sucht, nach welchem ihre Ascese das Einzelleben gestaltet. Aber mit der Absicht, prophetische Offenbarungen zu gewinnen, stehen dieselben allerdings nur im entferntesten und unsichersten Zusammenhang, und für diesen Zweck würde sich die beschauliche Musse der angeblichen Therapeuten unstreitig weit besser geeignet haben, als die Arbeitsamkeit der Essener, denen doch HILGENFELD die apokalyptische Prophetie zunächst beilegt. Wie endlich die Verwerfung des Eides und der Sklaverei, wie die Anrufung der Sonne und die

angedeutet, und schon desshalb unwahrscheinlich, weil seine übrigen Gesichte dem Henoch als Familienvater (und zwar nach c. 81, 6 vor seiner definitiven Entrückung in den Himmel) zu theil werden. Sicherer ist die Folgerung aus c. 7, 4 f., dass der Verfasser des Henochbuches die thierische Nahrung missbilligt habe, deren Einführung auch in den Clementinen Homil. VIII, 15 von den Giganten hergeleitet wird. Wird man aber auch hierin, sowie in der Aeusserung 89, 73, wo die Opfer des nachexilischen Tempels für unrein erklärt werden, einen Einfluss essäischer Ideen zu sehen geneigt sein, so folgt doch daraus nicht, dass der Pseudo-Henoch selbst dem Essenerverein angehörte, und noch viel weniger, dass er die Enthaltung vom Fleischgenuss gerade desshalb verlangte, weil er sie für eine Bedingung der Prophetie hielt. Philo's Aussagen über die Erfordernisse des Propheten (Hilgenf. a. a. O.), können für die Ansichten des voressenischen Judenthums über dieselben kein Zeugniss ablegen.

1) Das Beten und Fasten wird ja auch im N. Testament regelmässig verbunden; vgl. Matth. 6, 5. 16. 17, 21. 4, 2. Luk. 2, 37. Apg. 10, 30. 14, 23. Ebenso erwähnt Paulus 1 Kor. 7, 5 der Enthaltung vom ehlichen Umgang bei längerer Gebetsübung.

eigenthümlichen Vorstellungen über die Bedeutung des Wassers und der Elemente, wie die essenischen Lehren über den Ursprung der Seele und das körperlose Leben nach dem Tode aus der jüdischen Apokalyptik hervorgehen konnten, lässt sich schwer sagen [1]; und wenn der Glaube an Engel für die letztere allerdings eine eigenthümliche Bedeutung hatte, wird man doch von den Nachforschungen der Essener nach den Heilkräften der Wurzeln und Steine [2] nicht das gleiche behaupten können. Auch dieser Versuch daher, den Essäismus aus rein jüdischen Quellen abzuleiten, wird uns in der Ueberzeugung nur bestärken können, dass er sich auf diesem Wege überhaupt nicht erklären lässt, weil er gerade in seinen eigenthümlichsten und bezeichnendsten Zügen von der ursprünglichen Sitte und Denkweise der Juden abweicht, und in erheblichen Punkten mit derselben in Widerspruch tritt.

Muss aber dieser Sachverhalt einmal anerkannt werden, so genügt es nicht, den Essäismus auf eine allgemeine geistige Richtung, wie etwa die innerlichere und individuellere Auffassung der Frömmigkeit, welche in einer Zeit der Noth und Unterdrückung sich erzeugte [3], zurückzuführen; es entsteht vielmehr |

1) Denn wenn H. 276 die letzteren in einer Schule sehr begreiflich findet, „deren Streben dahin gieng, die Seelen aus dem weltlichen und irdischen Treiben zu dem Verkehr mit der übersinnlichen Welt zu erheben, alle Hindernisse der Sinnlichkeit möglichst zu überwinden", so enthält diese Beschreibung etwas ganz anderes, als den Begriff einer „apokalyptischen" Schule; und wenn sich in einer apokalyptischen Schrift, wie das Buch Henoch, einzelne Anklänge an essenisches finden, so fragt es sich eben, ob sie gerade aus dem apokalyptischen Inhalt und Charakter dieser Schrift, oder aus derselben allgemeinen Denkweise, deren stärkster Ausdruck der Essäismus ist, oder vielleicht auch aus dem letzteren selbst geflossen sind.

2) S. o. 298, 4.

3) Unter diesen Gesichtspunkt stellt Reuss Hist. d. Théol. chrét. I, 122 ff. den Essäismus. Durch die Noth, die Verfolgungen und das Verderben der seleucidischen Zeit, glaubt er, seien manche von der Aussenwelt in ihr Inneres geführt worden, sie haben auf dem Wege der Weltentsagung, der Verschmähung aller äusseren Güter, den Frieden mit Gott gesucht, sie haben sich in diesem Sinn einer eigenthümlichen Ascese ergeben, gegen den öffentlichen Kultus dagegen sich immer gleichgültiger verhalten, und sich statt dessen in engere Vereine zurückgezogen. Dieser „Pietismus der Armen", welcher von Anfang an mit dem sonstigen Charakter der jüdischen Frömmig-

die Aufgabe, in den geschichtlichen Verhältnissen die Elemente genauer nachzuweisen, welche eine Partei, wie die der Essener, |

keit im Widerspruch stand, sei mit der Zeit, vielleicht erst gegen das Ende der vorchristlichen Periode, so ausschliessend und separatistisch geworden, er habe das Gefühl der religiösen und nationalen Zusammengehörigkeit so verloren, dass sich seine Mitglieder vom Nationalheiligthum gänzlich fernhielten (nach Josephus wurden sie vielmehr von demselben ausgeschlossen; vgl. S. 286, 7), sich als Essener zur Sekte constituirten. Und wenn uns zu einer vollständigeren geschichtlichen Erklärung des Essäismus die Mittel fehlten, möchte man sich immer mit dieser begnügen. Doch würde man sich schwerlich verbergen können, dass es nicht ganz wenige und nicht unwesentliche Züge in seinem Bilde sind, über die sie uns keinen Aufschluss gibt. Religionsstreitigkeiten und Verfolgungen erzeugen allerdings nicht selten einen Ueberdruss an den Aeusserlichkeiten des Kultus und des Kirchenwesens, eine Zurückziehung in das Innere des frommen Gefühls, und im Zusammenhang damit überhaupt eine Weltverachtung, welche unter Umständen auch zur äusseren Absonderung von der Welt führt; und so könnten immerhin aus den Kämpfen der Makkabäerzeit die Essener in ähnlicher Weise hervorgegangen sein, wie die ersten christlichen Mönche aus der decianischen Verfolgung und die Quäker aus den Wirren der englischen Revolution; wiewohl sich doch nicht verkennen lässt, dass das Judenthum seiner ganzen Anlage nach einer solchen Entwicklung und Vertiefung der religiösen Subjektivität lange nicht so günstig war, wie das Christenthum. Aber die nähere Bestimmtheit der essenischen Frömmigkeit lässt sich auf diesem Wege nicht erklären. Woher dieser Abscheu gegen die blutigen Opfer, einer von den Grundzügen des Essäismus, in einem Volke, dessen ganzer Kultus an ihnen seinen Mittelpunkt hatte? Woher die Verschmähung der Ehe, welche der tiefgewurzelten Werthschätzung des Familienlebens und des Kindersegens, den uralten Ueberlieferungen seit der Patriarchenzeit, so auffallend widerstreitet? Woher der strenge Ordensgeist und die herbe Ordenszucht, woher die täglichen Waschungen, woher das System überspannter, schon durch die Berührung mit den eigenen Ordensgenossen geringeren Ranges verletzter levitischer Reinheit, wenn es den Essenern nur um innerliche Frömmigkeit zu thun war? Sonst zeigen sich doch Mystik und Pietismus individualistisch, hierarchischer Organisation abgeneigt, gegen das Aeussere der religiösen Handlungen gleichgültig. Woher jene Spekulationen über das Wesen und die Präexistenz der Seele, über die Engel, überhaupt jene ganze Dogmatik, auf welche uns theils die allegorische Schrifterklärung, theils das sorgsam gehütete Schulgeheimniss der Partei schliessen lässt? Woher das Verbot des Eides, woher vollends die merkwürdigen Vorstellungen über die göttlichen Kräfte der Sonne und der Elemente? Könnte man auch vielleicht einzelne von diesen Zügen aus der angegebenen allgemeinen Richtung des Essäismus erklären, so ist diess doch bei anderen

in's Leben rufen konnten. Im Judenthum für sich allein sind nun diese Elemente, wie sich uns gezeigt hat, nicht zu finden. Ausser demselben könnten sie entweder im orientalischen oder im griechischen Bildungsgebiet gesucht werden. Allein in dem ersteren zeigen sich nirgends die Vorgänger, welche den Essäismus zu erklären geeignet wären, und von denen sich zugleich eine Einwirkung auf das Judenthum der zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderte wahrscheinlich machen liesse. Man hat in dieser Beziehung an den Parsismus, und insbesondere an die medisch-persische Priesterkaste, die Magier, gedacht[1]). Aber so fühlbar auch der Einfluss des Parsismus auf das Judenthum früher gewesen war, so musste derselbe doch nothwendig auf ein kleinstes beschränkt sein, seit das Perserreich zertrümmert, das ganze vordere Asien der macedonischen Herrschaft unterworfen und in den Bereich der hellenischen Bildung gezogen war, und auch die Entstehung des parthischen Reiches im Osten (um 250 vor Chr.) und seine allmähliche Ausbreitung bis zum Euphrat führte eine bedeutende Aenderung hierin wohl um so weniger herbei, da auch in diesem der Einfluss griechischer Sitte, Kunst und Wissenschaft sich erhielt. Treten daher während dieser Zeit im Judenthum Erscheinungen hervor, welche sich nur aus der Einwirkung ausserjüdischer Elemente erklären lassen, so müsste denselben das Gepräge eines persischen Ursprungs sehr bestimmt aufgedrückt sein, wenn ein solcher die Wahrscheinlichkeit für sich haben sollte. Diess ist aber in Betreff des Essäismus nicht der Fall. Es finden sich allerdings zwischen ihm und dem Parsismus gewisse Berührungspunkte, wenn auch nicht so viele, als Hilgenfeld glaubt; für eine persische Abkunft des Essäismus kann jedoch dieser Umstand schon desshalb nichts beweisen, weil unter diesen Zügen keiner ist, welcher nicht | auch bei den Pythagoreern vorkäme; weil sie mithin theils überhaupt nicht charak-

tief eingreifenden nicht möglich, und um so unthunlicher, wenn sich für das Ganze seiner Erscheinung ein älteres, fast in allen Punkten genau entsprechendes Vorbild nachweisen lässt.

1) So schon Creuzer und theilweise auch Credner (vgl. S. 325, 1) später Hilgenfeld (Ztschr. f. w. Theol. III, 358 ff. IX, 408. X, 99 ff. XI, 97 ff.), welcher durch diese Annahme seine ursprüngliche Auffassung des Essäismus in steigendem Masse modificirt hat.

teristisch genug sind, um einen geschichtlichen Zusammenhang des Essäismus mit dem Orient darzuthun, theils auch aus einer durch den Pythagoreismus vermittelten Ueberlieferung orientalischer Lehren sich erklären würden [1]). Anderes | ohnedem, was für die

1) Was Hilgenfeld in dieser Beziehung (am vollständigsten Ztschr. f. w. Th. X, 99 ff.) beibringt, ist folgendes: 1) Die Magier waren ebenso, wie die Essäer, Wahrsager. Aber die Pythagoreer und viele andere waren es auch. 2) Wie die Essäer zerfielen auch die Magier in drei Klassen. Aber die ersteren theilten sich (s. o. 280, 4) nicht in drei, sondern in vier Klassen, und auch die drei, welche H. daraus macht, decken sich nicht mit den von ihm angeführten drei Klassen der Magier. 3) Wie von den Magiern eine *axinomantia* erwähnt werde (Plin. h. n. XXXVI, 19, 142. XXX, 2, 14), so sei auch die Axt der Essäer zunächst ein Handwerkszeug der Magie; ebenso sei ihr περίζωμα unverkennbar der heilige Gürtel der Ormudzdiener. Allein das erste ist eine Vermuthung, der nicht blos nichts thatsächliches zur Seite steht, sondern die durch Josephus' eigene Erklärung B. J. II, 8, 9 widerlegt wird; das περίζωμα aber ist kein Gürtel, sondern eine Schürze oder Hose, wie aus Jos. B. J. II, 8, 5. 7 unbestreitbar hervorgeht, und H. in der Folge (Ztschr. XI, 348, 1) selbst anerkannt und mit Jos. Antt. III, 7, 1. Philo De monarch. II, 823, C (225) belegt hat. Richtiger ist 4), dass nach Diog. prooem. 7 die Magier, wie die Essener, weisse Kleider trugen; nur ist diess auch pythagoreisch. Dagegen lassen sich die ἐξωμίδες, welche den Therapeuten beigelegt werden (s. o. 303, 6), nicht aus Persien herleiten (m. s. über die ἐξωμὶς, das gewöhnliche Kleid der niederen Klassen in Griechenland, Hermann griech. Antiquit. III, §. 21, 16.). 5) Bei den heiligen Bädern derselben wäre diess an sich möglich; indessen ist diese Art der Reinigung nicht blos altjüdisch, sondern überhaupt sehr verbreitet und unter anderem auch pythagoreisch. 6) Dass ferner das Gebot der Wahrhaftigkeit bei den Pythagoreern in der gleichen Verbindung mit dem Verbot des Eides vorkommt, wie bei den Essenern, ist S. 327, 3 nachgewiesen; wenn sich daher auch bei den Persern ähnliches findet, kann man daraus nicht viel schliessen. 7) Wenn die Magier nach Diog. a. a. O. keinen Schmuck trugen, so stellt diess H. mit der Gütergemeinschaft der Essener zusammen; aber diese Vergleichung ist viel zu weit hergeholt, um etwas zu beweisen. Ebensowenig hat es auf sich, dass die Magier, wie die Essener (aber auch die jüdischen Leviten u. a.), eigene Niederlassungen hatten, dass die persischen Mahlzeiten mit einem Tischgebet eröffnet und schweigend (die essenischen in ruhigem Gespräch) vollendet wurden, und was sonst noch ähnliches angeführt wird. Viel beachtenswerther ist 8) die von der obersten Klasse der Magier bezeugte Enthaltung von Fleisch und Wein und die Verwerfung der Thieropfer. Diese Züge weisen allerdings auf den orientalischen Ursprung dieser Ascese. Allein daraus folgt nicht, dass sie überall, wo sie sich findet, direkt aus dem Orient gekommen sein muss; wenn sie sich vielmehr schon im fünften, und

Essäer die grösste Wichtigkeit hatte, ist dem Parsismus theils fremd, theils steht es mit seiner Lehre und Sitte geradezu im Widerspruch. Wenn die essäische Ehelosigkeit nicht aus dem Judenthum herstammen kann, so lässt sie sich noch weniger von den Persern herleiten, für welche die Gründung einer Familie eine der heiligsten Religionspflichten war [1]). Ebensowenig wird man bei diesen das Vorbild für die allegorische Schrifterklärung der Essener zu suchen haben, statt sich dafür an die Griechen zu halten, bei denen diese Erklärungsweise längst allgemein üblich war; dann wird man aber auch die Lehren, welche mittelst derselben in die alttestamentlichen Schriften hineingetragen wurden, nicht aus Persien ableiten dürfen. Und die Essener setzen sich ja auch wirklich gerade durch die Lehre, welche für sie die höchste Wichtigkeit hatte, durch die Annahme eines geistigen Fortlebens nach dem Tode, mit dem persischen so gut, wie mit dem jüdischen Dogma, so entschieden in Widerspruch, sie verrathen in dieser Annahme und in ihrer ganzen damit zusammenhängenden Anthropologie und Eschatologie ihre griechischen

wahrscheinlich schon im sechsten und siebenten Jahrhundert in Griechenland eingebürgert hatte, so kann sie sich ebensogut von dort aus, als aus ihrer ursprünglichen Heimath, zu den Juden verbreitet haben. Aehnlich verhält es sich 9) mit der essenischen Engelverehrung: die jüdischen Engel sind freilich ohne Zweifel persisch-babylonischen Ursprungs; aber die eigenthümliche Bedeutung, welche sie für die Essäer erhielten, kann desshalb doch durch die Dämonologie der Pythagoreer veranlasst sein. 10) Der essäische Sonnenkultus ferner kann für sich genommen (wie sogleich gezeigt werden wird) so gut aus Griechenland, als aus dem Orient, hergeleitet werden; was das richtige ist, wird sich nur aus dem ganzen Zusammenhang, in dem er vorkommt, entscheiden lassen. Ebenso verhält es sich 11) mit der Magie der Essäer. Zauberei, Zauberformeln und Zauberbücher waren in jenen Jahrhunderten allenthalben so verbreitet, dass man aus der Vorliebe der Essener für diese Dinge durchaus kein bestimmtes Anzeichen über ihre Herkunft entnehmen kann. Wird endlich 12) der Glaube der Essener an eine göttliche Vorherbestimmung aus der persischen Lehre von einem regelmässigen Wechsel der Weltzeiten hergeleitet, so scheint mir diess bei der Ungleichartigkeit dieser beiden Vorstellungen ganz unzulässig: die Frage über die göttliche Vorherbestimmung ist eine Frage der jüdischen Theologie, welche mit dem Streit des Ormuzd und Ahriman nicht das geringste zu thun hat. Vgl. S. 295 f.

1) „Nichts verabscheuten die Perser mehr, als freiwillige Ehelosigkeit"; diesen Satz führt H. selbst Ztschr. f. w. Th. IX, 404 zustimmend an.

Quellen so deutlich, dass wir statt deren andere, | weit ferner liegende und unzureichendere zu suchen kein Recht haben [1]).

Aehnliche Gründe stehen auch der Annahme buddhistischer Elemente entgegen, welche sich nach HILGENFELD im Essäismus mit dem parsischen zur Umgestaltung der jüdischen Frömmigkeit verbunden haben sollen. So auffallend auch die Aehnlichkeit mancher essäischen Einrichtungen und Anschauungen mit buddhistischem sein mag, so wenig lässt sich doch daraus mit

1) HILGENFELD a. a. O. X, 102. XI, 349 f. sucht zwar seine Hypothese auch hier durchzuführen; ich kann mich jedoch nicht überzeugen, dass ihm diess irgend gelungen ist. Zunächst soll Josephus die Unsterblichkeitslehre der Essäer hellenisiren; indessen wurde schon S. 298, 1 gezeigt, dass wir zu diesem Verdacht keinen Grund haben. Weiter sagt H.: Die Ansicht, dass die Seele aus dem feinsten Aether stamme, in den Leib, wie in ein Gefängniss herabgezogen sei, dass die gute Seele durch den Tod wie aus einer langen Knechtschaft erlöst werde, sei durch und durch persisch. Allein den Beweis dafür hat er nicht geliefert und ich glaube auch nicht, dass er sich liefern lässt; denn die Fravashi's (Ferver's) sind Genien, deren jedes Wesen, von den höchsten Geistern bis zu den Thieren herab, einen hat, und fliessen sie auch wohl vorübergehend mit ihrem Schützling zusammen, so wird doch die Vorstellung, dass sie als Seelen dauernd in den menschlichen oder thierischen Leib eintreten, nirgends ausgesprochen. (Auch bei SPIEGEL Awesta III, LXXIV, auf den H. verweist, steht das obige nicht.) Ich muss daher dabei bleiben, dass jene Bestimmungen nicht persisch, sondern platonisch und pythagoreisch seien: bei Plato und den Neupythagoreern sind sie uns ja schon Zug für Zug vorgekommen; vgl. Bd. I, 385, 3. 418 f. und oben S. 89, 6 f. Bd. II, a, 691 ff. 737. Auch das Paradies jenseits des Oceans weist gar nicht nach Persien; (wie sollten denn die Binnenländer in Hochasien auf diese Vorstellung gekommen sein?) um so mehr aber auf die Inseln der Seligen, an die auch Jos. B. J. II, 8, 11 bei dieser Gelegenheit ausdrücklich erinnert, und wenn H. (Ztschr. XI, 350) darin eine palästinensische Umbildung der persischen Lehre von einem gegen Sonnenuntergang gelegenen Paradies sieht, so liegt doch die Vermuthung weit näher, dass wir es vielmehr mit solchen Vorstellungen zu thun haben, die einer derartigen Umbildung nicht erst bedurften, den griechischen. Wenn endlich H. glaubt, man könne kaum zweifeln, dass die Essäer auch die Auferstehungslehre der Ormuzdreligion angenommen haben, so ist diess zwar eine richtige Consequenz seiner Hypothese, denn es wäre allerdings ganz unbegreiflich, wenn gerade die „jüdischen Magier" jenes in den Glauben ihres Volkes bereits aufgenommene Dogma wieder aufgegeben hätten; aber aus dem, was S. 297 angeführt ist, geht unweigerlich hervor, dass die Essäer es aufgaben, dass sie mithin eben keine jüdischen Magier waren.

Sicherheit schliessen, dass die einen von den anderen abstammen. Wir finden im Buddhismus Klöster und Einsiedler, Gütergemeinschaft und Besitzlosigkeit, mönchische Ehelosigkeit, Verbot des Fleisch- und Weingenusses, der Thieropfer, des Schmuckes und Salböls, wie bei den Essenern. Aber was kann man daraus schliessen, wenn doch das gleiche oder ganz ähnliches bei griechischen Orphikern und Pythagoreern schon in einer Zeit vorkommt, in welcher an eine Verbreitung des Buddhismus in die Mittelmeerländer auch nicht von ferne gedacht werden kann? Wir wissen, dass sich der Buddhismus durch | Milde und Erbarmen, durch Gleichstellung aller Menschen in ähnlicher Weise auszeichnete, wie der Essäismus. Aber die gleichen Züge sind auch in der späteren griechischen Philosophie, und namentlich in der cynischen und stoischen Schule zu Hause; die praktische Folgerung aber, welche dem Essäismus allerdings eigenthümlich ist, die Verwerfung der Sklaverei, fehlt dem Buddhismus. Ein anderes wäre es, wenn sich von den eigenthümlichen Unterscheidungslehren des letztern bei den Essenern eine sichere Spur fände. Aber diess ist nicht der Fall: alle uns bekannten Abweichungen der Essener von der herrschenden jüdischen Dogmatik führen uns nur auf griechische Quellen. Erwägen wir schliesslich die Unwahrscheinlichkeit, dass der Buddhismus schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Palästina und Aegypten vorgedrungen sein sollte[1]), so werden wir uns von der Unhaltbarkeit dieser Ansicht nur um so mehr überzeugen.

Der wirklich massgebende Anstoss für die Entstehung des Essäismus ist nicht vom Orient, sondern von der griechischen Religion und Philosophie ausgegangen.

1) Hilgenfeld (Ztschr. X, 105) will die Angabe (bei Köppen die Rel. d. Buddha I, 193), dass ein Jahrhundert nach dem dritten buddhistischen Concil, d. h. um 150 v. Chr., der Buddhismus in Alasanda (Alexandria) „der Hauptstadt des Javana-Landes" geblüht habe, auf das ägyptische Alexandria beziehen; Köppen zeigt jedoch, dass mit diesem Lande das westliche Grenzgebiet Indiens und mit Alasanda wahrscheinlich *Alexandria ad Caucasum* gemeint ist. Mit indischen Philosophen und Gymnosophisten war man in Griechenland allerdings seit Alexander bekannt, aber durchaus nur mit solchen der brahmanischen Religion; von den Buddhisten, den „Samanäern", fehlt vor der Mitte des 2. christlichen Jahrhunderts jede Spur in der griechischen Literatur.

Unter allen Erscheinungen jener Zeit hat nämlich keine mit dem Essäismus eine so durchgreifende Aehnlichkeit, wie der Neupythagoreismus[1]). Beide stimmen zunächst schon in ihrem allge-

1) Schon JOSEPHUS Antt. XV, 10, 4 sagt, die Essener befolgen die Lebensweise, welche bei den Hellenen von Pythagoras eingeführt worden sei. In neuerer Zeit machte CREUZER (Symbolik, 1. Ausg. v. J. 1812, IV, 433 ff.; kürzer in der 3. Ausg. IV, 359 ff.) auf ihre Verwandtschaft mit den Pythagoreern aufmerksam, aber er erklärte sich dieselbe daraus, dass jene wie diese oberasiatische, namentlich persische Lehren sich angeeignet haben. Bestimmter behauptete BAUR Apollon. v. Tyana 224 ff. (jetzt: Drei Abhandl. 216 ff.) vgl. Gnosis 46 f. eine Abhängigkeit des Essäismus vom Pythagoreismus, die er des näheren nachwies; wogegen BELLERMANN Ess. und Therap. 157 ff. nur ihre Aehnlichkeit hervorhebt, ohne die Frage über ihren geschichtlichen Zusammenhang entscheiden zu wollen, und CREDNER (über Essäer und Ebjoniten in Winer's Ztschr. f. wissensch. Theol. I, 318 ff.) bei den Essenern zwar anaxagorische und andere griechische Philosophie, auch persische Dogmen, aber keine Spur pythagoreischen Ursprungs finden wollte. Mit BAUR in der Hauptsache einverstanden, lässt GFRÖRER (Philo II, 352 f.) die Therapeuten, von welchen er die Essäer herleitet (ebd. 280. 343 f.), in Nachahmung des pythagoreischen Ordens entstehen, während DÄHNE (alexandrin. Religionsphil. I, 439 f. 469 ff. Ersch und Gruber's Encykl. Sect. I, 38, 189) sich begnügt, beide als Abkömmlinge der alexandrinischen Religionsphilosophie zu bezeichnen, welche sich durch ihre Richtung auf's theoretische oder praktische Leben unterschieden haben. Ihren Zusammenhang mit dem Neupythagoreismus habe ich in der 1. und 2. Ausgabe der gegenwärtigen Schrift und in der S. 277, 4 angeführten Abhandlung weiter zu begründen versucht; gleichzeitig erklärte sich LUTTERBECK (neutest. Lehrbegr. I, 275 f. 291 f.) sehr entschieden dahin, dass der Essäismus aus einer Verbindung des Judenthums mit dem Pythagoreismus entsprungen sei, welche sich, wie er annimmt, zuerst in Aegypten vollzogen, und ihrerseits auf die Entstehung der neupythagoreischen Philosophie massgebend eingewirkt habe. Aehnlich glaubt HERZFELD Gesch. d. V. Jsr. II, 368, der Essenerverein sei um 220 v. Chr. (warum so frühe?) von einem nach Alexandria gewanderten Judäer nach dem Vorbild des pythagoreischen Bundes, im Anschluss an ultrapharisäische Anschauungen und an Gebräuche der ägyptischen Priester, gestiftet worden. Auch HOLTZMANN (Gesch. d. V. Jsr. v. Weber und Holtzmann II, 79 ff.) erklärt, im wesentlichen mit mir einverstanden, die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Essäismus aus orphisch-pythagoreischem Einfluss. Dagegen widersprechen Ewald, Ritschl, Hilgenfeld, Frankel, Graetz, Jost in den S. 277 genannten Schriften der Annahme einer über untergeordnete Einzelheiten hinausgehenden pythagoreischen Einwirkung. Ebenso LUCIUS Therap. 68 ff. in Betreff der Therapeuten, während er sich hinsichtlich der Essener nicht entscheidet und diess für seinen Zweck auch nicht nöthig hat.

meinen | Charakter auffallend überein. Der Grundzug des Essäismus und die innerste Wurzel seiner ganzen Eigenthümlichkeit liegt in jener dualistischen Lebens- und Weltansicht, welcher die Sinnlichkeit für etwas unreines, die Abtödtung der Begierden für die erste sittliche Anforderung gilt[1]). Diese Lebensansicht findet ihren unmittelbarsten Ausdruck in der essenischen Ascese, in jenem ganzen System von Enthaltungen und Reinigungen, welche dazu dienen sollen, den Geist von der Sinnenwelt loszumachen und jeder Befleckung durch dieselbe zu begegnen. Ihre theoretische Begründung erhält sie durch die anthropologischen und metaphysischen Lehren, welche für die Partei einen so hohen Werth hatten; ihre praktische Folge ist die Absonderung der Essener von der Welt, die mönchische Abgeschlossenheit ihres Lebens. Dieselbe Geistesrichtung tritt uns aus der neupythagoreischen Lehre über das Verhältniss der Gottheit und der Materie, der Seele und des Leibes, und noch unmittelbarer aus jener Ascese entgegen, welche von der späteren pythagoreischen Ethik gefordert, von pythagoreischen Mysten schon im vierten Jahrhundert | geübt, und in höchster Vollendung in einem Pythagoras und Apollonius dargestellt wurde. Es ist aber nicht blos ihre geistige Gesammtrichtung, in welcher diese Verwandtschaft der beiden Schulen zum Vorschein kommt, sondern sie zieht sich durch ihre ganze Erscheinung bis auf's einzelnste hinaus in einem solchen Umfang durch, dass wir unmöglich an ein blos zufälliges Zusammentreffen denken können. Die Essener, wie die Pythagoreer, wollen durch ascetisches Leben eine höhere Heiligkeit gewinnen, und die Enthaltungen, welche sie sich hiefür zur Pflicht machen, sind bei beiden die gleichen: sie verwerfen den Fleischgenuss und die blutigen Opfer, sie meiden den Wein, die warmen Bäder und das Salböl, sie legen dem ehelosen Leben einen hohen Werth bei; oder sofern sie die Ehe gestatten, verlangen sie doch, dass dieselbe streng auf den Zweck der Kindererzeugung beschränkt werde[2]). Beide tragen nur weisse

1) Vgl. S. 284, 2.

2) Um sich dieses Verwandtschaftsverhältniss klar zu machen, vergleiche man mit S. 286 ff. was S. 79 f. 139. Bd. I, 290 über die neupythagoreischen und auch der altpythagoreischen Schule zugeschriebenen Enthaltungen, Bd. II, a, 29. 27, 3 über das orphische Leben beigebracht ist.

Gewänder und halten die Leinwand für reiner, als die Wolle [1]). Beiden werden Waschungen und Reinigungen vorgeschrieben [2]), wenn sie auch für die Essener noch höhere gottesdienstliche Bedeutung haben. Beide verbieten den Eid, und zwar mit der gleichen Begründung [3]). Beide finden ihr gesellschaftliches Ideal in den Einrichtungen, zu deren Verwirklichung allerdings nur die Essener Hand anlegten: in einem Zusammenleben mit vollkommener Gütergemeinschaft, scharf geschiedenen Rangklassen, unbedingter Unterordnung aller Mitglieder | unter ihre Vorgesetzten, in einem nach aussen sorgfältig abgeschlossenen Verein, in den neue Mitglieder nur nach mehrjähriger strenger Prüfung aufgenommen, aus dem unwürdige unerbittlich ausgeschlossen werden [4]). Beide verlangen strenges Schulgeheimniss, beide wollen eine gegebene Lehrüberlieferung unverbrüchlich festhalten, beide zollen den Männern, von denen dieselbe hergeleitet wurde, als Werkzeugen der Gottheit, die höchste Verehrung [5]); beide lieben aber auch die bildliche Einkleidung ihrer Lehren, und betrachten die alten Ueberlieferungen als Symbole tieferer Wahrheiten, die aus ihnen auf dem Wege der allegorischen Erklärung herausgehoben werden sollen [6]); um die spätere Lehrform als ursprünglich zu bewähren, wurden neuverfasste Schriften hier wie dort unbedenklich berühmten Namen der Vorzeit unterschoben [7]). Beide Parteien verehren in den Elementen

Dass die Verwerfung der warmen Bäder bei den Essenern, die des Salböls bei den Pythagoreern, zwar nicht direkt bezeugt, aber doch so gut wie gewiss ist, wurde S. 289, 4 gezeigt.

1) Vgl. S. 290, 2 mit S. 91. 147, 3. 157, 4. Bd. I, 290, 5. Es ist hier nachgewiesen, dass die Essener durchaus weisse, und bei den gottesdienstlichen Versammlungen nur leinene Kleider trugen; den Pythagoreern wird bald nur weisse, bald auch leinene Kleidung beigelegt; der Apollonius des Philostratus bedient sich nur der letzteren, der Pythagoreer Alexander's verlangt das *λευχειμονεῖν* beim Gottesdienst.

2) S. S. 290 f. Diog. VIII, 33 (aus Alexander): *τὴν δ' ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων* u. s. w. Jambl. v. Pyth. 98.

3) S. 284, 5. 146, 4.

4) S. 280. Bd. I, 288 f. Die beiderseitige Aehnlichkeit wird um so einleuchtender, je genauer man die hier angeführten Zeugen vergleicht

5) S. 281. 286, 1. 298, 3 vgl. m. Bd. I, 297. 284 f.

6) S. 293 f. 306, 1 vgl. m. S. 112. Bd. I, 298, 1.

7) In welchem Umfang diess in der pythagoreischen Schule geschah,

göttliche Kräfte, beide rufen die aufgehende Sonne an, beide suchen alles unreine ihrem Anblick zu entziehen, und geben in dieser Beziehung eigenthümliche Vorschriften, in denen sie sowohl untereinander, als mit älterem griechischem Aberglauben, auf bemerkenswerthe Weise zusammentreffen [1]. Für beide hat der Glaube an Mittelwesen zwischen Gott und der Welt um so höhere | Bedeutung [2], je reiner ihr eigener Gottesbegriff ist [3]; beide scheinen die Magie nicht verschmäht zu haben [4]; als die höchste Frucht der Weisheit und Frömmigkeit betrachten aber beide die Gabe der Weissagung, die sie sich rühmen in ihren ausgezeichnetsten Mitgliedern selbst zu besitzen [5]. Beide stimmen endlich, neben dem oben besprochenen dualistischen Charakter ihrer ganzen Weltanschauung, insbesondere in ihren Vorstellungen

ist früher gezeigt worden. Von essenischer Seite sind die Weisheit Salomo's und das Buch Henoch die einzigen nachweisbaren Beispiele, und diese beiden können nicht als eigentlich essenische Schriften bezeichnet werden, wenn sie auch vom Essäismus berührt sind; aber wir können nicht bezweifeln, dass sich unter den geheimgehaltenen Büchern der Essener (Jos. B. J. II, 8, 7) viele pseudonyme befanden. Von den christlichen Essenern, den Ebjoniten, wurde die Abfassung pseudonymer Schriften, wie u. a. die verschiedenen Schichten der pseudoclementinischen Literatur zeigen, schwunghaft betrieben.

1) Vgl. S. 299 f. 311, 1. 155, 1. Was den zuletzt berührten Punkt betrifft, so findet sich für die S. 299, 4 besprochene essenische Regel eine Parallele schon bei Hesiod *Ἐ. κ. Ἡμ.* 725: *μηδ' ἀντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν*, und ebenso unter den pythagoreischen Sprüchen bei Diog. VIII, 17: *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν*. Knüpft auch die essenische Vorschrift an die der jüdischen Lagerordnung 5 Mos. 23, 12 an, so weist doch ihre nähere Begründung durch den Satz, dass man das Sonnenlicht nicht beleidigen dürfe, in den gleichen Vorstellungskreis, wie die eben angeführte hesiodisch-pythagoreische; im Deuteronomium heisst es statt dessen, man dürfe Jehovah, wenn er durch's Lager wandle, nichts unreines zeigen.

2) S. 298. 138 f.; auch die Dämonologie Plutarch's und anderer Platoniker ist zu vergleichen.

3) Vgl. S. 295, 4. 116, 4, auch 167 f. u. a. St.

4) In Betreff der Essener wurde diess S. 298 f. wahrscheinlich gefunden; was die Pythagoreer betrifft, so wird es genügen, an Nigidius Figulus und die angeblichen Wunder des Pythagoras und Apollonius (S. 157, 9) zu erinnern.

5) S. 301, f. 145, 1. 158, 1; über die Weissagungen des Pythagoras Bd. I, 285, 2.

über den Ursprung der Seele, über ihr Verhältniss zum Körper und über das Leben nach dem Tode zusammen[1]), und dass sich von der Seelenwanderung bei den Essenern keine Spur findet, thut dieser Uebereinstimmung kaum Eintrag, da diese mythische Vorstellung auch in der neupythagoreischen Schule von vielen stillschweigend aufgegeben war[2]). Ebensowenig kann es gegen den Zusammenhang beider Schulen beweisen, dass die pythagoreische Zahlenlehre in unsern Berichten über die Essener nicht berührt wird; wer den Essäismus aus dem Neupythagoreismus hervorgehen lässt, braucht ja darum noch nicht anzunehmen, dass er sich die neupythagoreische Spekulation ihrem ganzen Umfang nach angeeignet habe[3]). | Indessen wissen wir nicht einmal, ob ihm die Zahlenspekulation wirklich fremd blieb, und ob sie nicht in einzelne Theile der essäischen Lehre, wie namentlich die Engellehre, die ärztliche und magische Kunst, eingriff.

Auch abgesehen davon finden sich nun allerdings bei den Essenern manche Abweichungen von dem hellenischen Neupythagoreismus. Aber diese Abweichungen sind nur solche, wie sie sich unvermeidlich ergeben mussten, wenn die neupythagoreischen Anschauungen in den jüdischen Boden verpflanzt und in einer bestimmten, weniger durch das wissenschaftliche als durch das religiöse Interesse bedingten Richtung weiter entwickelt wurden. Die Griechengötter konnten natürlich von jüdischen Pythagoreern nicht anerkannt werden, an die Stelle der Dämonen mussten bei

1) Was in dieser Beziehung S. 297 angeführt wurde, erinnert besonders an die Form der pythagoreischen Lehre, welche an die stoischen Bestimmungen über die ätherische Natur der Seele anknüpft. M. s. darüber Bd. I, 385, 3 und oben S. 89. Zu der ἴυγξ φυσικὴ (S. 297, 1) findet sich eine schlagende Parallele bei Plotin; s. u. S. 514, 3 2. Aufl.

2) Vgl. S. 138.

3) Die Zahlenlehre hatte überhaupt nicht für die ganze neupythagoreische Schule die gleiche Bedeutung. Apollonius z. B. will bei Philostratus nichts von ihr hören (s. o. 156, 4), unter unsern Fragmenten wird sie von den meisten, namentlich den ethischen und politischen, ganz ignorirt, sogar Ocellus, für dessen Kosmologie man sie unentbehrlich glauben sollte, berührt sie mit keinem Wort, in den Auszügen Alexander's kommt sie (Diog. VIII, 25) sehr kurz weg, und im goldenen Gedicht ist der pythagoreische Schwur V. 47 das einzige, was an sie erinnert. Um so leichter konnte sie von einer Schule zur Seite gelassen werden, der es von Hause aus gar nicht um wissenschaftliche Forschung, sondern um Heiligkeit des Lebens zu thun war.

ihnen die Engel treten, statt die Sonne beim Aufgang anzubeten, durften sie sich nur „gleichsam flehend“ an sie wenden. Auf anderen Punkten finden wir pythagoreische Ideen bei den Essenern wirklich fortgebildet. Die Ordensverbindung und die Gütergemeinschaft, welche der Neupythagoreismus nur mythisch in seine Urzeit verlegte, ist hier wirklich in's Leben eingeführt; die Ehelosigkeit, welche allerdings zum Ideal der Neupythagoreer gehört, die aber bei ihnen mehr nur als eine ausserordentliche Leistung Einzelner erscheint, wird von der Mehrheit der Essener zum allgemeinen Gesetz für ihre Partei erhoben; die Reinigungsbäder | erhalten bei ihnen, im Anschluss an jüdische Anschauungen und Gebräuche, eine noch grössere Bedeutung, als sie bei den Pythagoreern gehabt zu haben scheinen; aus dem Gedanken der natürlichen Gleichheit aller Menschen, welchen die griechischen Philosophen, und die Stoiker vor allem, zur Geltung gebracht hatten, haben die Essener, so viel wir wissen, zuerst die Verwerflichkeit der Sklaverei abgeleitet, und diesen Grundsatz innerhalb ihres Vereins auch in's Leben eingeführt. So gewiss aber diese und andere Züge beweisen, dass der Essäismus eine eigenthümliche Bildung, und kein blosser Abklatsch einer älteren Schule ist, so wenig kann man daraus schliessen, er habe auch das, worin er mit einer solchen übereinstimmt, nur sich selbst und nicht fremdem Einfluss zu verdanken; man müsste denn auch bei Philo oder bei den Scholastikern den Einfluss der griechischen Philosophie desshalb läugnen wollen, weil sie aus ihr allein nicht zu begreifen sind [1]).

Der Sachverhalt ist demnach dieser. Zwischen den Essenern auf der einen, den Neupythagoreern auf der andern Seite findet sich eine durchgreifende Verwandtschaft, und diese Verwandtschaft betrifft nicht blos ausserwesentliche Einzelheiten, sondern gerade solches, worin ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit besteht: gerade diejenigen Lehren, Einrichtungen und Gebräuche, wodurch sich die Essener von dem älteren und dem gleichzeitigen Judenthum unterscheiden, haben fast durchaus bei den Neupytha-

1) Diess gegen HILGENFELD Jüd. Apokal. 252, welcher glaubt, wenn man dem Essäismus auch nur so viel eigenes zugestehe, wie ich, werde man nothwendig zu der Annahme seiner rein jüdischen Entstehung hingetrieben.

goreern ihr Gegenbild [1]). Auch die Abweichungen der Essener von den Pythagoreern thun ihrer Gleichartigkeit keinen Abbruch, weil sie theils nur eine Fortbildung und Anwendung der neupythagoreischen Grundsätze darstellen, theils durch die Uebertragung derselben in's Judenthum unmittelbar gefordert waren. Beide Erscheinungen gehören | endlich nicht allein der gleichen Zeit, sondern auch dem gleichen geschichtlichen Kreise, dem hellenistischen Bildungsgebiet an. Hat es nun unter solchen Umständen irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese zwei Schulen in ihrer Entstehung von einander unabhängig gewesen sein sollten? Schon wenn wir ihre verwandtschaftlichen Beziehungen einzeln in's Auge fassen, kann die Antwort kaum zweifelhaft sein; noch viel weniger aber, wenn wir das merkwürdige Zusammentreffen derselben beachten. Wo zwei gleichzeitige Erscheinungen nicht blos in einzelnen Zügen, sondern in ihrem ganzen Charakter, und nicht blos in ihrer allgemeinen Richtung, sondern auch in einer Menge zufälliger Einzelheiten sich gleichen, die sich bei beiden in derselben Weise zusammenfinden, wo überdiess auch die äusseren Verhältnisse die Annahme ihres geschichtlichen Zusammenhangs in hohem Grade begünstigen, da ist der Beweis für diese Annahme so vollständig geführt, als diess überhaupt in Ermangelung ausdrücklicher Zeugnisse möglich ist. Wir haben mithin nur die Wahl, entweder den Essäismus vom Pythagoreismus abhängig zu machen, oder diesen von jenem, oder beide unabhängig von einander aus einer gemeinschaftlichen Quelle abzuleiten. Aber das letztere können wir nicht, da uns weder aus jener Zeit selbst noch aus der Vorzeit eine Erscheinung bekannt ist, in welcher von den gemeinsamen Eigenthümlichkeiten des Essäismus und Neupythagoreismus — nicht etwa nur die eine oder die andere vorkäme, sondern sie alle in der gleichen Weise, wie bei jenen, verknüpft wären. Eine Abhängigkeit des Neupythagoreismus vom Essäismus wird durch den Umstand ausgeschlossen, dass nicht wenige, und gerade die ein-

1) Es ist daher, wie schon die obige Uebersicht gezeigt haben wird, nicht richtig, wenn Hilgenfeld a. a. O. 252 sagt, es handle sich im Grunde nur um die Enthaltung von Wein, Fleisch und von der Ehe, welche der Essäismus allenfalls aus der orphisch-pythagoreischen Lebensansicht angenommen haben könnte.

greifendsten von den Zügen, welche beiden gemein sind, sich bei den Pythagoreern weit über die Zeit hinauf verfolgen lassen, in welche die Entstehung des Essäismus möglicherweise verlegt werden kann [1]), | und andere, bei denen uns diess nicht ebenso bestimmt möglich ist, mit der älteren griechischen Philosophie und Religion zu eng zusammenhängen, um statt dessen aus dem Judenthum hergeleitet zu werden; dass endlich im Neupythagoreismus sich nichts findet, was auf jüdischen Ursprung hinwiese [2]),

1) Diess gibt Ritschl jetzt zu (altkath. K. 179); nichtsdestoweniger bleibt er bei seiner Ansicht, einmal wegen „der methodischen Forderung, dass wenigstens der Keim im hebräischen Religionsbewusstsein nachgewiesen werden müsse, auf welchen das Beispiel des ascetischen Lebens befruchtend hätte wirken können", und sodann weil die hebräische Idee des Priesterthums sich als den Schlüssel der essenischen Sitte erweise. Wie es jedoch mit diesem letzteren Grunde bestellt ist, habe ich bereits dargethan; was aber den andern betrifft, so weiss ich nicht, was er gegen mich beweisen soll. Dass der Essäismus ebensogut, wie die alexandrinische Religionsphilosophie, nach einer Seite im Judenthum wurzele, habe ich nie bezweifelt, wenn ich auch darauf verzichten muss, über die Verhältnisse, welche jüdischerseits seine Entstehung begünstigten oder veranlassten, mehr als Vermuthungen aufzustellen; aber ist denn dadurch die Annahme ausgeschlossen, dass diese Erscheinungen nicht rein jüdischer Abkunft, sondern durch die befruchtende Berührung des Griechenthums mit dem Judenthum erzeugt seien?

2) Auch die Lehre von der Einheit des höchsten Gottes war ja in der griechischen Philosophie längst eingebürgert, auch der Offenbarungs- und Weissagungsglaube der Neupythagoreer durch die stoische Vertheidigung der Mantik vollständig vorbereitet. Bemerkt aber Ueberweg (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 270) gegen mich, das Verbot des Eides, der blutigen Opfer, des Genusses von Fleisch und Wein, die Bevorzugung der Ehelosigkeit, die Dämonenlehre, die Magie und Prophetie der Neupythagoreer stammen unverkennbar aus ursprünglich orientalischen Anschauungen her, so ist zu erwiedern, dass diese Dinge, wie es sich auch mit ihrem ersten Ursprung verhalten mag, jedenfalls lange vor der Zeit der Essener sich in Griechenland bei den Pythagoristen des vierten und den Orphikern des fünften Jahrhunderts, bei Empedokles und sonst nachweisen lassen; dass ferner zwischen „orientalischer" und jüdischer Abstammung ein Unterschied ist, und dass selbst solches, was früher aus dem Orient nach Griechenland eingewandert sein möchte, doch recht wohl erst durch Vermittlung der Griechen zu den Juden gekommen sein kann. Dass aber der Pythagoreismus damals „entweder erloschen oder doch wenig verbreitet gewesen sei", muss ich auf Grund der S. 79 ff. gegebenen Nachweise bestreiten, und wenn Ueb. glaubt, die Annahme persisch-buddhistischer Einflüsse auf die palästinensischen Juden

im Essäismus dagegen, wie gezeigt wurde, sehr vieles, was aus der jüdischen Denkweise und Sitte sich nicht erklären lässt. Es bleibt mithin nur übrig, in den Essenern eine Partei zu erkennen, bei deren Entstehung der Vorgang der späteren Pythagoreer von massgebendem Einfluss gewesen ist.

In welcher Weise, unter welchen Umständen und in welchem Zeitpunkt diese Verbindung des Neupythagoreismus mit dem Judenthum sich zuerst vollzogen hat, ist uns nicht überliefert; wir sind daher hier ganz und gar auf Schlüsse aus den uns bekannten Verhältnissen beschränkt, welche der Natur der Sache nach nie auf mehr, als auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit, Anspruch machen können. Es fragt sich zunächst: wo | haben wir die ursprüngliche Heimath des Essäismus zu suchen, in Palästina oder in Aegypten? Für Aegypten spricht nun die Erwägung, dass es dieses Land ist, in welchem das Judenthum überhaupt zuerst und mit dem nachhaltigsten Erfolge die griechische Bildung, und insbesondere die griechische Philosophie sich angeeignet hat; und so sind die meisten von denen, welche den Essäismus von griechischem Einfluss ableiten, der Meinung, er stamme aus Aegypten [1]; sei es, dass man die Essenerpartei als solche hier entstehen liess, oder dass man annahm, es seien zuerst in Aegypten die Therapeuten aus der Verschmelzung von jüdischem und griechischem Wesen hervorgegangen, und erst in der Folge habe sich ihre Lehre nach Palästina verbreitet, und hier zur Bildung des Essenervereins den Anstoss gegeben [2]. Indessen machen es doch mehrere Umstände wahrscheinlich, dass der Essäismus ursprünglich in Palästina zu Hause

liege weit näher, so muss ich hiegegen auf das verweisen, was S. 320 f. bemerkt ist. Dass Palästina in der alexandrinischen Periode griechischen Einflüssen von allen Seiten geöffnet und ausgesetzt war, steht ausser Zweifel, von einem ähnlichen Verhältniss zu Persien wissen wir nicht das geringste; wie kann man nun mit dieser unbekannten Grösse gegen die bekannte operiren, und das, was sich aus einer in den allgemeinen Verhältnissen begründeten griechischen Einwirkung viel vollständiger erklärt, statt dessen aus einer durchaus problematischen persisch-buddhistischen herleiten?

1) Vgl. S. 325, 1.

2) Dieser Annahme war ich selbst in der ersten Auflage dieses Werks gefolgt, kam aber schon in der mehrerwähnten Abhandlung der Theol. Jahrbücher XV, 405. 432 f. von derselben zurück.

sei. Denn nur für dieses Land und sein nächstes Grenzgebiet ist uns das Dasein der Essener überhaupt bezeugt; von ägyptischen Essenern weiss nicht einmal Philo [1]); die Therapeuten aber haben sich uns in eine Fiktion aufgelöst, und es ist desshalb nicht nöthig, hier [2]) die Gründe zu wiederholen, die es uns selbst dann, wenn sie ein geschichtliches Dasein gehabt hätten, verbieten würden, sie für die Stammväter der Essener zu halten. Der jüdische Alexandrinismus hat im Unterschied vom Essäismus eine durchaus theoretische Haltung; die praktischen Fragen, welche diesen bewegen und seine Stellung zum orthodoxen Judenthum bestimmen, über die Zulässigkeit der Thieropfer, die Reinigungen u. s. w. lassen selbst einen Philo ganz unberührt; in der Zeit vollends, in welche die Entstehung der Essenersekte fällt, war die platonisch-pythagoreische Spekulation bei den alexandrinischen Juden noch | lange nicht so weit entwickelt, dass der entscheidende Anstoss zur Bildung jener Sekte von ihr hätte ausgehen können. Wir werden daher in dem Essäismus nicht einen Ableger der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, sondern nur eine neben ihr hergehende Erscheinung sehen können, welche sich auf palästinensichem Boden aus der Berührung des Pythagoreismus mit dem Judenthum selbständig entwickelte.

Da Josephus der drei jüdischen Sekten zuerst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als einer dieser Zeit eigenthümlichen Erscheinung erwähnt [3]), dürfen wir wohl mit Sicherheit annehmen, sie seien nicht früher als bestimmt unterschiedene Parteien hervorgetreten [4]). Zu jener Zeit stand aber Palästina bereits seit

1) *Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄμοιρος*, beginnt er Qu. omn. prob. lib. 876, C seine Schilderung der Essener in einem Zusammenhang, in dem er es nothwendig sagen müsste, wenn er seine ägyptischen Leser auf ägyptische Essener verweisen könnte. Ebenso bei Eus. pr. ev. VIII, 11, 1: *οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας*. Weitere Nachweisungen S. 282, 4.

2) Aus der 2. Auflage S. 288 f.

3) Vgl. S. 278, 1.

4) Die Essener selbst scheinen sich allerdings für viel älter gehalten zu haben. Wollen wir auch auf die *millia sæculorum*, die ihnen Plin. H. n. V, 17, 73 gibt, kein Gewicht legen, so scheint es doch nach dem S. 294, 2 aus Eus. pr. ev. VIII, 10, 10 angeführten, dass sie sich von Moses herleiteten, der ihre Grundsätze als Geheimlehre überliefert haben sollte, und

mehr als anderthalbhundert Jahren unter der Herrschaft der ägyptischen, dann der syrischen Griechen; an allen seinen Grenzen war es von griechisch-macedonischen Pflanzstädten umgeben, im Norden bereits auch mit solchen besetzt[1]); die politischen Verhältnisse hatten zu einem lebhaften Verkehr, namentlich mit dem ägyptischen Hofe geführt[2]), welcher ebenso, wie die zahlreichen persönlichen und Handelsverbindungen, die Bekanntschaft mit dem Hellenismus und dem von seinem Einfluss berührten Judenthum begünstigte. Jedes Jahr führte Tausende von Juden aus den Griechenländern nach Jerusalem; nicht wenige von diesen liessen sich aber auch dauernd hier nieder, und hatten ihre eigenen Synagogen[3]); und auch unter den einheimischen Gelehrten begegnen wir schon vor der Mitte des dritten Jahrhunderts einem griechischen Namen[4]). In der letzten Zeit vor dem Aufstand der Makkabäer hatte die Vorliebe für griechische | Sitte und Denkweise selbst in Jerusalem solche Fortschritte gemacht, dass ein entarteter Hoherpriester es wagen konnte, im Angesicht des Tempels ein griechisches Gymnasium zu errichten, dass seine

so mögen auch manche von den Büchern der Sekte (s. o. 293, 2. 298, 3. 4. 299, 2) alte Namen, z. B. den Salomo's getragen haben. Auch JOSEPHUS denkt vielleicht Antt. XVIII, 1, 2 an ein solches höheres Alter der drei jüdischen Sekten. Für ein geschichtliches Zeugniss kann aber eine derartige Parteifabel, deren dogmatische Motive auf der Hand liegen, natürlich nicht gelten.

1) EWALD Gesch. d. V. Isr. III, b, 265 f.

2) Vgl. ebd. 308 f.

3) Nach Ap.gesch. 6, 1 ff. gab schon wenige Jahre nach dem Tod Jesu die grosse Zahl der zum Christenthum übergetretenen Hellenisten (bei denen nur an griechisch redende Juden gedacht werden kann; Leute griechischer Abkunft heissen nicht Hellenisten, sondern Hellenen, solche fanden sich aber damals noch gar nicht in der Christengemeinde) Veranlassung zur Wahl der sieben Diakonen, zu denen Stephanus gehörte, es müssen also damals viele Hellenisten in Jerusalem ansässig gewesen sein; und nach 6, 9 waren die Gegner des Stephanus Angehörige der Synagoge der Libertiner (Nachkommen römischer, dort freigelassener Juden), Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Kleinasiaten. Aehnliche Verhältnisse werden auch in den früheren Jahrhunderten bestanden haben.

4) Antigonus von Sokho, über den EWALD S. 313. Weniger Gewicht kann ich bei meiner Ansicht über den Aristeasbrief (s. o. 268, 4) auf die von FREUDENTHAL Hellenist. Stud. II, 128 und oben S. 267, 3 besprochene Stelle dieses Schriftstücks legen.

Untergebenen Tempeldienst und Opfer versäumten, um sich in der Palästra zu unterhalten, und nicht wenige die Spuren der Beschneidung durch eine künstliche Vorhaut beseitigten[1]). Es liegt am Tage, dass diess nicht geschehen konnte, wenn sich nicht selbst im Hauptsitz des jüdischen Volkslebens eine starke Partei von Griechenfreunden gebildet hatte[2]). Auch nach den Makkabäerkriegen fehlt es nicht an Beweisen dafür, dass selbst unter den national gesinnten Palästinensern die Kenntniss der griechischen Sprache und Literatur durchaus nicht erloschen war[3]). Können wir uns wundern, wenn bei einer solchen Zeitströmung eine in jenen Jahrhunderten so verbreitete Erscheinung, wie das orphisch-pythagoreische Leben, in Judäa Beachtung fand, und wenn es hier neben den Leichtfertigen, welche den Glauben ihrer Väter mit ausländischem Wesen zu vertauschen bereit waren, und neben den Fanatikern, die alles fremde verabscheuten, gerade unter den „Frommen", den Chasidim, auch solche gab, die an dem Glauben und Gesetz ihres Volkes zwar mit aller Entschiedenheit festhielten, die aber auch ausser demselben wirkliche Weisheit und Frömmigkeit anerkannten, das gute und ihrer eigenen Denkweise verwandte, wo sie es auch finden mochten, nicht zu-

1) M. s. über diese *ἀκμὴ Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόςβασις* [*πρόβ.*] *ἀλλοφυλισμοῦ*, diese *ἀπόστασις ἀπὸ διαθήκης ἁγίας*, diese Vertauschung der *πατρῷαι τιμαὶ* mit den *Ἑλληνικαὶ δόξαι*, 1 Makk. 1, 11—15. 2 Makk. 4, 7—20.

2) 1 Makk. 1, 11 heisst es auch ausdrücklich: *ἀνέπεισαν πολλοὺς* und 2 Makk. wird erwähnt, dass die *κράτιστοι τῶν ἐφήβων* an der Palästra theilnahmen. Auch während der Makkabäerkämpfe war die griechische Partei zahlreich; vgl. Ewald S. 340, 3.

3) Freudenthal Hellenist. Stud. II, 128 f., macht hiefür geltend, dass die Briefe 2 Makk. 1, wenn sie auch von dem Verfasser herrühren, doch die Annahme einer Kenntniss der hellenischen Sprache bei patriotisch gesinnten Palästinensern voraussetzen; dass der Siracide und der Uebersetzer des Estherbuchs, wahrscheinlich auch die Verfasser des 3. B. Esra und des hochpatriotischen 2. Makkabäerbuchs Palästinenser waren; dass seit Alexander Jannäus griechische Münzen in Judäa geprägt wurden; dass das vierte Buch der Sibyllinen, in dem essäische Anklänge vorkommen, wahrscheinlich von einem Palästinenser verfasst sei. Einen weiteren Beweis liefert der jüdische Geschichtschreiber Eupolemus, der nach Freudenthal's wohlbegründeter Vermuthung (a. a. O. 123 ff.) um 150 v. Chr. in Palästina schrieb, und derselbe Eupolemus ist, welchen nach 1. Makk. 8, 17 f. Judas Makkabäus als Unterhändler nach Rom schickte.

rückweisen wollten? Solche mochten dann mit der pythagoreischen Ascese, mit den religiösen und gesellschaftlichen Idealen der Pythagorassage und mit der Lehre von der himmlischen Abkunft der Seele und ihrem Fortleben nach dem Tode sich befreunden, welche auch nach dem Zeugniss des JOSEPHUS [1]) eine so grosse Anziehungskraft auf seine Landsleute ausübte [2]). Aber zur Sekte entwickelte sich diese Schattirung des Judenthums ohne Zweifel erst in Folge der makkabäischen Erhebung. Die Strenge, mit welcher nach der Abschüttelung der Fremdherrschaft der nationale Kultus und die gesetzliche Lebensweise wiederhergestellt, der übertriebene Werth, welcher von der herrschenden Partei auf alle Aeusserlichkeiten desselben gelegt wurde, der Eifer, mit dem sie sich gegen das Eindringen der griechischen Denkweise verschanzte, war ganz geeignet, Männer, welche von dieser berührt und einer innerlicheren Frömmigkeit zugethan waren, in die Einsamkeit und in das Geheimniss eines weltscheuen, gegen aussen fest abgeschlossenen Vereins zurückzutreiben, und ihren Widerspruch gegen solche Bestandtheile jenes Kultus, denen sie ihrem ganzen Standpunkt nach abgeneigt waren, zu verschärfen. Als endlich die Pythagoreer sich wieder lebhafter an den philosophischen Bewegungen der Zeit zu betheiligen begannen, und das pythagoreische Leben in der neupythagoreischen Philosophie auf's neue mit wissenschaftlicher Spekulation verbunden und durch sie begründet wurde, werden auch die Essener von derselben nicht unberührt geblieben sein, und vielleicht hat jetzt erst der Essäismus die Gestalt und Ausbildung erhalten, in welcher er uns aus den Berichten des Philo und Josephus entgegentritt. Dass seine Abtrennung von dem Hauptkörper der theokratischen Gemeinde sich nur allmählich vollzog, die Partei der Chasidäer oder derjenige Theil der Chasidäer, welcher den Grundstamm der späteren Essener gebildet zu haben scheint [3]),

1) Vgl. S. 297, 4.

2) Dass es schon um das Ende des 3. Jahrhunderts (hierüber S. 257, 1) in Palästina Leute gab, welche, wie später die Essener, sich der Opfer und des Eides enthielten, erhellt aus Ecclesiast. 9, 2 (nach der richtigen Uebersetzung der LXX): *συνάντημα ἓν* (Ein Loss wird) . . . *τῷ καθαρῷ καὶ τῷ ἀκαθάρτῳ, καὶ τῷ θυσιάζοντι καὶ τῷ μὴ θυσιάζοντι· ὡς ὁ ἀγαθὸς ὡς ὁ ἁμαρτάνων, ὡς ὁ ὀμνύων καθὼς ὁ τὸν ὅρκον φοβούμενος.*

3) Vgl. S. 277, 5. 309.

erst längere Zeit nach den Makkabäerkriegen zu einer von dem gemeinsamen Volksheiligthum ausgeschlossenen Sekte wurde, wird auch durch die Angabe[1]) bestätigt: der Essäer Judas habe sich (106 v. Chr.) mit seinen Schülern im Tempel befunden, als das Erscheinen des Antigonus ihn zu der Aeusserung über dessen Tod veranlasste. Gerade das zunehmende Eindringen hellenischer Elemente kann die Abweichungen der Partei von dem Glauben und Herkommen der Mehrzahl zur offenen Spaltung verschärft haben.

Es sind diess Muthmassungen, wie sie allein übrig bleiben, wenn die Geschichtsforschung ihren Weg durch ein Dunkel zu suchen hat, welches nur von so wenigen und unsicheren Streiflichtern erhellt wird. Wie richtig oder unrichtig jedoch diese Vermuthungen im einzelnen sein mögen: dass es der spätere Pythagoreismus war, welcher im Essäismus eine eigenthümliche Verbindung mit dem Judenthum eingieng, wird durch ihre beiderseitige durchgreifende Verwandtschaft zu einem so hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben, als unter den angegebenen Umständen irgend verlangt werden kann. Hatte aber der Einfluss griechischer Lehren auf die jüdische Theologie selbst in Palästina schon so frühe begonnen, und sich anderthalb hundert Jahre lang fortgesetzt, so begreift es sich um so leichter, dass ihre Verschmelzung in der alexandrinischen Schule um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine so innige werden, und eine so entwickelte Theorie von der nachhaltigsten geschichtlichen Bedeutung hervorrufen konnte, wie sie uns in Philo's Schriften vorliegt. |

3. Philo[2]).

Was diesen merkwürdigen und einflussreichen Mann[3]) von |

1) Worüber S. 279, 1. 286, 7.

2) Gfrörer Philo und die alexandr. Religionsphil. I. 1831. Dähne Geschichtl. Darst. d. jüd.-alexandr. Religionsphilosophie I. 1834. Ders. in Ersch u. Gruber's Encykl. 3. Sect. XXIII, 435 ff. Ritter Gesch. der Phil. IV, 444 ff. Preller Hist. phil. gr. rom. §. 500 ff. Brandis Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 282 ff. Ueberweg Grundr. d. Gesch. d. Phil. 5. A. I, 266 ff. Vacherot École d' Alexandrie I, 142—167. Ewald Gesch. d. V. Isr. VI, 231—286. Baur Anzeige der Schrift von Dähne, Jahrb. f. w. Krit. 1835, S. 746 ff. Ders., die Lehre v. d. Dreieinigk. I, 59—78. Dorner Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi I, a, 21—57. Lutterbeck

seinen Vorgängern unterscheidet, ist die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit, mit der er ihren Standpunkt zum System aus-

neutest. Lehrbegr. I, 418—446. Creuzer Zur Kritik d. Schriften d. Juden Philo. Theol. Stud. u. Krit. I (1832), 1 ff. Grossmann Quæstionum Philonearum part. I. II. Lpz. 1829. Vgl. Dens. De ascetis Iud. vet. ex Philone Altenb. 1833. De philosophia Sadducæorum (nach Philo) part. I—IV. Lpz. 1836 ff. De Philon. Iud. operum contin. serie u. s. w. part. I. 1841, p. II. 1842. De Pharisæismo Judæorum Alexandrino p. I. 1846. p. II. 1847. p. III. 1850. Anecd. græc. Philon. Leipz. 1856. Steinhart in Pauly's Realencykl. V, 1499 ff. Keferstein Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelwesen Lpz. 1846. Bucher Philon. Studien Tüb. 1848. Wolff die philon. Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. 2. Aufl. Gothenb. 1858. Georgii in der S. 71 angeführten Abhandlung. Heinze Lehre v. Logos 204—297. Siegfried Philo als Ausleger des A. T. 1875. Réville Le Logos d'après Philon. Gen. 1877. Br. Bauer Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum 1874. Erschöpft ist übrigens selbst die neuere Literatur über Philo, auf die ich mich hier beschränke, auch hiemit lange nicht.

3) Ueber Philo's Leben wissen wir wenig, und fast nur, was er selbst gelegentlich mittheilt. Sein Wohnort war Alexandria (Leg. ad Caj. 1013, E. 567 M.: *τὴν ἡμετέραν Ἀλεξάνδρειαν*); dass es auch sein Geburtsort war, sagt Hieron. Catal. scrip. eccl. 11, und es ist diess um so wahrscheinlicher, da seine Familie zu den ersten in der alexandrinischen Judenschaft gehörte: sein Bruderssohn Alexander war Alabarch (d. h. erster Vorsteher, was auch die Herkunft dieses Titels sein mag) derselben und wird als *γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσας τῶν ἐκεῖ* bezeichnet (Jos. Antt. XVIII, 8, 1. XX, 5, 2. XIX, 5, 1. Jos. nennt Philo den Bruder Alexander's; indessen bemerkt Ewald S. 235, der hier überhaupt zu vergleichen ist, mit Recht, aus Philo selbst, De rat. anim. 1. 72. S. 123 f. 161 Auch. vgl. De provid. II, 1. S. 44 A., gehe hervor, dass er seines Vaters Bruder war). Nach Hieron. a. a. O. Phot. Cod. 105 wäre er priesterlicher Abkunft gewesen. Seine Geburt scheint zwischen 30 und 20 v. Chr. (nicht „um 1", wie Graetz Gesch. d. Juden III, 265 sagt) zu fallen, da er bei der Sendung nach Rom im J. 39 oder 40 n. Chr. schon in vorgerückten Jahren stand (Leg. ad. Caj. 1018, C. 572 M.), und im Eingang der ebengenannten, wahrscheinlich bald nachher verfassten Schrift (992, A. 545 M.) sich einen *γέρων* nennt. Ueber seine Bildungsgeschichte wissen wir fast nichts, so klar auch aus seinen Schriften (auch abgesehen von seinem eigenen Zeugniss De congr. qu. erud. gr. 435, A. 530 M. De spec. leg. 776, C. 300 M.) hervorgeht, dass er in jüdischer und griechischer Wissenschaft sorgfältig unterrichtet worden war, und diesen Unterricht wissbegierig aufgenommen hatte. Aus seinem späteren Leben ist die einzige Thatsache, die wir kennen, seine Theilnahme an der Gesandtschaft an Caligula, welche den alexandrinischen Juden Befreiung von den über sie verhängten Verfolgungen erwirken sollte, welche aber nichts ausrichtete, und ohne die Ermordung des Tyrannen für die Gesandten,

geführt hat. Die Verbindung der jüdischen Theologie mit griechischer Philosophie hatte sich allerdings schon längst vollzogen; unter den griechischen Schulen hatte das alexandrinische Judenthum die neuauftretende platonisch-pythagoreische zur Führerin gewählt; als das Werkzeug zur Verschmelzung des jüdischen Offenbarungsglaubens und der philosophischen Sätze hatte sich die allegorische Schrifterklärung seit mehreren Menschenaltern eingebürgert; von den leitenden Ideen der späteren alexandrinischen Spekulation waren schon manche, mehr oder weniger ausgebildet, im Umlauf [1]). Aber wenn wir auch nicht genau wissen, wie weit diese Entwicklung vor Philo fortgeschritten war, so werden wir doch schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, er

an deren Spitze Philo stand (Jos. A. XVIII, 8, 1), leicht sehr gefährlich hätte werden können. (Das nähere darüber in der Legatio ad Cajum; vgl. auch S. 273, 3.) Auch sonst wurde er aber, nach den Klagen De spec. leg. 776 f. (299 f.) zu schliessen, vielfach von praktischen Geschäften in Anspruch genommen. Ob er verheirathet war, wissen wir nicht; von der in den Ausgaben und den meisten Handschriften der Frau eines Philo zugeschriebenen Aeusserung bei Stob. Floril. 74, 54, welche man auf unsern Philo beziehen wollte, zeigt Bernays Phokion 125 f., dass hier statt *Φίλωνος* „*Φωκίωνος*" zu lesen ist. Philo's Todesjahr ist unbekannt; es fällt aber wahrscheinlich in die Regierung des Claudius (41—54 n. Chr.). Die Angaben christlicher Schriftsteller (Eus. K. G. II, 17. Phot. Cod. 105) über sein Verhältniss zum Christenthum sind handgreifliche Fabeln. Von seinen zahlreichen Schriften scheint der grösste Theil auf uns gekommen zu sein; auf zwei jetzt verlorene (Leben Isaak's und Jakob's) verweist er De Joseph Anf. 526, A. Auch die Aechtheit der meisten in unserer Sammlung enthaltenen Stücke ist nicht zu bezweifeln; unächt sind: die Predigten über Sampson und Jonas (worüber Freudenthal Josephus üb. d. Herrsch. d. Vern. 141 ff.); De æternitate mundi (worüber Bernays Abhandl. d. Berl. Akad. Hist. phil. Kl. 1876, S. 209 ff. und meine Abhandlung im Hermes XVI, 137 ff.); De vita contemplativa (s. o. S. 306 f.); die aus Philo compilirte Schrift De mundo; das erste Buch De providentia, welches, wie Diels Doxogr. 1 ff. zeigt, nur ein Auszug aus Philo ist, und vielleicht auch noch anderes. Eine eingehendere monographische Untersuchung über Philo's Werke fehlt noch; zur Zeit vgl. m. über dieselben Gfrörer I, 7 ff. Dähne Encykl. a. a. O. S. 439 ff. Steinhart a. a. O. 1500 f. Grossmann in den vor. Anm. genannten Abhandlungen. Ewald S. 268 ff. Bei meinen Anführungen bezieht sich die erste Seitenzahl auf die Höschel'sche, die zweite, mit M. bezeichnete, auf die Mangey'sche Ausgabe; die aus dem Armenischen übersetzten Werke citire ich nach den Seitenzahlen der Ausgabe von Aucher.

1) Vgl. S. 265 f.

erst sei es gewesen, welcher die verschiedenen Elemente des jüdischen Alexandrinismus mit | wissenschaftlichem Bewusstsein nach einem festen Princip verknüpfte, die eigenthümliche Weltanschauung seiner Schule metaphysisch begründete, und sie nach allen Seiten hin ausführte. Was uns von der alexandrinischen Spekulation vor Philo überliefert ist, zeigt uns mehr nur einen unbewussten und vereinzelten Einfluss griechischer Philosopheme; bei Philo zuerst begegnet uns die klar ausgesprochene Ueberzeugung, dass die wahre Theologie durch ein umfassendes gelehrtes und philosophisches Wissen bedingt sei, hier zuerst der Versuch, mit diesen Hülfsmitteln den ganzen Inhalt des religiösen Glaubens denkend zu durchdringen, und ihn unter Ergänzung der hiefür nöthigen Mittelglieder mit gewissen philosophischen und theologischen Grundanschauungen innerlich zu verknüpfen. Der Werth und die Geltung des jüdischen Religionsglaubens soll dadurch allerdings nach Philo's Absicht nicht im geringsten geschmälert werden: das jüdische und das hellenische Element gelten ihm nicht für gleichberechtigt, sondern das letztere soll sich dem ersteren unterordnen; sein System ist eine solche Umbildung der jüdischen Dogmatik, bei der ihr wesentlicher Inhalt festgehalten, und nur die Form der griechischen Wissenschaft benützt werden soll; und kann auch diese jüdische Scholastik den materiellen Einfluss der fremden Philosophie so wenig ausschliessen, als die christliche, so gewinnt dieser doch niemals die Stärke, sich im bewussten Widerspruch mit der positiven Religion geltend zu machen, und das theologische Princip der Tradition durch das philosophische der freien Forschung zu verdrängen.

Philo selbst hat diese seine Stellung zwischen der jüdischen Offenbarung und der hellenischen Wissenschaft sehr bestimmt ausgesprochen. Die heiligen Schriften seines Volkes sind ihm der Inbegriff alles Wissens [1]), ihre Gesetze für jeden Israeliten durchaus bindend [2]); sie sind durch eine göttliche Eingebung entstanden, welche jeden Irrthum und jede Unvollkommenheit aus-

1) De mundi opif. 2, B: *Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ᾽ αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθείς.* Conf. lingu. 333, E. 419 M.

2) Migr. Abr. 402, A f. 450 f. M. s. u. 348, 3.

schliesst[1]; es ist daher kein Wort in ihnen, das nicht voll | Absicht und Bedeutung wäre[2]; jeder Spott über sie zieht die schwersten Strafen nach sich[3], und ihre Inspiration erstreckt sich selbst auf ihre griechische Uebersetzung[4]. Philo sucht desswegen, wie er versichert, keine andere Quelle der Weisheit: die Auslegung der heiligen Schriften gilt ihm für die seinem Volke eigenthümliche Art des wissenschaftlichen Unterrichts[5], und diesem Herkommen getreu entwickelt er selbst seine Gedanken fast ausschliesslich an der Erklärung der mosaischen Bücher; denn diese sind ihm weit die wichtigste Offenbarungsurkunde, ihr Verfasser erscheint ihm als der grösste von allen Propheten, ja als der grösste von allen Menschen[6], und so unbedingt ist seine Verehrung gegen sie, dass er, wie ein ächter Rabbine[7], aus jedem ihrer Worte, ja aus jeder Wortform der alexandrinischen Uebersetzung (wie wir diess auch später noch finden werden) die tiefsten Lehren ableitet. Auch im einzelnen schliesst sich seine Erklärung, namentlich in der Auffassung der rituellen

1) V. Mos. 681, D. 163 M. De spec. legg. 343 M. De monarch. 820, C. 222 M. Qu. rer. div. h. 518, A. 511 M. Die Inspiration ist nach diesen Stellen ein Ergriffensein vom göttlichen Geiste, durch welches jede menschliche Selbstthätigkeit aufgehoben, und der Prophet zum reinen Werkzeug der göttlichen Offenbarung gemacht wird; die Unterschiede in der Mittheilung dieser Offenbarung, welche in der ersten derselben berührt werden, sind für die Hauptfrage ohne Erheblichkeit.

2) De agric. 187, C. 300 M. De Cherub. 117, D. 149 M. De prof. 458, C. 554 M.

3) Vgl. mut. nom. 1053, E. 587 M., wo Philo mit sichtlicher Befriedigung berichtet, wie ein Mann, welcher sich über die Namensänderung Abraham's und Sara's lustig gemacht hatte, zur wohlverdienten Strafe sich bald darauf erhängt habe.

4) V. Mos. 657, E ff. 138 M., wo die Erzählung des Aristeas von der Entstehung der LXX um den abenteuerlichen Zug bereichert ist, dass die Siebzig in Folge einer höheren Eingebung in ihrer Uebersetzung wörtlich übereinstimmten.

5) V. Mos. 685, D (168): *εἰςέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἑβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀναθέντες ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν*, was De v. contempl. (S. o. 306, 1) wiederholt wird.

6) Die Nachweisungen b. GFRÖRER I, 60 ff. KEFERSTEIN a. a. O. 128 f.

7) Nach dem bekannten rabbinischen Grundsatz: an jedem Häckchen der Schrift hängen Berge von Lehren.

und bürgerlichen Gesetze[1]), vielfach an die national jüdische Ueberlieferung an[2]). Fasst man den Standpunkt Philo's blos nach dieser Seite in's Auge, so kann man ihn nur als den eines extremen Supranaturalismus, einer unbedingten Unterwerfung unter die positive Auktorität, bezeichnen.

Dieser Auktoritätsglaube erhält jedoch seine wesentliche Beschränkung durch die Bedeutung, welche der griechischen Philosophie eingeräumt wird. Mag sich Philo auch noch so sehr als Jude fühlen, sein Judenthum ist nicht ausschliessend genug, um nicht auch ausserhalb seines Volkes und seiner Religion wahre Weisheit anzuerkennen. Mit umfassender Kenntniss der griechischen Literatur ausgerüstet[3]), in der griechischen Sprache und der griechischen Uebersetzung der heiligen Schriften ungleich mehr zu Hause, als in ihrer Ursprache und ihrem Urtext[4]), beruft er sich auf die griechischen Philosophen, auf die Magier, auf die Gymnosophisten so gut, wie auf die | Essener, um das Dasein des Weisen darzuthun[5]); er bewundert die bekannte That eines Kalanus[6]); er nennt einen Plato den grossen, selbst den heiligen[7]); er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoreer, von dem heiligen Verein der göttlichen Männer, eines Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleanthes u. s. w.[8]); er gesteht Hellas zu, dass

1) M. vgl. hierüber Ritter Philo und die Halacha (Lpz. 1879), wo im einzelnen gezeigt wird, wie sich Philo's Auffassung des jüdischen Civil- und Sacralrechts zu den aus Josephus und aus talmudischen Schriften bekannten jüdischen Erklärungen verhält.

2) Vgl. Siegfried Philo v. Alex. 16 ff. 146 ff.

3) Nähere Nachweisungen hierüber bei Siegfried S. 137 ff.

4) Philo selbst bezeichnet das Griechische als seine Muttersprache z. B. Conf. lingu. 338, E (424). Congr. qu. erud. gr. 430, 6 (525). Ueber seine Gräcität und seinen Styl handelt Siegfried S. 31 ff. sehr eingehend. Derselbe zeigt S. 140 ff., dass er des Hebräischen, das ihm mit dem Chaldäischen zusammenfällt, zwar kundig war, aber die biblischen Schriften in der, seiner Meinung nach inspirirten, Uebersetzung benützte.

5) Qu. omn. pr. lib. 876, B. 881, B. 456. 462 M. vgl. De provid. II, 12 f.

6) Qu. omn. pr. lib. 879, A f. (459).

7) De provid. II, 42. S. 77 A. Qu. omn. prob. lib. 867, A. 447 M. (wenn man nämlich hier ἱερώτατον, nicht λιγυρώτ. liest) vgl. De prof. 459, E (555). Aehnlich Qu. rer. div. h. 510, C (503): τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον... Ἡράκλειτον.

8) Qu. omn. pr. lib. Anf. De provid. II, 48. S. 79 A. Clemens nennt ihn Strom. I, 305, D geradezu: ὁ Πυθαγόρειος Φίλων.

es sich als Wiege der Wissenschaft und einer wahrhaft menschlichen Bildung vor allen Ländern der Welt auszeichne [1]); er beweist seine Verehrung der griechischen Philosophie noch weit stärker, als diess in einzelnen Aeusserungen geschehen kann, durch den ausgedehnten Gebrauch, den er von pythagoreischen, platonischen, peripatetischen und stoischen Lehren gemacht, durch den Einfluss, den er diesen Lehren auf seine eigene Ansicht gestattet hat. Der Mittelpunkt aller Weisheit ist ihm allerdings die Theologie, in der er sich natürlich zunächst an die jüdische Dogmatik hält; aber die Philosophie und selbst die encyklischen Wissenschaften sind seiner Meinung nach ein unentbehrliches Hülfsmittel dieser Theologie [2]); diese Wissenschaften waren aber nur bei den Griechen zu finden, und so musste sich ihm von selbst eine ungleich günstigere Ansicht von dem Werth der griechischen Bildung ergeben, als der Mehrzahl seiner jüdischen Volksgenossen. Mag er daher auch den Gesetzgeber seines Volkes hoch über die griechischen Philosophen erheben [3]), so ist doch | der Gesichtspunkt, unter dem er das Verhältniss der griechischen Philosophie zur jüdischen Religion auffasst, ganz überwiegend die wesentliche Gleichheit ihres Inhalts: das jüdische Gesetz enthält die reinste und vollkommenste Weisheit, aber die Philosophie enthält dieselbe Weisheit, nur weniger rein und vollständig. Selbst die griechischen Dichter werden trotz ihrer polytheistischen Mythologie in dieses Urtheil miteingeschlossen [4]); Philo lässt ihnen

1) De provid. II, 109, S. 117 A., griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 52.

2) Ich werde später noch auf diesen Punkt zurückkommen, wesshalb ich ihn hier nur kurz berühre. Ebenso werden die Belege für den Einfluss der griechischen Lehren auf die philonische durch meine ganze Darstellung gegeben werden.

3) Diese Voraussetzung liegt schon in der sogleich zu besprechenden Herleitung der griechischen Weisheit aus dem A. Testament. Weiter vgl. m. was S. 341 f. angeführt ist, und Stellen wie v. Mos. 656, A (136), wo ausgeführt wird, dass Moses unter allen Gesetzgebern weit die erste Stelle einnehme, und seine Gesetze ewig und unveränderlich, wie Naturgesetze, sich erhalten. Dagegen heisst es Fragm. 654 M. (VI, 210 Richt. aus Jo. Damasc. Parall. s. S. 748) über alle hellenischen und barbarischen Philosophieen, dass sie *ζητοῦσαι τὰ φύσεως οὐδὲ τὸ βραχύτατον ἠδυνήθησαν τηλαυγῶς ἰδεῖν*.

4) Zum folgenden vgl. m. Georgii Zeitschr. f. hist. Theol. IX (1839), 4, 74 f.

dieselbe Entschuldigung zugutekommen, welche schon die Stoiker auf die heidnischen, er selbst auf die jüdischen Mythen angewandt hatte: wir dürfen nur den wahren Sinn ihrer Fabeln durch allegorische Deutung ausmitteln, um Wahrheit darin zu entdecken [1]), und Philo selbst trägt insofern kein Bedenken, sich bisweilen auf griechische Mythen zu berufen [2]). Ja er ist weitherzig genug, um sogar der heidnischen Religion eine gewisse Wahrheit zuzugestehen. Während der jüdische Volksglaube jener Zeit in den Göttern der Heiden nur böse Dämonen zu sehen wusste [3]), so hält Philo für den | eigentlichen, unter der mythologischen Form versteckten Gegenstand des heidnischen Kultus theils in stoischer Weise die Gestirne und Elemente [4]), theils in stoisch-euemeristischer die grossen Männer der Vorzeit [5]). Bedenkt man nun,

1) De provid. II, 40 f. S. 75 A.: man solle die Mythen über Hephæst auf's Feuer, die über Here auf die Luft, die über Hermes auf die *ratio* (*λόγος*) deuten, und man werde finden, dass sie geziemend und würdig über die Gottheit gesprochen haben. Es sind diess die stoischen Deutungen. Stoisch ist auch der Grundsatz (ebd.): was der Gottheit unwürdig zu sein scheine, enthalte nicht wirklich eine Blasphemie, sondern vielmehr ein *indicium inclusæ physiologiæ*.

2) Z. B. De Abrah. 357, C. 9 M. v. M. 655, B. 135 M. mundi opif. 30, C. 31 M. Qu. omn. prob. lib. 886, D. 467 M.

3) Die erste Spur dieser Vorstellung findet sich in den LXX Ps. 96, 5. 106, 37. Deut. 32, 17. Jes. 65, 11, dann Bar. 4, 7. Dähne II, 69 f. und Georgii a. a. O. 65 f. glauben zwar, *δαιμόνιον* bezeichne in diesen Stellen gute Dämonen, und nach der Ansicht der Uebersetzer liege der Fehler des Heidenthums nur darin, dass es untergeordnete Wesen an der Stelle Gottes verehrte. Allein dass nicht blos *δαίμων*, sondern auch *δαιμόνιον* von den Hellenisten mit Ausnahme Philo's für gute Wesen gebraucht werde, dürfte schwerlich zu beweisen sein: in den LXX steht es Jes. 13, 21. 34, 14. Ps. 91, 6 offenbar für unreine Geister; in dem jüdischen Proœmium der Sibyllinen (worüber S. 269, 1) werden die Heidengötter V. 22 ausdrücklich *δαίμονες οἱ ἐν ᾅδου* genannt. Aus dem jüdischen Volksglauben kam diese Vorstellung in's N. Testament (1 Kor. 10, 20) und zu den Kirchenvätern. Philo nennt zwar die Baalssäule Num. 22, 41 eine *στήλη δαιμονίου τινὸς* (v. M. 644, E. 124 M.), diess beweist aber nicht mehr, als dass er sich dem Sprachgebrauch seiner Landsleute anschloss, welche eine heidnische Gottheit *θεὸς* zu nennen Bedenken trugen.

4) S. Anm. 1. Decal. 752, A. 753, D (189. 191 M.).

5) So wird Herakles als historische Persönlichkeit anerkannt. Qu. omn. pr. lib. 883, C (464). Leg. ad. Caj. 1003, D (557); ebenso in der letztern

dass Philo mit der Mehrzahl der griechischen Philosophen die Gestirne für lebendige Wesen, und ihre Seelen für reine Geister der höheren Ordnung erklärt [1]), ja dass er sie geradezu mit Plato als die sichtbaren Götter bezeichnet [2]); erinnert man sich ferner der Behauptung, welche uns auch später noch begegnen wird, dass die Masse der Menschen die Gottheit nur in den Mittelwesen anzuschauen im Stande sei, durch welche sie sich offenbart: so begreift man es, wenn Philo die polytheistischen Religionen zwar im Vergleich mit der monotheistischen für irrig hält, und namentlich die roheren Formen derselben, wie den ägyptischen Thierdienst, als einen sehr schweren und verderblichen Irrthum betrachtet [3]), aber nichtsdestoweniger von dem jüdischen Nationalhass gegen das Heidenthum so weit entfernt ist, dass er eine Verfluchung der heidnischen Götter untersagt [4]), | und die Bestrafung des Tempelraubs in Delphi als einen Beweis der göttlichen Vorsehung anführt [5]). Man sieht, so wenig er die heidnischen Religionen als solche billigen kann, so werden sie doch wenigstens als Religionen, als eine wirkliche Gottesverehrung, von ihm anerkannt.

Je grösser aber hiernach die Anerkennung war, welche Philo dem Griechenthum zollte, und der Einfluss, den er seinerseits von ihm erfuhr, um so begieriger musste er auch die Hülfsmittel ergreifen, mit denen griechisch gebildete Juden den inneren

Stelle, wenn Philo hier nicht blos *ex hypothesi* redet, Dionysos und die Dioskuren.

1) Die Belege hiefür tiefer unten.

2) De mundi opif. 5, E. 33, B (6. 34); De monarch. 813, A. 214 M. Fragm. 643 M. b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 40, wo der armenisch-lateinische Text (De prov. II, 101, S. 110 A.) die merkwürdigen Worte θείαις φύσεσιν (ἡλίου καὶ σελήνης) übergeht.

3) De Decal. 751, E f. 753, E. 754, E ff. (189. 191. 193). De monarch. 812, B. D. 818, C (214. 219). vit. contempl. 890, A ff. 472 M. De Josepho 562, D. 76 M. Das Heidenthum wird hier durchaus auf ἄγνοια und πλάνη zurückgeführt, seine gröberen Auswüchse auch wohl als ἀσέβεια bezeichnet, aber einen dämonischen Ursprung wirft ihm Philo nicht vor.

4) V. Mos. 683, E, 166 M. Als Grund wird angegeben, dass man sich nicht gewöhnen dürfe, den Namen der Gottheit zu verachten. Eine andere Begründung des gleichen Verbots De monarch. 818, C. 219 M.

5) De prov. II, 28. S. 68 A (Fr. S. 640 M. aus Eus. a. a. O. 27 f.).

Widerspruch ihres Standpunkts sich selbst zu verbergen schon längst gelernt hatten. Diese Hülfsmittel waren: einerseits die Voraussetzung, dass die griechische Weisheit selbst aus der jüdischen Offenbarung geflossen sei, andererseits die allegorische Umdeutung der biblischen Aussprüche. Beides hat sich Philo in ausgedehntem Mass angeeignet. Jene Voraussetzung steht ihm so fest, dass er gar nicht daran zweifelt, Heraklit habe wesentliche Bestimmmungen seines Systems, wie die Lehre von den Gegensätzen alles Seins, aus der Genesis entlehnt [1]), dem Zeno diene die Geschichte des Jakob und Esau zum Vorbild [2]), die griechischen Gesetzgeber haben die Bestimmungen des Pentateuchs benützt [3]) u. dgl.; ja er sagt ganz allgemein [4]), die jüdischen Gesetze seien zu Barbaren und Hellenen, in alle Weltgegenden und zu allen Völkern, von einem Ende der Erde zum andern gedrungen. Welchen schrankenlosen Gebrauch er von der allegorischen Auslegung macht, ist bekannt [5]). Die allegorische Erklärung gilt ihm für die wesentliche Form eines tieferen Schriftverständnisses, die Schrift ihrem ganzen Inhalt nach für Ein Gewebe von Allegorieen [6]); denn | da alles in ihr zu unserer Belehrung dienen müsse, so müsse auch in dem scheinbar

1) Qu. rer. div. hær. 510, C. 503 M. Quaest. in gen. III, 5. IV, 152.

2) Qu. omn. pr. lib. 873, D. 454 M. vgl. mutat. nom. 1071, A (603), wo die Lehre von der Apathie auf Moses zurückgeführt wird.

3) De jud. 719, D. 345 M.

4) Vit. Mos. 657, A f. 137 M., aus Anlass der Sabbaths- und Fasten-Gesetze.

5) Sehr eingehend handelt jetzt von Philo's Schrifterklärung Siegfried Philo von Alexandria als Ausleger des A. T. (Jena 1875); mit seiner allegorischen Auslegung beschäftigt er sich S. 160—272.

6) De Josepho 530 D (46): *ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προςαποδοῦναι. σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.* De spec. leg. 804, E (329): *ἥδε μὲν αἰτία* (des Gesetzes Deut. 25, 11 ff.) *ἡ παρὰ πολλοῖς εἴωθε λέγεσθαι· ἑτέραν δ᾽ ἤκουσα θεσπεσίων ἀνδρῶν τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥήτων* u. ö. Vgl. auch was S. 294, 1 g. E. aus Euseb. angeführt ist. Wenn übrigens die Allegorie im A. T. auf den grössten Theil seiner Aussprüche beschränkt wird, so dürfen wir diess, nach Philo's eigenem Verfahren zu urtheilen, nicht zu wörtlich nehmen: sucht er auch nicht in allem einen tieferen Sinn, so gibt es doch schlechterdings nichts, worin er ihn nicht finden könnte, wenn er wollte.

unbedeutendsten ein tieferer Sinn gesucht werden [1]), die buchstäbliche Bedeutung der Schriftworte stelle nur ihren Leib dar, die geistige, d. h. allegorische, ihre Seele [2]). Ob dabei der buchstäbliche Sinn neben dem allegorischen stehen bleibt, oder nicht, ist wesentlich gleichgültig: in der Regel stellt Philo beide nebeneinander [3]), aber in einzelnen Fällen bemerkt er auch, die wörtliche Auffassung einer Erzählung oder Vorschrift würde zur Ungereimtheit, ja zur Gottlosigkeit führen [4]). Dass sich | nichtsdestoweniger solche unangemessene und selbst unwahre Dar-

1) De congr. qu. erud. gr. 430, B. 525 M. De somn. 573, B (628): Die Erzählung hat nicht den Zweck, *ἵνα ὡς παρὰ συγγραφέως ἱστορικοῦ μανθάνωμεν... ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ μάθημα βιωφελέστατον καὶ νοερὸν... μὴ ἀμεληθῆναι.* De vict. 838, C (241): *ταῦτα μὲν ἡ ῥητὴ πρόσταξις περιέχει· μηνύεται δὲ καὶ νοῦς ἕτερος αἰνιγματώδη λόγον ἔχων τὸν διὰ συμβόλων· σύμβολα δέ ἐστι τὰ λεχθέντα φανερὰ ἀδήλων καὶ ἀφανῶν εὐθέως.*

2) Migr. Abr. 402, D. 450 M. Diese Vergleichung wurde dann von den christlichen Alexandrinern weiter verfolgt.

3) So De Jos. 530, D (46); Migr. Abr. a. a. O., wo diejenigen ausdrücklich getadelt werden, welche sich der buchstäblichen Befolgung der Gesetze wegen ihrer geistigen Bedeutung entziehen wollen. De vict. a. a. O. Qu. in Gen. IV, 94 und unzähligemale.

4) De conf. lingu. 339, C. 425 M: Die Meinung, als ob Gott (nach Gen. 11, 5) vom Himmel herabgestiegen sei, *ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐστὶν ἀσέβεια.* Leg. alleg. 41, A (44): *εὔηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι, ἓξ ἡμέραις ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι.* Ebd. III, 1091, A (70) aus Anlass der Erschaffung Eva's: *τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστιν.* De plantat. N. 218, E. 334 M. (über die Erzählung vom Paradiese): zu meinen, dass Gott wirkliche Fruchtbäume gepflanzt habe, wäre *πολλὴ καὶ δυςθεράπευτος εὐήθεια.* M. opif. 35, D (37): *ταῦτα δέ μοι δοκεῖ συμβολικῶς μᾶλλον ἢ κυρίως φιλοσοφεῖσθαι.* Sacrif. Abel. 146, C f. (182): Gott könne ja in Wirklichkeit nicht schwören, sondern es sei diess nur eine von den Menschenähnlichkeiten, welche ihm mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche beigelegt werden. Qu. det. pot. ins. 157, D (194) zu Gen. 37, 13: *τοῦτο πῶς ἂν τις τῶν εὖ φρονούντων παραδέξαιτο;* Post. Caini 235 M.: *μήποτ' οὖν, ἐπειδὴ ταῦτα τῆς ἀληθείας ἀπᾴδει, βέλτιον ἀλληγοροῦντας λέγειν* u. s. w. Ebd. 226. Qu. De s. immut. 303, A. 282 M. De ebriet. 249, B. 366 M. Vgl. auch congr. qu. erud. gr. 430, B. 525 M. De somn. 573, B. 628 M. Auch bei Gesetzesvorschriften wird einigemale ausgeführt, dass sie, wörtlich genommen, ungereimt wären; so De somn. 579, E. 634 M. De spec. leg. 804, E (329); auch De agricult. 208, E (323) ff., womit aber De fortit. 740, B. (379) f. nicht stimmt. Vgl. Siegfried 165 ff.

stellungen in der Schrift finden, haben wir uns nach Philo, welcher hierin Plato folgt[1]), aus einer Anbequemung der Gottheit an die Schwäche der Menschen zu erklären: die Masse derselben, sinnlich, wie sie ist, vermag das Göttliche in seiner Reinheit nicht zu fassen; um ihnen nun doch wenigstens die göttlichen Gebote beizubringen, hat Gott die an sich unwahre (ψευδής) anthropomorphistische Form gewählt[2]). Um so dringender ist für alle geistig gereiften die Aufgabe, den höheren Gehalt frei von der sinnlichen Umhüllung sich zum Bewusstsein zu bringen. Philo's Schrifterklärung bildet daher eine fortlaufende Kette der ausschweifendsten allegorischen Deutungen[3]); von allen den Hülfs-

1) Vgl. Bd. II, a, 792.

2) M. vgl. ausser der Hauptstelle Qu. De s. immut. 301, A — 303, D (280—283), wo eine doppelte Lehrweise in der Schrift unterschieden wird, die anthropomorphistische und die nichtanthropomorphistische, die, welche durch Furcht, und die, welche durch Liebe wirkt: Sacrif. Abel. 146, C (s. o. 348, 4). Conf. lingu. 339, D. 425 M. De somn. 599, E. 655 M. (wo auch deutlich auf Plato Rep. II, 381 vgl. 376, E ff. Rücksicht genommen ist), und oben S. 294, 1 g. E.

3) Hier einige Beispiele. Der erstgeschaffene Mensch ist der Geist (νοῦς), und wenn es von demselben heisst, Gott habe ihn nach seinem Bilde gemacht, so ist damit der reine, himmlische Geist gemeint. Dieser wird in's Paradies, d. h. in die Fülle der göttlichen Tugend gesetzt, um sie zu pflegen. Wenn aber derselbe auch Adam genannt und seine Bildung aus Erde berichtet wird, so geht diess auf den νοῦς γήϊνος (Leg. alleg. 56, D f. 61 M.). Das Paradies bedeutet das ἡγεμονικὸν der Seele, der Baum des Lebens die Gottesfurcht, als die grösste aller Tugenden, der Baum der Erkenntniss die φρόνησις (M. opif. 35, D. Leg. all. 50, C f. 37. 56. M.), die vier Ströme des Paradieses die vier Kardinaltugenden (Post. Caini 250 M. leg. alleg. 51 E f. 56 f. M.). Die Erzählung von der Schöpfung des Weibes stellt die Entstehung der αἴσθησις in mythischer Form dar (Leg. all. II, 1091, A ff. De Cherub. 117, E. 118, C. 70 f. 149 f. M.). Die Geburt Kain's bedeutet, dass aus der Verbindung der Sinnlichkeit mit dem Geiste der Wahn entspringt, als ob die Welt unser Eigenthum sei, denn Κάϊν heisst: Besitz (De Cher. a. a. O.). Abel ist die Frömmigkeit, welcher es an wissenschaftlicher Bildung fehlt, Kain der gewandte Egoismus, die Sophistik, Seth die beständige Tugend (Qu. det. pot. ins. 161, A f. De Sacrif. Ab. 130, A. 197. 163 M. post. Caini 249 M.), Enos die Hoffnung (Qu. det. pot. 180, C. De præm. et poen. 912 B f. 217. 410 M.), Lamech die ταπεινότης oder ὑπομονή (post. Ca. 234 M. Qu. det. 164, E. 201 M.), Henoch die Busse (De Abr. 352, A. 4 M. præm. et p. a. a. O.). Die zwei Männer, welche Lamech erschlagen hat, sind der λόγος ἀνδρείας und die

mitteln, welche | schon die Stoiker und andere Philosophen auf dem griechischen, die früheren Alexandriner auf dem jüdischen Religionsgebiet angewendet, von allen den Freiheiten, welche sie sich erlaubt hatten, macht er den umfassendsten Gebrauch: er

ἰσχὺς ἐν ἀσκήσει τῶν καλῶν (Qu. det. pot. a. a. O.). Noah bedeutet die Gerechtigkeit (Leg. all. 75, A. Qu. det. 177, C. præm. et p. 913, D. 102. 214. 412 M.); seine Arche ist ein Bild des Leibes, und desshalb sind in ihr Thiere aller Art, während im Paradies, d. h. im Reiche der Tugend, die wilden keinen Zutritt fanden (plant. Noë 220, B. 336 M.). Abraham, Isaak und Jakob sind die Repräsentanten der erlernten, der angeborenen und der durch Uebung erworbenen Tugend (De Abr. 357, B ff. De somn. 590, B f. præm. et p. 913 E f. S. 9 f. 646 f. 512 f. M. Qu. in Gen. III, 38. S. 207 A.). Hagar bedeutet (wie später gezeigt werden wird) die encyklischen Wissenschaften, Sara die vollkommene Tugend und Weisheit; wenn Abraham Gen. 18, 9 sagt, Sara sei im Zelte, so heisst diess: die Tugend habe ihren Sitz in der Seele (qu. det. pot. ins. 166, B. 202 f. M.). Rebekka ist die Ausdauer (a. a. O. 163, D. plant. N. 238, B. migr. Abr. 420, D. S. 200. 354. 469 M.), Lea die Tugend des vernünftigen, Rahel des sinnlichen Seelentheils; die Mägde der letzteren Bilha und Silpha bedeuten die Ernährung und die Sprache (congr. qu. erud. gr. 428, A ff. 523 M.). Juda ist der ἐξομολογητικὸς τρόπος (Nom. mut. 1065, D. 598 f. M.), und ebendesshalb wird der Edelstein, auf dem sein Name stand, Ex. 28, 18 nur ἄνθραξ nicht λίθος ἀνθράκινος genannt, denn der λίθος bedeutet den Leib, jener τρόπος dagegen ist ἄϋλος καὶ ἀσώματος (L. all. 55, C. 60 M.). Joseph ist Typus des Politikers (auch davon wird aus Anlass der philonischen Ethik noch zu sprechen sein); die Vielgeschäftigkeit eines solchen und die Verschiedenartigkeit der Elemente seines Charakters deutet sein bunter Rock an (qu. det. pot. 156, C. 192 M. vgl. De somn. 1110, A f. 660 M.). Aegypten ist der Leib, Pharao der widergöttliche Sinn (qu. det. pot. 162, B. conf. lingu. 332, D. S. 198. 418 vgl. De somn. II, 1143, A. 692 M., wo der Fluss Aegyptens vom Leib, der Euphrat von der Seele, ebd. 1122, D. 672 M., wo die Frau Potiphar's, des Aegyptiers, von der ἡδονή erklärt wird). In dem Gesetz Deut. 21, 15 bedeutet die eine Frau (die gehasste) die Tugend, die andere (die geliebte) die Lust (Sacrif. Abel. 133, C. 167 M.); Deut. 25, 11 f. geht der Mann auf die gottergebene Seele, das Weib auf die, welche am Vergänglichen hängt, die δίδυμοι sind ein Bild der γένεσις, oder auch, wie die Dyas überhaupt, der Materie (spec. leg. 805, A. 329 M.). Das einzige Kleid, welches man nicht über Nacht als Pfand behalten darf (Ex. 22, 26), bezeichnet das Wort (De somn. 580, E. 636 M.). Noch zahllose Belege liessen sich geben; die angeführten werden aber zur Genüge zeigen, wie sich Philo alles in Allegorie verwandelt, und wie vollständig sein Verfahren mit dem der stoischen Allegoriker übereinstimmt, von denen 1. Abth. 321 ff. gesprochen wurde.

trägt kein Bedenken, derselben Stelle und demselben Ausdruck eine mehrfache | allegorische Bedeutung unterzulegen [1]), ebräische Wörter nach griechischer Etymologie zu erklären [2]), kleine Aenderungen im Text vorzunehmen [3]), mag dieser dadurch auch dem Wortlaut nach noch so sinnlos werden, aus Uebersetzungsfehlern der LXX tiefe Weisheit abzuleiten [4]) u. dgl. Dass er hiebei ältere Vorgänger vor sich hatte, sagt er selbst [5]); doch findet er sich durch die Ueberlieferung nicht gebunden: das tiefere Schriftverständniss ist seiner Meinung nach nicht ohne göttlichen Beistand möglich [6]), warum sollte dieser nicht auch ihm neues

1) So soll *πηγὴ* fünferlei bedeuten: den *νοῦς*, die wissenschaftliche Bildung, die schlechte Beschaffenheit, die gute Beschaffenheit, die Gottheit (De prof. 476, B ff. 572 M.); so die Sonne 1) den *νοῦς*, 2) die *αἴσθησις*, 3) den *θεῖος λόγος*, 4) Gott selbst (De somn. 577, A ff. 632 M.); vgl. auch folg. Anm. Noch viel häufiger ist es, dass umgekehrt verschiedene Typen auf den gleichen Begriff gedeutet werden.

2) Wie Leg. alleg. 52, D. 53, E (56. 58), wo der Name des Flusses Phison von *φείδεσθαι*, der des Euphrat von *εὐφραίνειν*, der des Landes Euilath von *εὖ* und *ἵλεως* hergeleitet, dann aber freilich auch noch eine zweite Etymologie, aus dem Hebräischen, beigefügt wird. Qu. in Gen. III, 3. S. 171 A., congr. qu. erud. gr. 427, A. 428 B (523), wo Jakob's Frau *Λεία* nach der Ableitung von *λεῖος* gedeutet ist. Sacrif. Abel. 149, D (185): das Schaf bedeute die *προκοπὴ* wie schon der Name (*πρόβατον* von *προβαίνω*) andeute. Einiges weitere bei Siegfried Philo S. 132. 195 f.

3) Qu. det. pot. 164, A (200): man solle Gen. 4, 8 nicht lesen *ἀπέκτεινεν αὐτὸν*, sondern *ἀπέκτ. αὑτὸν*, denn die Seele, deren Typus Kain ist, tödte in Wahrheit sich selbst.

4) Z. B. Leg. alleg. 95, E. 124 M. De somn. 575, B. 630 M. (wo statt *ἦλθεν* richtiger wäre: *ᾔει*, er gieng dem Orte zu).

5) Vgl. S. 265 f. Ueber die Regeln der Allegorie, denen Philo folgt, und die jüdischen Parallelen zu denselben handelt Siegfried 168 f.; hier kann auf dieselben um so weniger näher eingegangen werden, da die bunte Mannigfaltigkeit dieser Regeln der Willkür des Auslegers fast den gleichen Spielraum lässt, wie die vollständige Regellosigkeit.

6) Dieser Satz lässt sich zwar aus der Stelle Qu. omn. pr. lib. 877, C (458) nicht beweisen; denn wenn es hier heisst: *τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατοκωχῆς ἐνθέου*, so bedeutet *ἐπινοεῖν* schwerlich „verstehen", sondern „ersinnen", die Worte beziehen sich mithin nicht auf die Erklärung, sondern auf die Entstehung der heiligen Schriften. Aber aus den sogleich anzuführenden Aeusserungen ergibt sich allerdings, dass Philo das tiefere Schriftverständniss von höherer Eingebung herleitete.

aufschliessen?[1]) Wenn er sich daher | einerseits allerdings an die jüdische Religion und ihre Urkunden anlehnt, so nimmt er doch zugleich ihnen gegenüber mit Hülfe der allegorischen Auslegung eine so freie Stellung, dass ihn ihr Buchstabe keinen Augenblick hindern konnte, alles in ihnen zu lesen, was seiner Denkart zusagte.

Die Ansichten, welche sich dem Philo von hier aus über den Werth und die Bestimmung der Wissenschaft, über die Bedeutung ihrer einzelnen Theile, über das Verhältniss der Philosophie zum religiösen Glauben ergaben, können erst später nachgewiesen werden, denn diese Ansichten sind weit weniger der Grund, als die Folge seiner metaphysischen und theologischen Lehren; Philo ist nicht von der Untersuchung über die Be-

1) Philo bezeugt wiederholt, dass ihm selbst im Zustand des Enthusiasmus göttliche Offenbarungen zutheilwerden, und da sich ihm seine Ansichten überhaupt durchaus an der Schrifterklärung entwickeln, so beziehen sich diese Offenbarungen immer auf den verborgenen Schriftsinn. So De Cherub. 112, D (143). Nachdem er hier zwei Erklärungen der Cherubim und des flammenden Schwertes angeführt hat, fährt er fort: *ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι·* und nun folgt, als Inhalt dieses *λόγος*, seine eigene Erklärung. Aehnlich De somn. II, 1142, D (692): *ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καὶ φησίν·* womit übrigens in diesem Fall eine selbst für den Allegoristen ziemlich unerhebliche Bemerkung eingeleitet wird. Diese Aeusserungen sind für Philo bezeichnend. Jeder Gedanke, der ihm unvermuthet aufgeht, erscheint ihm als Eingebung, wie diess bei einem solchen erklärlich ist, der einerseits jeden Frommen für einen Propheten und Inspirirten hält (Qu. rer. div. hær. 517, C. 510 M.: *καὶ παντὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ. προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου*), und der andererseits seine eigene Geistesthätigkeit mit klarem Bewusstsein zu begleiten unterlässt, und statt nüchterner methodischer Untersuchung sich nur zu gerne durch augenblickliche Erregungen und Combinationen leiten lässt. Dieser Ursprung der philonischen Inspiration erhellt besonders deutlich aus der Stelle De migr. Abr. 393, C (441), wo Philo erzählt: nicht selten begegne es ihm, wenn er etwas niederschreiben wolle, und über den Inhalt mit sich im reinen sei, dass er dennoch mit aller Mühe nichts zustandebringe; ein andermal wieder *κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς θείου κορυβαντιᾶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα.*

dingungen und Grenzen des Wissens zu seinem theosophischen System, sondern umgekehrt von seiner Theorie über das Wesen Gottes und der Welt zu seiner Ansicht von der Wissenschaft gekommen; diese kann daher nur von dem in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstanden werden, welchem jene Theorie schon bekannt ist. Hier am Anfang unserer Darstellung liess sich die Stellung unseres Philosophen zu den Bildungselementen, unter deren Einfluss er stand, erst im | allgemeinen bezeichnen, die bestimmtere Einsicht in dieselbe kann nur der Abriss seines Systems selbst gewähren.

Das erste muss in dieser Beziehung die Lehre von Gott sein. Philo's System trägt nicht blos überhaupt einen religiösen Charakter — der vollendete Weise betrachtet, wie er sagt, die Gottheit als den einzigen Gegenstand seines Wissens [1] —; sondern es ruht bestimmter auf demselben dualistischen Gegensatz Gottes und der Welt, des Unendlichen und des Endlichen, in welchem wir früher die metaphysische Grundlage des Neupythagoreismus erkannt haben. Gott allein ist das gute, vollkommene, ursprünglich wirkliche, das Endliche als solches ist das unvollkommene und unwirkliche, die Materie, als der allgemeine Grund der Endlichkeit, ist das nichtseiende und böse. Von diesem Standpunkt aus musste Philo vor allem darauf bedacht sein, in der Betrachtung des göttlichen Wesens einen festen Grund für seine Weltansicht zu gewinnen. Hiebei stellte sich nun freilich sogleich eine Schwierigkeit heraus, von der auch wirklich Philo's ganze Theologie gedrückt wird. Da die Vollkommenheit Gottes durch seine Unendlichkeit, seine absolute Erhabenheit über die Welt bedingt ist, muss dem Philosophen jede Uebertragung endlicher Bestimmungen auf Gott unzulässig erscheinen. In Wahrheit sind es aber eben nur solche endliche Bestimmungen, aus welchen uns die Gottesidee überhaupt entsteht, denn jede Vorstellung über die Gottheit beruht in letzter Beziehung auf einem Rückschluss von dem Gegebenen auf den absoluten Grund desselben, und jede nähere Bestimmung dieses Absoluten kann nur

1) De plant. N. 223, B (339): *τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει το ἀγέννητον.*

unserem Welt- und Selbstbewusstsein entnommen sein. Will daher Philo alle endlichen Prädikate von Gott abwehren, so kann er überhaupt nichts positives über ihn aussagen, seine Theologie muss sich in lauter Verneinungen bewegen. Dieses widerspricht jedoch der Voraussetzung, dass Gott, und Gott allein, das schlechthin wirkliche sei, und sein System gewährt unserem Philosophen lediglich kein Mittel zur Beseitigung dieses Widerspruchs. Er schwankt daher in seinen Aussagen über die Gottheit fortwährend zwischen der negativen Beschreibung derselben, wonach ihr alle Prädikate abgesprochen, und der positiven, wonach ihr alle Vollkommenheit beigelegt werden muss. Diesen Widerspruch zu lösen, | dürfen wir nicht hoffen, es genügt, dass wir ihn erkennen und seine Gründe aufzeigen.

Was dem Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, das sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen; denn der Gegensatz Gottes und der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht. Der ungewordene ist mit nichts gewordenem zu vergleichen, er ist darüber erhaben wie das ewige über das veränderliche, das wirkende über das leidende, das umfassende über das umfasste, der Geist über den Stoff, der Schöpfer über das Geschöpf [1]). Philo erklärt sich daher nicht blos gegen jede pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt [2]), er widerspricht nicht blos der Vorstellung, als ob Gott im Raume [3]) und in der Zeit sei [4]), als ob ihm menschliche Gestalt und menschliche Affekte zukämen [5]), als ob ein Uebel oder ein Böses von ihm herrührte [6]), sondern er verwahrt sich überhaupt gegen jede Aehnlichkeit zwischen

1) De somn. 576, E. 592, E (632. 648). mund. opif. 2, E. 3 M. migr. Abr. 418, B. 466 M. Qu. in Gen. II, 54.

2) De Decal. 751, E. 189 M. migr. Abr. a. a. O., ebd. 416, B (464): Gott sei weder die Welt noch die Weltseele (wie namentlich die Stoiker wollten).

3) Z. B. conf. lingu. 339, D. 340, A. 425 M. De somn. 592, D. 648 M. In der ersten von diesen Stellen wird namentlich auch die Bewegung im Raume Gott abgesprochen; vgl. S. 348, 4.

4) Mundi opif. a. a. O. u. ö.

5) De post. Caini 226 f. M. Qu. De. s. immut. 301, B (280) u. ö.

6) Qu. det. pot. 177, D. 214 M. mundi opif. 16, B f. 17 M. Ich komme später noch auf diesen Punkt zurück.

Gott und den Geschöpfen, indem er der Endlichkeit der letztern die Ewigkeit Gottes [1]), ihrer Wandelbarkeit seine Unveränderlichkeit [2]), ihrer zusammengesetzten Natur seine Einfachheit [3]), ihrer Abhängigkeit seine unbedingte | Freiheit [4]) und Selbstgenugsamkeit [5]) entgegensetzt. Philo geht aber noch weiter. Nicht genug, dass die Unvollkommenheit der endlichen Dinge von Gott ferngehalten wird, auch über ihre Vollkommenheiten ist er schlechthin hinaus: er ist besser als die Tugend und als das Wissen, ja besser als das Gute und das Schöne, reiner als das Eins, ursprünglicher als die Monas, seliger als die Seligkeit [6]). Bei einer so überschwänglichen Vorstellung von der Gottheit musste allerdings jedes Prädikat, welches ihr beigelegt werden konnte, zu gering scheinen, und so kann es uns nach der obigen Beschreibung nicht mehr überraschen, wenn Philo auch wohl geradezu sagt [7]), Gott sei ohne alle Eigenschaften (*ἄποιος*). Und da nun jeder

1) M. opif. 2, E f. De carit. 699, D (386) u. a.

2) De Cherub. 111, B. 142 M. Leg. alleg. 49, C. 53 M. Weitere Belege für diese von Philo sehr nachdrücklich hervorgehobene Bestimmung finden sich in der Schrift *Quod Deus sit immutabilis* und b. Dähne I, 118.

3) Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens gilt dem Philo ebenso, wie seine Unveränderlichkeit, für eines der wesentlichsten von den Merkmalen, durch welche sich Gott von dem Endlichen unterscheidet (mut. nom. 1073, C. 606 M. qu. De. s. immut. 305, C. 285 M.): Gott ist ein schlechthin einfaches Wesen, die reine Einheit, denn was man ihm beigemischt denken mag, immer könnte es nur ein schlechteres sein, als er selbst ist. L. alleg. II, Anf. S. 1087 (66).

4) De somn. 1142, E. 692 M.

5) Auch diese Eigenschaft, dass Gott *ἀπροσδεὴς, χρεῖος οὐδενὸς* ist, wird von Philo sehr oft hervorgehoben; m. vgl. L. alleg. 1087, B (66). mut. nom. 1048, D (582). De fortit. 737, C. 377 M. Weiteres b. Dähne I, 121.

6) M. opif. 2, C: *τὸ μὲν δραστήριον* [sc. *αἴτιον*] *ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.* Leg. ad Caj. 992, D. 546 M. De præm. et p. 916, B (414). Qu. in Gen. II, 54. S. 134 A. Fragm. S. 625 M. (b. Eus. pr. ev. VII, 13, 2).

7) L. alleg. 47, A. 49, C (50. 53). Qu. De. s. immut. 301, D. 281 M. Unter einer *ποιότης* versteht Philo allerdings nur eine endliche Qualität (vgl. de Cherub. 116, E. 148 M.: *γένεσιν γὰρ καὶ φθορὰν ἐνδεχομένων φύσει τῶν ποιῶν*, wie Mangey auf Grund der Handschriften mit Recht statt *θνητῶν* liest), aber andere sollen wir nicht zu erkennen vermögen (vgl. De somn. 593, A f. 648 M. u. a. St.)

Name irgend eine Eigenschaft ausdrückt, so wird folgerichtig gelehrt, kein Name könne Gott im eigentlichen Sinn beigelegt werden, jeder sei nur uneigentlich zu verstehen[1]). Was aber mit keinem Namen bezeichnet, durch keine Eigenschaft beschrieben werden kann, das kann auch nicht begriffen werden. Wenn daher Philo sehr nachdrücklich behauptet, die Gottheit sei | ihrem Wesen nach unfassbar[2]), so ist diess ganz in der Ordnung. Nur dass Gott ist, können wir wissen, aber was er ist, das ist uns durchaus verborgen[3]). Das Sein ist daher auch das einzige Prädikat, welches wir ihm im eigentlichen Sinn beilegen können, der Name des Seienden (der Jehovahname) ist der einzige, welcher das Wesen Gottes, und nicht blos eine seiner Wirkungen oder Kräfte bezeichnet[4]).

In dieser Bezeichnung Gottes hat die verneinende Richtung der philonischen Gotteslehre ihre Spitze erreicht; alle positiven Bestimmungen der Gottesidee sind beseitigt, und es ist nur das übrig gelassen, was nicht entfernt werden konnte, ohne das Dasein Gottes selbst zu läugnen, das Sein Gottes und der Name des Seienden. Indessen konnte Philo unmöglich bei dieser reinen Verneinung stehen bleiben. Seine negative Theologie selbst ist ihm nur daraus entstanden, dass er alle Prädikate für die Idee Gottes zu beschränkt, der göttlichen Vollkommenheit nicht gemäss fand; seine Verneinungen haben also eine Bejahung, eine Vor-

1) De somn. 599, C. 655 M. V. Mos. 614, A. 92 M. Leg. ad Caj. 993, A (546). mut. nom. 1045, E f. 580 M. Vgl. L. alleg. 99 C f. 128 M. Mit dem jüdischen Vorurtheil von der Unaussprechlichkeit des Jehovahnamens steht diese Lehre jedenfalls nur in einem entfernten Zusammenhang.

2) De post. Ca. 229 M. conf. lingu. 340, A. 425 M. monarch. 815, B. 816, D. 817, A. 216 ff. M. De mut. nom. a. a. O. De somn. 575, C. 630 M. Leg. all. a. a. O.

3) Qu. De. s. immut. 302, D (282): ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν. Aehnlich De monarch. a. a. O. De præm. et poen. 916, B (414).

4) Qu. D. s. immut. 301, D. 309, A (281. 289). Qu. det. pot. ins. 171, E. 184, C (208. 222). De Abrah. 367, B f. 18 M. De somn. 599, C (655). V. Mos. 614, A. 673 (92. 155); wozu, das Aussprechen des Jehovahnamens betreffend, ebd. 670, D. 683 D f. (152. 166) zu vergleichen ist. Philo selbst bedient sich zur Bezeichnung Gottes, wenn er wissenschaftlich reden will, regelmässig der Ausdrücke ὁ ὢν oder τὸ ὄν.

stellung von der göttlichen Vollkommenheit, wenn auch vielleicht nur eine allgemeine und unbestimmte, zur Voraussetzung. In der näheren Ausführung dieser Vorstellung musste Philo in der Hauptsache schon desshalb der Analogie mit dem menschlichen Geiste folgen, weil die Grundvoraussetzung aller Anthropomorphismen, die Persönlichkeit Gottes, seinem jüdischen Monotheismus unbedingt feststand; zugleich mussten aber, in Folge seiner spekulativen Richtung, neben den schon besprochenen negativen Prädikaten alle diejenigen Eigenschaften Gottes einen besonderen Werth für ihn haben, welche den allgemeinen Gedanken ausdrücken, dass alle | Vollkommenheit in Gott vereinigt sei und von Gott herstamme. Er beschreibt daher die Gottheit nicht blos als dasjenige Wesen, welches über alles erhaben ist, sondern auch als das, welches alle Realität in sich schliesst: als das Urbild der Schönheit, als den absolut seligen und vollkommenen [1]), als die Vernunft des Weltganzen [2]); er sagt nicht blos, dass sie nirgends, sondern auch, dass sie überall sei, dass sie alles erfülle und umfasse [3]), nicht blos, dass sie nicht geschaut werden könne, sondern auch, dass sie alles durchschaue [4]); ja er sagt, Gott sei alles Wirkliche, denn ihm allein komme ein Sein im wahren Sinn zu [5]). Sofern aber diese Aussagen über das Wesen Gottes mit der Transcendenz seiner Gottesidee zu sehr im Widerspruch standen, liebt er es noch mehr, die absolute Wirksamkeit Gottes zu schildern. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Das Wirken ist ihm so natürlich, wie dem Feuer das Brennen [6]), die wesent-

1) De Cherub. 122, E. 154 M. De Abr. 377, D. 29, M. Qu. D. s. immut. 297, C. 276 M. Leg. ad Caj. 992, D. 546 M. De septen. 1176, E (280).

2) Migr. Abr. 418, A (466): *τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεόν.* De m. opif. 2, C.

3) Leg. alleg. 48, B. 61, C. 70, C (52. 88. 97). Sacrif. Ab. 141, A (176). conf. lingu. 339, E. 425 M. De somn. 575, A. 1138, C (630. 688) migr. Abr. a. a. O. u. ö. s. Gfrörer I, 123 ff. Dähne I, 282 ff.

4) Z. B. Qu. De. s. immut. 295, A. 297, D. (274. 276). Conf. lingu. 340, B (425).

5) L. alleg. 48, B. 52 M.: *ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.* Qu. det. pot. insid. 184, C. (222): *ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν . . . ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.*

6) L. alleg. 41, D. 44 M.

liche Eigenschaft Gottes ist das Wirken, die des Geschaffenen das Leiden[1]; Gott wirkt daher unaufhörlich, und ist für alles andere der Grund seines Wirkens, alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig von ihm her[2]; und wird auch zwischen solchem unterschieden, was mittelbar, und solchem, was unmittelbar von Gott hervorgebracht ist[3]), so führt doch in letzter Beziehung alles auf Gott als die alleinige Ursache | zurück[4]. Man wird in dieser Gleichstellung der Gottheit mit der wirkenden Kraft und in der Zurückführung aller Erfolge auf die göttliche Ursächlichkeit den Einfluss der stoischen Lehre nicht verkennen[5]; man wird aber ebensowenig den Zusammenhang dieser Bestimmungen mit Philo's eigenthümlichem Standpunkt übersehen: wurde die Gottheit als das absolut vollkommene Wesen über jede Vergleichung mit dem Endlichen und über den ganzen Bereich des menschlichen Denkens hinausgerückt, so blieb nur übrig, diese Vollkommenheit in ihren Wirkungen zu erkennen, und so war es ganz natürlich, dass Philo, um in positiver Weise von Gott zu reden, diese Seite zunächst hervorkehrte; Gott ist ihm der jenseitige Grund alles Wirklichen, er kann nur in seinen Wirkungen erkannt, nur als die allwirkende Kraft definirt werden.

Unter den Eigenschaftsbegriffen, durch welche die göttliche Ursächlichkeit näher beschrieben wird, treten die zwei der Macht und der Güte als die Grundbestimmungen hervor[6]. Von diesen selbst aber wird die Güte für die höhere und ursprünglichere erklärt, für sie vorzugsweise der Name *θεὸς* gebraucht, Gott

1) De Cherub. 121, B. 153 M. vgl. mund. opif. 2, C.

2) L. alleg. a. a. O. vgl. sacrif. Abel. 140, B. 175 M. Dähne I, 217 f. Vgl. die später darzustellende Lehre Philo's, dass alles gute im Menschen ein Geschenk der göttlichen Gnade sei.

3) L. alleg. 47, D (51): die besten Dinge, wie die Vernunft, sind *ὑπὸ* und *διὰ θεοῦ*, die geringeren nur *διὰ θεοῦ*.

4) L. alleg. 62, A (88): *ὁ μὲν θεὸν καὶ γένεσιν . . . ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς αἴτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος.*

5) Schon die Ausdrucksweise ist stoisch; so in der Unterscheidung des *δραστήριον αἴτιον* und des *παθητὸν*, und der Gleichstellung des ersteren mit dem *νοῦς τῶν ὅλων* m. opif. 2, C vgl. 1. Abth. 131, 4. 133, 1.

6) Philo's eigene Erklärungen hierüber tiefer unten.

der Gute und das vollendetste Gut genannt[1]); die Weltschöpfung und Weltregierung wird in platonischer Weise von der neidlosen Güte Gottes hergeleitet[2]); es wird der Grundsatz aufgestellt, dass nur gutes, aber nichts schlechtes von Gott herrühre[3]), und es werden desshalb die wohlthätigen Wirkungen unmittelbar, die strafenden und verderblichen nur mittelbar auf ihn zurückgeführt[4]); die | göttliche Gnade wird gerühmt, die auch den Sündern unaufhörlich die rettende Hand reiche[5]). Der Einfluss der platonischen Lehre vom Guten und von der göttlichen Güte lässt sich in diesen Zügen nicht verkennen[6]); doch sind sie auch überhaupt durch Philo's ganzen Standpunkt gefordert. Da es die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe und Offenbarung ist, welche die Wurzel seines Systems bildet, so müssen diejenigen Eigenschaften Gottes, vermöge deren er sich des Menschen annimmt und sich ihm mittheilt, für ihn den grössten Werth haben. Auf denselben Grund dürfen wir aber auch die Lehre von der göttlichen Allmacht, ja die ganze philonische Theologie zurückführen. Hat sich der Mensch des Vertrauens auf seine eigene Willens- und Denkkraft begeben, um alle Sittlichkeit und Erkenntniss aus göttlicher Mittheilung zu empfangen, so ist es nur folgerichtig, wenn überhaupt alle Kraft und Realität in das göttliche Wesen verlegt wird, und dem Endlichen nichts als die unbedingte Abhängigkeit übrig bleibt. Wie vermöchte dann aber der endliche Verstand das unendliche Wesen zu fassen, und welche anderen, als verneinende Bestimmungen, könnte er über

1) Auch hiefür werden die Belege später gegeben werden; hier verweise ich nur auf die Stelle conf. lingu. 346, C. 432 M.

2) De mut. nom. 1051, C. 585 M. V. Mos. 673, B (155). migr. Abr. 416, C (464). Cherub. 129, C (162). m. opif. 4, D (5) u. a. St.

3) Conf. lingu. a. a. O. De Abr. 370, C (22). Vgl. oben S. 295, 4.

4) De prof. 460, A. 556 M. mut. nom. 1049, A (583). De Abr. a. a. O. De provid. II, 102. Leg. alleg. 93, D (122): Gott sei der *τροφεὺς*, nur sein Engel, der Logos, *ἰατρὸς κακῶν*. Doch wird anderwärts (Conf. lingu. 345. B. 431 M. Leg. ad Caj. 993, A. 546 M) anerkannt, dass auch die strafenden Wirkungen in Wahrheit unter die wohlthätigen zu rechnen seien.

5) Qu. D. s. immut. 304, B f. (283 f.) mit dem Beisatz: *οὐ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ' αὐτῷ ἐστιν* u. s. w.

6) Philo selbst verweist m. opif. 4, D auf Tim. 29, D.

dasselbe aufstellen? Nur dass freilich diesen Negationen immer wieder die positive Ueberzeugung von der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens und Wirkens als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und dass andererseits aus der Anerkennung des Dunkels, welches die Gottheit vor uns verbirgt, unmittelbar das Streben hervorgeht, dieses Dunkel durch die Leuchte einer höheren Offenbarung zu zerstreuen, und denselben Gegenstand, dessen absolute Unbegreiflichkeit kaum erst behauptet war, in jener gewaltsamen Weise, die wir später noch kennen lernen werden, zu ergreifen.

Je schroffer aber das göttliche Wesen von der Welt getrennt, und je unbedingter doch zugleich alles endliche Sein von der göttlichen Ursächlichkeit abhängig gemacht wird, um so stärker musste sich Philo die Forderung aufdringen, die Vermittlungen nachzuweisen, durch die eine Wirkung der ausserweltlichen Gottheit auf die Welt möglich gemacht würde. Gott selbst kann mit seinem Wesen nicht | in die Welt eingehen, nur mit seiner Wirkung ist er in ihr gegenwärtig [1]; er kann aber auch nicht unmittelbar auf die Welt einwirken, denn der Vollkommene darf sich nicht durch die Berührung mit der Materie beflecken [2], der Reine und absolut Gute nichts vergängliches oder der Schlechtigkeit fähiges unmittelbar selbst hervorbringen [3], keine Uebel als Strafe verhängen [4]. Wir müssen daher Mittelwesen zwischen Gott und der sichtbaren Welt annehmen, an welche die Einwirkung Gottes auf die Welt geknüpft ist. Für die genauere Beschreibung dieser Mittelwesen liessen sich besonders vier Vorstellungen verwenden: aus dem philosophischen Gebiete die platonische Lehre von den Ideen und die stoische von den wirkenden Ursachen, mit welchen sich auch die platonische Weltseele leicht verknüpfen liess; aus dem Gebiete des religiösen Glaubens die jüdisch-persischen Vorstellungen über die Engel,

1) De post. Caini 229 M. unt. conf. lingu. 339, D. 429 M. migr. Abr. 416, B (464).

2) De vict. offer. 857, E (261): *ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς ὕλης] πάντ᾽ ἐγέννησεν ὁ θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.*

3) M. opif. 15, E ff. 17 M. Conf. lingu. 345, D ff. (431 f.).

4) S. o. 359, 4.

und die griechischen über die Dämonen. Wir werden auch finden, dass Philo alle diese Elemente benützt und verknüpft hat, doch musste ihn die stoische Lehre von den Kräften am meisten anziehen. Die Engel und Dämonen des Volksglaubens hatten eine zu ausgeprägte Persönlichkeit, um sich unbedingt zu blossen Trägern und Formen der göttlichen Causalität zu eignen; sie gehörten ursprünglich einem Standpunkt an, welcher an der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Welt noch keinen Anstoss nahm, und mussten erst philosophisch umgedeutet werden, um dem vorliegenden Zweck zu entsprechen. Die platonischen Ideen waren zu abstrakter Natur, das wirksame Princip trat in ihnen zu wenig hervor, sie stellten nur die Urbilder des Sinnlichen dar, nicht die bewegenden Kräfte; für Philo dagegen war eben das die Hauptaufgabe, die Wirkung Gottes in der Welt möglich zu machen. Diess leistete nun die stoische Lehre von der durch die ganze Welt verbreiteten Vernunft Gottes, vom *λόγος σπερματικὸς*, von den Kräften, welche vom Urwesen ausgehen, um das Weltall belebend und bildend zu | durchdringen[1]; und wenn Philo allerdings von seinem Standpunkt aus theils an dem Pantheismus, theils an dem Materialismus dieser Lehre in ihrer stoischen Fassung Anstoss nehmen musste, so liess sich doch diesen Mängeln leicht abhelfen: die wirkenden Kräfte durften nur den ausserweltlichen Ideen Plato's gleichgestellt, und auf die Gottheit als ausserweltliches Wesen zurückgeführt werden, und man hatte statt der Feuer- und Luftströmungen, in welche sich das künstlerische Urfeuer zertheilt, geistige Substanzen, die von Gott in die Welt ausströmen, ohne dass doch dieser aus der Einheit seines Wesens heraustrâte, oder sich mit demselben an die endlichen Dinge mittheilte. Wir haben früher gesehen, dass eine Umbildung der stoischen Lehre in dieser Richtung schon durch die blosse Verknüpfung des stoischen Pantheismus mit dem aristotelischen Theismus möglich war[2]; um wieviel näher musste sie einem Philo liegen, bei welchem zu diesen Elementen der Einfluss der Ideenlehre, des Engel- und Dämonenglaubens, der älteren jüdischen Spekulationen über die Weisheit, und als ent-

1) Worüber 1. Abth. S. 159 f. 136, 3. 141, 2.

2) A. a. O. S. 637 ff.

scheidender Grund die Transcendenz seiner Gottesidee hinzukam. So ergab sich ihm denn folgende Theorie.

Als Gott die Welt schaffen wollte, erzählt unser Philosoph mit Plato 1), so erkannte er, dass jedes Werk ein geistiges Urbild voraussetzt, und demgemäss bildete er zuerst die übersinnliche Welt der Ideen 2). Die Ideen sind aber nicht blos die Musterbilder 3), sondern zugleich auch die wirkenden Ursachen, die Kräfte, welche die ungeordneten Stoffe in Ordnung bringen und jedem Ding seine Eigenschaften einprägen 4). Es kann insofern auch gesagt werden, die urbildliche Welt bestehe aus den unsichtbaren Kräften, welche die Gottheit wie ein Gefolge umgeben 5). | Diese geistigen Kräfte sind es, durch welche Gott in der Welt thätig ist, und dasjenige in ihr bewirkt, was er wegen seiner Erhabenheit nicht unmittelbar hervorbringen kann 6): sie sind die Diener und Statthalter des obersten Gottes, die Gesandten, durch welche er den Menschen seinen Willen mittheilt, die Vermittler zwischen Gott und den endlichen Dingen 7), die Theilkräfte der allgemeinen Vernunft, welche bildend und ordnend in der Welt walten 8), die unzerreissbaren Bänder, welche Gott durch's Weltall

1) Tim. 28, A ff.

2) De mundi opif. 3, E f. 5, C. 7, B f. 29, C (4. 5. 7. 30). Leg. alleg. 44, A (47). Migr. Abr. 404, B (452) u. a. St.

3) Als solche werden sie gerne einem Sigel oder Modell verglichen De m. opif. 5, C. 7, B; weiteres in dem Abschnitt vom Logos.

4) De monarch. 817, C f. (218 f.) Vict. offer. 857, E f. 261 M. vgl. Cherub. 116, E. 148 M.

5) Conf. lingu. 345, B. 431 M: *εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὑτὸν ἔχει δυνάμεις . . . δι᾽ αὖ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς.* Wenn es hier scheinen könnte, als ob die *δυνάμεις* von den Ideen noch unterschieden würden, so zeigen doch die eben angeführten Stellen, dass diess nicht Philo's Meinung ist. Die Vergleichung der *δυνάμεις* mit einem Gefolge (*δορυφοροῦσαι δυνάμεις* monarch. a. a. O. *δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων* De sacrif. Abel. 139, A. 173 M., ebenso De Abr. 367, B. 19 M.) ist bei Philo häufig.

6) M. s. ausser S. 360, 2: De m. opif. 15, E ff. (16 f.), besonders aber De Abr. 370, B. 22 M. Decal. 768, E. 209 M. De prof. 460, A. 556 M.

7) De Abr. 366, B (17 f.) De somn. 586, D. 642 M.

8) *Λόγοι* De somn. 575, E. 585, A. 586, E. 1133, E. (631. 640. 642. 683). Leg. alleg. 93, D (122). Wenn Dähne *λόγοι* nicht selten mit „Pläne

gespannt, die Säulen, welche er ihm unterstellt hat [1]). Sie können daher auch als dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens beschrieben werden: sie sind jene reinen Seelen, die von den Griechen Dämonen, von Moses Engel genannt werden [2]), und sie werden in diesem Sinn von den Menschen angerufen [3]). So unbestreitbar aber hiernach die Persönlichkeit dieser Kräfte zu sein scheint, so schwankend wird sie doch wieder, wenn wir andere Aeusserungen in Betracht ziehen. Schon der Name der Kräfte lässt uns zunächst nur an etwas dem göttlichen Wesen selbst inwohnendes und anhaftendes denken; noch deutlicher liegt diese Vorstellung in anderen | Bezeichnungen [4]). Die Kräfte werden ferner nicht blos neben einander gestellt, wie Personen, sondern sie erscheinen auch in einander, wie die Gattungs- und Artbegriffe, so dass die höhere Kraft die niedere in sich befasst [5]); sie werden mit den Ideen identificirt (s. o.), welche doch, scheint es, unmöglich als Personen gedacht sein können, und am wenigsten von einem solchen, der die Ideen nicht als Objekte der göttlichen Anschauung Gott gegenüberstellt, sondern als

Gottes" übersetzt, so ist diess verfehlt, der Ausdruck ist durchweg nach der Analogie der stoischen λόγοι σπερματικοὶ zu erklären.

1) Migr. Abr. 416, B. 464 M. Conf. lingu. 339, E. 344, C (425. 430). Fragm. S. 655 M. (aus Joh. Damasc. parall. s. 749, E.). Vgl. S. 366, 2. Daher heissen sie plant. N. 226, D. 342 M. δυνάμεις ἑνωτικαί.

2) Somn. 585, A (640): ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. ebd. 586 D. 587, D (die Engel λόγοι μεσῖται, λόγοι θεῖοι). Leg. alleg. 93, D: τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. De somn. 583, A (638): ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Conf. lingu. 324, D (409): τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων . . οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Ebd. 345, C f. (431). De Abr. 366, B. 17 M.

3) Qu. D. s. immut. 310, A. 290 M. Weiteres in der Lehre vom Logos.

4) Ἀρεταὶ z. B. De prof. 458, A (553) u. o.; χάριτες Leg. alleg. 1101, E. 81 M; ἡγεμονία und εὐεργεσία für δύναμις βασιλικὴ und εὐεργετικὴ De somn. 589, C. 645 M.

5) M. vgl. de Cherub. 113, A (144), wo von der σύνοδος und κρᾶσις der beiden Grundkräfte (Macht und Güte) gesprochen, die φιλοφροσύνη und εὐλάβεια Gottes als ihre Abkömmlinge bezeichnet werden; Qu. in Ex. II, 68. S. 516 A., wo es heisst, die *virtus creativa* sei die Quelle der *benefica*, die *virtus regia* die Wurzel der *legislativa et percussiva;* L. alleg. II, 1103, B (s. u. 366, 3). Weitere Belege gibt die Lehre vom Logos, der ja zugleich eine Kraft und die Einheit aller Kräfte (λόγοι) ist.

Gedanken Gottes in ihn selbst verlegt; gerade Philo sagt aber ausdrücklich, sie seien nirgends, als im göttlichen Denken [1]). Wenn endlich die Kräfte für ungeworden [2]) und für ebenso unendlich erklärt werden, wie Gott selbst [3]), wenn gesagt wird, Gott sei durch seine Kräfte in den Dingen (s. o.), so setzt diess unstreitig voraus, dass die Kräfte als ein unzertrennlicher Theil des göttlichen Wesens zu betrachten sind. Wir dürfen daraus allerdings nicht schliessen, dass sich Philo dieselben nicht | als Hypostasen vorgestellt hat [4]); — dafür lauten nicht allein seine Ausdrücke viel zu bestimmt [5]), sondern auch die ganze Bedeutung

1) De m. opif. 4, C. 5, B: Wie die ideelle Stadt (*πόλις νοητὴ*), deren Plan ein Baumeister in seinem Geist entwirft, vor der Ausführung desselben nirgends ist, als in der Seele des Baumeisters: *τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.*

2) Qu. D. s. immutab. 304, E (284): *τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἐκείνας, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσιν.*

3) De sacrif. Abel. 139, A. 173 M. (mit Beziehung auf die drei Engel, welche Abraham erschienen, welche aber von Philo auf Gott und die zwei obersten Kräfte gedeutet werden): *ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ* vgl. m. opif. 5, A: *ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε [αἱ χάριτες τοῦ θεοῦ] καὶ ἀτελεύτητοι*, und vorher (4, D): der Logos allein sei der Ort der Ideen; denn *τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι;*

4) Wolff Die philon. Philosophie S. 20. 28.

5) Wenn z. B. De Abr. 370, B (22) ausgeführt wird, von den drei Männern, welche Abraham erschienen, haben sich bei der Zerstörung Sodom's nur zwei gezeigt, weil es sich geziemt habe, dass Gott die Bestrafung der Gottlosen nicht selbst vollzog, sondern seinen *δυνάμεις* überliess, so setzt diess doch wohl voraus, dass die letzteren ihrem Dasein nach von Gott verschieden sind, und zu ihm nicht etwa nur in dem Verhältniss stehen, in welchem die Hand, sondern mindestens in dem, in welchem das Werkzeug zum Menschen steht. Das gleiche liegt darin, dass die Kräfte von Gott als *αἱ μετ' αὐτὸν δυνάμεις* unterschieden werden (De somn. 576, A. 631 M. u. ö.). Philo stellt aber die Kräfte auch ausdrücklich mit den menschlichen Seelen in Eine Gattung: von den Seelen, sagt er, steigen die minder reinen in irdische Leiber herab, die reineren bleiben ausser dem Leibe, und die höchsten unter diesen seien die, welche die Schrift Engel nenne (De somn. 586, B f. 641 M. De gigant. 285, D. 263 M. plant. N. 216, B. 331 M.

der Kräfte für sein System verbietet diese Annahme[1]); — aber um so gewisser, dass er den Begriff der persönlichen Subsistenz hinsichtlich jener Wesen nicht klar gefasst und nicht folgerichtig festgehalten hat, wie diess im Alterthum überhaupt nicht selten war, und weit schärferen Denkern, als Philo, begegnet ist[2]). In seiner Lehre von den Kräften kreuzen sich zwei Vorstellungen, die religiöse von persönlichen, und die philosophische von unpersönlichen Mittelwesen; er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn gar nicht bemerken, weil sonst sofort die Vermittlersrolle der göttlichen Kräfte, die Doppelnatur derselben verloren gienge, vermöge deren sie einerseits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Theilnahme | an der Gottheit möglich werde, andererseits von ihm verschieden, damit die Gottheit trotz dieser Theilnahme ausser aller Berührung mit der Welt bleibe[3]). Es

Conf. lingu. 345, C. 431 M); eben diese heissen aber (s. o. 363, 2) auch *λόγοι*, und die *λόγοι* Seelen und Engel, und De somn. 585, A wird der *θεῖος λόγος* im höchsten Sinn unter diese Seelen gerechnet; so dass man deutlich sieht, wie die Kräfte und die Engel vollständig in einander fliessen.

1) Die *δυνάμεις* sollen ja, wie Philo bestimmt sagt (s. S. 360, 2. 362, 6), gerade das wirken, was Gott wegen seiner Erhabenheit nicht selbst wirken kann; wie wäre diess möglich, wenn sie nichts anderes wären, als eben Gott, sofern er auf eine bestimmte Art wirkt?

2) Um nur einige Beispiele anzuführen: es wird schwer zu sagen sein, ob sich Plato die Welt sammt ihrer Seele, die Stoiker die Gottheit, Plato, Aristoteles und die Stoiker die Gestirne oder die Sphärengeister als Personen gedacht haben.

3) Es ist daher eine auffallende Verkennung der philonischen Denkweise, wenn Keferstein (Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 201. 17. 118) glaubt, Philo habe zweierlei Mittelwesen angenommen, persönliche und unpersönliche, jene die Engel, diese die Kräfte im engeren Sinn. Diese Auskunft übersieht nicht allein die Gründe, welche Philo bestimmen mussten, jene Mittelwesen zugleich als persönlich und als unpersönlich zu denken, sondern sie nimmt es auch mit seinen unbestreitbaren Aussagen viel zu leicht. Denn weit entfernt, diesen Unterschied persönlicher und unpersönlicher Kräfte irgendwo anzudeuten, behandelt Philo vielmehr die gleichen Wesen nicht selten in Einer und derselben Stelle bald wie persönliche, bald wie unpersönliche. Nachdem er z. B. De conf. lingu. 345, B (431) von den Kräften gesprochen hat, aus denen der *νοητὸς κόσμος* bestehe, *τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς*, setzt er gleich darauf an die Stelle derselben die Seelen im Himmel und in der Luft, welche

ist hier, wie anderwärts, einfach ein Widerspruch, den der Geschichtschreiber zwar erklären, aber nicht entfernen kann[1]).

Auch die Frage über die Entstehung der Kräfte wird von Philo nur ungenau berührt. Er redet von einer Erweiterung des göttlichen Wesens, einer Ausbreitung der Kräfte durch die Welt[2]), | er bezeichnet die einzelnen Kräfte als Theile der umfassenderen oder der Gesammtheit[3]), er vergleicht ihre Mittheilung

Engel genannt werden; die gleichen heissen aber auch *δυνάμεις*. Aehnlich in anderen von den oben angeführten Stellen. K. hilft sich in solchen Fällen mit der Annahme, dass Philo die beiden Klassen von Mittelwesen im Verlauf seiner Darstellung verwechsle (a. a. O. 195 f. 254 f.). Philo, sagt er, unterscheide die Kräfte von den Engeln im allgemeinen genau, nur halte er diesen Unterschied im gegebenen Fall nicht immer fest. In der Wirklichkeit steht es aber vielmehr so, dass Philo zwar die Identität der Ideen und Kräfte mit den Engeln in mehr als Einer Stelle unverkennbar voraussetzt, ihren Unterschied dagegen nirgends andeutet; erst sein Bearbeiter ist es, welcher denselben aus der Unvereinbarkeit der Prädikate erschliesst, welche den Kräften in den verschiedenen Beziehungen, in denen sie vorkommen, gegeben werden. Allein dieser Schluss wäre natürlich nur dann zulässig, wenn sich erweisen liesse, dass Philo selbst sich dieser Unvereinbarkeit bewusst gewesen sei. Da dieser Beweis nicht zu führen ist, müssen wir vielmehr umgekehrt schliessen: wenn Philo die Kräfte in dem gleichen Zusammenhang bald als persönliche Wesen, bald als Ideen oder göttliche Kräfte und Eigenschaften behandelt, so kann er sich die Unvereinbarkeit dieser beiden Darstellungsweisen noch nicht klar gemacht haben; und KEFERSTEIN würde hiegegen um so weniger etwas einwenden können, da in Betreff des Logos doch auch er zugibt, dass dem gleichen Subjekt von Philo bald persönliche bald unpersönliche Prädikate gegeben werden.

1) Mit dem obigen stimmt auch HEINZE Lehre vom Logos 291 ff. überein.

2) Leg. alleg. 47, A (51): *τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου.* Post. Caini 229 M.: Gott erfüllt alles *διὰ δυνάμεως ἄχρι περάτων τείνας.* Mut. nom. 1048, E. 582 M: *τῶν δὲ δυνάμεων ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν.* Conf. lingu. 339, E (425): *τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου* u. a. St. Vgl. qu. det. pot. ins. 172, A. 209 M., wo es von der menschlichen Seele (der ja aber die Engel oder Kräfte gleichartig sind), heisst, sie sei ein *ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν* der Gottheit; *τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.* Mit *τείνειν* bezeichnet Philo auch die Ausstrahlung des Lichts (Qu. De. s. immut. 305, A. 284 M.) und die göttliche Selbstoffenbarung (*τὰς ἀφ' αὑτοῦ τείνων φαντασίας* De somn. 576, A. 531 M.).

3) L. alleg. 1103, B (82): *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ . . ., ἣν ἄκραν καὶ πρω-*

an die Welt einer Ausströmung [1]). Diess würde, buchstäblich genommen, allerdings auf eine emanatistische Vorstellung über die Entstehung der Kräfte hinweisen; und in demselben Sinn konnte die Betrachtung Gottes als des Urlichts, welche Philo sehr geläufig ist [2]), benützt werden. Aber doch bedient er selbst sich dieser Idee nirgends, um die Entstehung der Kräfte zu erklären: er redet wohl von der Einstrahlung der Gottheit in die menschliche Seele [3]), er lässt die Kräfte, welche Gott umgeben, das hellste Licht ausstrahlen [4]); aber er sagt nicht, dass gerade in der Lichtnatur Gottes der Grund für das Ausfliessen der Kräfte liege, er scheint sich überhaupt die Nothwendigkeit einer näheren Bestimmung über die Art | ihrer Entstehung noch nicht klar gemacht zu haben. Ebensowenig dient die Annahme einer Emanation der Unvollkommenheit des abgeleiteten Seins zur Erklärung; es wird zwar vorausgesetzt, dass das abgeleitete unvollkommener sei, und dass diese Unvollkommenheit mit der Entfernung vom Urgrund gleichen Schritt halte [5]); aber diese Voraussetzung ist gar kein unterscheidendes Merkmal der Emanationslehre, denn sie wird auch von solchen Systemen getheilt, die einen ganz entgegengesetzten Charakter haben, wie z. B. das

τίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. De sacrif. Abel. 153, C. 189 M (zwei *τμήματα* der *δύναμις νομοθετική*).

1) De prof. 479, B (575): Gott sei die *πρεσβυτάτη πηγή· τὸν γὰρ ξύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε.* Ebenso L. alleg. 1038, C. 688 M. Dagegen gehören die *emanationes sapientiae* qu. in Gen. II, 44 so wenig hieher, als die gleiche Darstellung De prof. 477, E. 574 M., denn sie beziehen sich auf die Ströme der Weisheit, welche in die Menschenseele überfliessen.

2) De somn. 576, E. 632 M.: *ὁ θεὸς φῶς ἐστι. . . . καὶ οὐ μόνον φῶς ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον.* De ebriet. 246, C (364): wenn das unkörperliche Licht des göttlichen Wesens der Seele entgegenstrahlt, vermag sie, geblendet, nichts anderes zu schauen. Aehnlich Qu. D. s. immut. 304, E. 284 M. De præm. et poen. 916, A. 414 M. De carit. 714, E. 403 M., wo Gott der *νοητὸς ἥλιος* genannt wird. Dass er in der Stelle Qu. D. s. immut. 300, A. 279, M. *ἡ τοῦ φωτὸς φύσις* heisse (Dähne I, 274), ist nicht richtig, diese Worte gehen nicht auf Gott.

3) De somn. 582, E. 637 M. und oft.

4) Qu. D. s. immut. 304, E. 284 M.

5) Wie diess aus dem Ganzen der folgenden Darstellung erhellen wird.

aristotelische; was dagegen allein die Emanationslehre charakterisirt, die **Begründung** jener Voraussetzung durch die natürliche Abschwächung der Ausflüsse, das tritt bei Philo gar nicht bestimmt hervor. Wir sind daher nicht berechtigt, die Emanation der Kräfte aus der Gottheit Philo als seine bestimmte dogmatische Ansicht beizulegen; was vielmehr bei ihm auf diese Annahme hinführen würde, ist am Ende doch nur die bildliche Bezeichnung eines Vorgangs, über den er selbst sich keine genauere Vorstellung gebildet hat. Noch weniger dürfen wir seine ganze Lehre über die Kräfte von orientalischen Emanationssystemen ableiten, von denen man bis jetzt mehr nur vorausgesetzt als bewiesen hat, dass sie in jener Zeit nicht blos überhaupt vorhanden, sondern auch in dem alexandrinischen Bildungskreise bekannt waren. Die Vergleichung der Gottheit mit dem Lichte ist allen orientalischen Völkern und auch schon dem alten Testament geläufig [1]); derselben Vergleichung bedient sich Plato in der berühmten Stelle der Republik über das Gute, auf welche Philo in mehreren seiner hergehörigen Aeusserungen offenbar Rücksicht nimmt; eben dieser schildert im Timäus die Ausbreitung der Weltseele durch's Universum in ganz ähnlichen Ausdrücken, wie Philo die der göttlichen Kräfte; noch unmittelbarer erinnert aber der letztere an die stoische Vorstellung von der Verzweigung der pneumatischen Grundkraft in ihre Theilkräfte, die sich ganz wie bei Philo als geistige Strömungen, alle Dinge tragend, ordnend und zusammenhaltend, durch's Weltganze verbreiten. Selbst der Name | der Emanation (*ἀπόῤῥοια*) ist unter den griechischen Philosophen zuerst von den Stoikern gebraucht worden, namentlich um das Verhältniss der menschlichen Seelen zum göttlichen Geist zu bezeichnen [2]); und wenn Philo allerdings jene materialistische Vorstellung von der Gottheit und ihren Kräften, welche den Stoikern eigen war, nicht theilt, so lässt sich doch der Begriff der Emanation selbst strenggenommen ohne diesen Materialismus nicht vollziehen, und dass sich auch Philo von demselben nicht ganz

1) Noch weiter war sie schon vor Philo, in der jüdischen Vorstellung von der Schechinah oder der Lichtwolke entwickelt, in welcher Jehovah unnahbar thronen sollte.

2) Aehnlich *ἀπόσπασμα*, das Philo gleichfalls für das Verhältniss der menschlichen Seele zur Gottheit gebraucht (s. o. 366, 2; weiteres später).

frei hielt, werden wir bei Gelegenheit seiner Ansichten über das Wesen der Seele noch finden. Jedenfalls ist durch jene Abweichung von der stoischen Lehre eine durchgreifende Benützung ihrer anderweitigen Bestimmungen nicht ausgeschlossen. Ich glaube daher nicht, dass eine Veranlassung vorliegt, für die philonische Lehre von der Entstehung der göttlichen Kräfte ausser den sonst bekannten Quellen seines Systems noch andere, geschichtlich unerweisbare, aufzusuchen [1]).

Jener Kräfte sind es nun an sich unendlich viele, und ein bestimmtes Mass für ihre Zählung lässt sich nicht aufstellen, da sich bei dem eigenthümlich schwankenden Verhältniss der Kräfte zu einander jede göttliche Wirkung ebensogut auf eine besondere Kraft zurückführen liess, wie es andererseits möglich war, viele Wirkungen von Einer und derselben Kraft abzuleiten, und viele Kräfte zu Einer höheren Kraft zusammenzufassen. Man darf daher den Aufzählungen der Hauptkräfte, welche sich bei Philo da und dort finden [2]), kein grosses Gewicht beilegen. Nur Eine Eintheilung derselben wiederholt er zu beharrlich, als dass wir ihre Bedeutung für sein System bestreiten könnten. Dem Einen wahrhaft wirklichen Gott, sagt er [3]), wohnen zwei oberste Kräfte bei, | die Güte und die Macht. Durch seine Güte hat er alles geschaffen, durch seine Macht beherrscht er alles. Das dritte aber, was beide vereinigt und vermittelt, ist der Logos, denn durch seinen Logos ist Gott sowohl Herrscher, als gut. Die

1) Noch weniger Beweiskraft kann ich, schon nach unserer früheren Erörterung, dem Umstand beilegen, dass sich die Emanationslehre auch im Buch der Weisheit finde (Gfrörer I, 164), denn die Stelle, worin dieses die Weisheit als Ausfluss der Gottheit beschreibt (7, 22 ff.), trägt fast noch deutlicher, als die philonischen, das Gepräge der stoischen Vorstellungsweise.

2) Die Hauptstelle ist De profug. 464, B. 560 M., wo mit Einschluss des Logos sechs Kräfte gezählt werden; weiter vgl. m. Leg. ad Caj. 993, A. 546 M. Qu. in Ex. II, 68.

3) De Cherub. 112, D. 144 M. Qu. in Gen. I, 57. IV, 2. in Exod. II, 62. 68. De prof. a. a. O. De Abr. 367, B. 19 M. Sacrif. Abel. 139, A (173). Plantat. N. 226, B f. (342). V. Mos. 668, E f. 150 M. Leg. alleg. 58, B. 74, B (63. 101). Qu. D. s. immut. 309, B (289). Mut. nom. 1046, E (581). De somn. 589, C (645). De vict. offer. 854, C (258) u. ö. Vgl. S. 358 f.

Güte wird mit dem Namen θεός, die Macht mit κύριος bezeichnet, jene heisst auch die schöpferische, die wohlthätige, die gnadenreiche, die erbarmende, diese die königliche, die gesetzgebende, die strafende Macht[1]). Ueber das Verhältniss beider zum Logos äussert sich Philo nicht gleichmässig. Nach der einen Darstellung[2]) steht Gott selbst unmittelbar zwischen den zwei Grundkräften in der Mitte, so dass der Logos erst aus ihrer Verbindung hervorgegangen sein könnte; dagegen heisst es anderwärts auch wieder, der Logos sei im Vergleich mit den zwei Kräften das höhere, und wer den Logos nicht zu erfassen vermöge, der solle sich an die schöpferische, oder wenigstens an die königliche Kraft halten[3]). Man sieht auch aus diesem Schwanken, dass sich Philo noch keine feste Theorie über die Abfolge der göttlichen Kräfte gebildet hat[4]); in einem System, wie das plotinische, wäre diese Unsicherheit nicht möglich.

Wie es sich nun aber hiemit verhalten mag, ob man den Logos als die Wurzel oder als das Erzeugniss der beiden Grundkräfte betrachte: für uns ist jedenfalls dieser weit die wichtigste

1) Eine ähnliche Unterscheidung findet sich, wie SIEGFRIED a. a. O. 213 f. zeigt, auch in der jüdischen Exegese (der Agada), sofern auch sie (wie Paulus Röm. 9, 22 f. 11, 22) die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes unterscheidet, und auf jede derselben einen der beiden Gottesnamen: Elohim und Jahveh, bezieht. Aber theils soll das letztere (von den LXX mit κύριος wiedergegeben) auf die Barmherzigkeit gehen, Elohim (= θεός) dagegen auf die Gerechtigkeit, theils werden diese göttlichen Eigenschaften vor Philo nicht als besondere Kräfte aus Gott herausgesetzt.

2) Z. B. Qu. in Gen. IV, 2. De Abr. a. a. O. De sacrif. Abel. a. a. O.

3) Qu. in Exod. II, 68. De profug. a. a. O. vgl. Qu. rer. d. hær. 503, E (496), wo der Logos als τομεὺς die beiden Kräfte scheidet.

4) Wie wenig er das Bedürfniss empfindet, das Verhältniss derselben zur Klarheit zu bringen, sieht man namentlich aus der Stelle De Cherub. a. a. O. Wenn hier die Güte und Macht die πρῶται καὶ ἀνωτάτω δυνάμεις genannt werden, der Logos als μέσος συναγωγὸς derselben erst an dritter Stelle steht, setzt diess voraus, dass sie ihm vorangehen; wenn aber sofort begründend beigefügt wird: λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν, müsste er vielmehr früher sein, als sie. Das gleiche Schwanken begegnet uns aber auch sonst. De Abr. a. a. O. Sacrif. Ab. a. a. O. heissen die beiden Kräfte gleichfalls αἱ ἀνωτάτω, αἱ πρεσβύταται καὶ ἀνωτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις, so oft auch sonst der Logos als das höchste und älteste von allem Gewordenen dargestellt wird (s. u. 374, 1. 4).

von allen Kräften, denn in ihm fassen sich alle Wirkungen Gottes zur Einheit zusammen, er ist der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt[1]). Unter dem Logos versteht Philo die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt; er | bezeichnet ihn als die Idee, welche alle andern Ideen, die Kraft, welche alle andern Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte[2]). Auf den Logos werden daher alle die Bestimmungen, welche von diesen Kräften überhaupt gelten, im höchsten Mass übertragen. Er ist in allen Beziehungen der Vermittler zwischen Gott und der Welt, der an der Grenze beider stehend, sie zugleich scheidet und verbindet, weder ungeschaffen, wie Gott, noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge[3]); er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, welcher dessen Befehle der Welt überbringt[4]), der Dolmetscher, welcher ihr seinen Willen auslegt[5]), der Statthalter,

1) Zum folgenden ist ausser den S. 338, 2 angeführten Schriften auch Lücke Commentar üb. d. Evang. d. Joh. 3. A. S. 272 ff. zu vergleichen.

2) Mund. opif. 5, B f. (7), wo der *λόγος θεοῦ ἤδη κοσμοποιοῦντος* für identisch mit dem *νοητὸς κόσμος*, dem *ἀρχέτυπον παράδειγμα*, der *ἰδέα ἰδεῶν* erklärt wird; L. alleg. 43, E. 47 M.: der Logos ist das Buch Gottes, in welches die Wesenheiten (Ideen) aller Dinge verzeichnet sind; De somn. 1133, E (683): er ist der *πατὴρ λόγων ἱερῶν;* De profug. 464, B (560): er ist die Metropolis, deren Pflanzstädte die übrigen Kräfte sind, das Subjekt, dem sie zukommen. Daher L. alleg. 93, B (121 f.) vgl. ebd. 1103, B (82). Qu. det. pot. 176, E (214): der L. ist *γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε*, (und desshalb wird das Manna auf ihn gedeutet, weil es nämlich vom Manna Ex. 16, 15 heisst: *τί ἐστι τοῦτο*, das *τὶ* aber nach Chrysippus das *γενικώτατον* ist, vgl. 1. Abth. 92, 2); von ihm werden seine Theile unterschieden, bei denen wir an nichts anders denken können, als an die nachher genannten *λόγοι* und *ἄγγελοι.*

3) Qu. rer. div. hær. 509, B f. (501 f.), wo unter anderem: *ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων* u. s. w. Qu. in Ex. II, 68 Anf. u. ö. Als der Mittler heisst der L. auch *διαθήκη* somn. 1138. D. 1140, D (688. 690).

4) *Πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον* Qu. rer. div. h. a. a. O.

5) *Ἑρμηνεὺς* L. alleg. 99, D. 128 M. (für den Logos als das Wort sehr nahe gelegt); in demselben Sinn heisst der L. *ὑποφήτης θεοῦ* Mut. nom. 1047, B (581), *ὄνομα θεοῦ* (Conf. lingu. 341, B. 427 M. L. alleg. a. a. O.), *εἰκὼν θεοῦ* (s. S. 373, 1).

welcher ihn vollzieht[1]); er ist der Engel, oder richtiger der Erzengel, welcher an uns Menschen die Offenbarungen und Wirkungen Gottes übermittelt, deren Fülle wir nicht fassen und tragen könnten, wenn sie uns unmittelbar zukämen[2]), das Werkzeug, durch welches Gott die ganze Welt | geschaffen hat[3]); ebenso ist er aber auch der Vertreter der Welt in ihrem Verhältniss zur Gottheit, der Hohepriester[4]), welcher Fürbitte für sie einlegt[5]), welcher in seinem heiligen Gewande das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen, die buntfarbige Bedeckung der unteren Theile mit dem goldenen Hauptschmuck, der Idee der Ideen, dem unsinnlichen Urbild der Welt vereinigt[6]).

In dem Verhältniss des Logos zur Gottheit wiederholt sich die Zweideutigkeit, von welcher der Begriff der göttlichen Kräfte überhaupt gedrückt wird. Der Logos erscheint auf der einen Seite als eine Eigenschaft Gottes, als identisch mit der göttlichen Weisheit[7]); | andererseits wird er aber auch wieder als ein be-

1) Ὕπαρχος De agricult. 195, B. 308 M. ἐξάρχων Conf. lingu. 328, E (413).

2) L. alleg. 93, D. 122 M. Conf. lingu. 341, B. 427 M. De somn. 600, D. 656 M. Qu. rer. div. h. a. a. O. Qu. in Exod. II, 13. In dieser Eigenschaft ist der Logos namentlich auch das Subjekt der vermeintlichen Theophanieen; De somn. a. a. O.

3) L. alleg. 79, A. 106 M. De Cherub. 129, C. 162 M. migr. Abr. 389, C (437), wo der Logos dem Steuer des Weltalls verglichen wird. De monarch. 823, B. 225 M.

4) De gigant. 291, A. 269 M. migr. Abr. 404, A. 452 M. De profug. 466, B (562). De somn. 1133, C f. (683).

5) Daher ἱκέτης Qu. rer. div. h. a. a. O. παράκλητος V. Mos. 673, C. 155 M. In der letztern Stelle unter dem vollkommenen Sohn Gottes, welcher der παράκλ. ist, die Welt zu verstehen (Keferstein Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 104) ist unzulässig; dagegen wird allerdings Migr. Abr. 406, E. 455 M. der ἱκέτης ἑαυτοῦ [sc. τοῦ θεοῦ] λόγος zwar nicht mit Keferstein a. a. O. 108 als Umschreibung des einfachen ἱκέτης, wohl aber in der Bedeutung „das an Gott gerichtete Wort des Flehens" zu fassen sein, indem das ἑαυτοῦ (auf das Heinze Lehre v. Log. 283 f. die Deutung auf den Logos gründet) als Genitiv des Objekts von ἱκέτης abhängig gemacht wird.

6) Migr. Abr. 404, A (452); vgl. S. 377, 3.

7) Leg. alleg. 52, B. 56 M: ἐκ τῆς Ἐδὲμ τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος. Die gleiche Stellung hat der Logos in der S. 364, 1 besprochenen Stelle De m. opif., und ebenso tritt De ebriet. 244 C (361)

sonderes Wesen neben Gott beschrieben, er heisst das Bild [1]), der Schatten [2]), die Wohnstätte [3]) Gottes, er wird im Unterschied von dem schlechthin unerfassbaren Gott als erkennbar dargestellt [4]), im Unterschied von dem ungewordenen unter das Ge-

u. ö. (L. alleg. 1096, B. 75 M. Qu. det. pot. insid. 165, B. 201 M.) die Weisheit an die Stelle des Logos, indem sie als die Mutter dargestellt wird, mit welcher Gott die Welt als seinen sichtbaren Sohn gezeugt habe. So wird sie auch (mit Beziehung auf Prov. 8, 22) hier und sonst (s. o. 366, 3) als das älteste Geschöpf Gottes bezeichnet, was sie eben nur dann sein kann, wenn sie von dem Logos, welcher genau dasselbe Prädikat erhält, nicht verschieden ist; statt der *θεία σοφία*, welche Philo (Qu. rer. div. h. 498, D. 490, M) in der Turteltaube Gen. 15, 9 angedeutet findet, steht nachher (513, B. 506 M.) der *θεῖος λόγος;* wie der Logos, so heisst auch die Weisheit das Haus Gottes (s. u. 373, 3); in der Deutung des Manna (vgl. 371, 2) steht De prof. 470, A. 566 M. zuerst *θεῖος λόγος*, dann *αἰθέριος σοφία;* wie es vom Logos als *τομεὺς* heisst, dass er das entgegengesetzte in der Welt scheide (s. u. 378, 2), so nennt Philo De prof. 479, A (575) die *σοφία* die *κρίσις τῶν ὅλων, ῇ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται*, und wenn Leg. all. 52, A (56) die *σοφία θεοῦ* als die Quelle der vier Haupttugenden bezeichnet wird, steht post. Ca. 250 M. De somn. 1141, B (690) statt derselben der *θεῖος λόγος.* (Vgl. GFRÖRER I, 213 ff.). Diese Stellen, sowie die S. 370 angeführten über das Verhältniss des Logos zur Güte und Macht Gottes, scheint mir BAUR (die Lehre von der Dreieinigkeit I, 69 f., ähnlich STEINHART in Pauly's Realencyklop. V, 1506, welcher der Weisheit noch den *νοῦς* beifügt) zu wenig beachtet zu haben, wenn er die Weisheit von dem Logos so unterschieden wissen will, dass jene der Gottheit immanent die beiden Grundkräfte der Güte und Macht unter sich habe, dieser auf der zweiten Stufe dieselbe Einheit der göttlichen Kräfte in ihrer Wirkung auf die Welt darstelle. Eine solche Combination würde sich an sich sehr empfehlen, aber wenn Philo selbst sie vorgenommen hätte, könnte er den Logos und die Weisheit nicht so unmittelbar gleich setzen.

1) Qu. rer. div. h. 512, D. 505, M. De monarch. 823, B (225). Conf lingu. 341, C. 427 M. u. ö.

2) L. alleg. 79, A. E (106 f.)

3) Migr. Abr. 389, B (437): Wie der Gedanke des Menschen im Worte wohnt, so sagt Moses *τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεὸν οἶκον ἔχειν τὸν ἑαυτοῦ λόγον.* Congr. qu. erud. gr. 441, A (536): die Weisheit sei das *βασίλειον*, der *οἶκος νοητὸς* Gottes.

4) De somn. 575, B (630): Gen. 22, 3 f. (*καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον . . . καὶ ἀναβλέψας . . . εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν*) könne mit dem ersten *τόπος* nicht das gleiche gemeint sein, wie mit dem zweiten; jenes sei der Logos, dieses *ὁ πρὸ* (wie mit mehreren Handschriften statt *περὶ* zu lesen ist) *τοῦ λόγου θεὸς,* und der Zögling der Weisheit (Abraham) komme nur zu dem

wordene gerechnet[1]), und auch von der göttlichen Weisheit, als seiner Mutter, unterschieden[2]); | weil er aber das erste und höchste von allen Werken Gottes ist, so wird er hinsichtlich seiner Entstehung allen andern Geschöpfen entgegengesetzt[3]), und ohne dass genauer angegeben wäre, wie wir sie uns zu denken haben, wird er vor jenen als der erstgeborene Sohn Gottes ausgezeichnet[4]); ja selbst der Gottesname wird ihm beigelegt[5]), zugleich aber auch seine Unterordnung unter den höchsten Gott dadurch gewahrt, dass er Gott im uneigentlichen Sinn, oder

θεῖος λόγος, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πόῤῥωθεν αὐτὸν ἐκεῖνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν u. s. w. Noch besser aber erkläre man: *ἦλθεν εἰς τὸν τόπον καὶ . . . εἶδεν αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ὃν ἦλθεν* (d. h. den Logos), *μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀῤῥήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ.*

1) L. alleg. 93, B (121): *πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.* Ebd. 99, D (124): Moses gebietet, beim Namen Gottes, nicht bei Gott selbst, zu schwören; *ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ.* Migr. Abr. 389, C (437): *ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων.* Auch in der S. 371, 3 angeführten Stelle der Schrift qu. rer. div. h. wird nicht geläugnet, dass der Logos geschaffen, sondern nur, dass er *γεννητὸς ὡς ἡμεῖς* sei; wogegen es allerdings strenggenommen mit seinem Geschaffensein streitet, dass er Conf. lingu. 341, C die *ἀΐδιος εἰκὼν* Gottes heisst.

2) De profug. 466, B. 562 M. Aehnlich De somn. 1141, B (690), wo der Logos aus der *σοφία* als seiner Quelle entspringt. Wenn umgekehrt De prof. 464, D (560) vgl. De somn. 1141, D f. der *λόγος* die *πηγὴ σοφίας* genannt wird, so ist mit der letzteren die menschliche, nicht die weltschöpferische, Weisheit gemeint, es ist daher in diesem Fall der von Heinze a. a. O. 253 bemerkte Widerspruch nicht vorhanden, und die Lösung desselben, die er gibt, entbehrlich.

3) Vgl. S. 371, 3.

4) Conf. lingu. 341, B (427): *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἄγγελον* [*-έλων?*] *πρεσβύτατον.* Aehnlich De agricult. 195, B. 308 M. vgl. V. Mos. 673, C 155 M. (*τελειοτάτῳ υἱῷ*). „Sohn Gottes" allein würde diese Auszeichnung noch nicht enthalten, da Gott der Vater von allem ist, und alle Menschen Söhne Gottes sein sollen; s. Conf. lingu. 341, A. u. a. St. Philo nennt desshalb den L. den älteren, die Welt den jüngeren Sohn Gottes Qu. D. s. immut. 298, A. 277 M. vgl. De prof. 466, C: *ὁ πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος.*

5) L. alleg. 99, D (128): *οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός.*

der zweite Gott genannt wird [1]). Wir haben kein Recht, den Widerspruch dieser Aeusserungen durch die Annahme eines doppelten Logos, oder einer zwiefachen Existenzform des Logos zu beseitigen, derjenigen, worin er dem göttlichen Wesen als Kraft oder Eigenschaft inwohnte, und derjenigen, in welche er bei seinem selbständigen Hervortreten aus dem göttlichen Wesen eingieng, des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Philo selbst bedient sich dieser | Unterscheidung niemals. So geläufig es ihm auch ist, das Verhältniss der menschlichen Rede zum Gedanken mit jenen stoischen Ausdrücken zu bezeichnen [2]), so sagt er doch nirgends, es sei in Gott oder im göttlichen Logos dieses beides zu unterscheiden [3]); er bemerkt zwar einmal beiläufig: wie im

1) De somn. 599, B (655), wo zu Gen. 31, 13 (*ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ*) bemerkt wird: *ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενόμενοι πλείους. διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, . . . τὸν δὲ ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου . . . καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἓν τέλος προτεθειμένος, πραγματολογῆσαι*, denn ein *κύριον ὄνομα* komme dem *ὤν* überhaupt nicht zu, jeder Name, der ihm beigelegt wird, sei ein uneigentlicher. Hier ist nun freilich die Lesart streitig; ein Theil der Handschriften liest: *καλεῖ δὲ θεὸν*, ein anderer: *καλεῖ δὲ τὸν θεόν*. Der Zusammenhang entscheidet jedoch für die erste Lesart, denn nur sie passt zu der Behauptung, dass in der hier besprochenen Stelle (*ἐν τῷ παρόντι*) der Gott im uneigentlichen Sinn durch das Fehlen des Artikels von Gott im eigentlichen Sinn unterschieden werde. Noch bestimmter erklärt sich Fragm. S. 627, bei Eus. pr. ev. VII, 13, 1: *Διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου φησὶ* (Gen. 1, 27) *τό· ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα* [-σε] *τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ;* Weil, ist die Antwort, *θνητὸν οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος . . . τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι.*

2) Z. B. De jud. 720, E. 347 M. Qu. det. pot. insid. 172, B. 178, C (209. 215). De Gigant. 291, B. 270 M. De Abr. 361, E. 13 M. Conf. lingu. 328, A (412). Dass die Unterscheidung des *λ. ἐνδιάθ.* und *προφ.* ursprünglich dem stoischen Sprachgebrauch angehört, habe ich 1. Abth. 67, 1 nachgewiesen. Gfrörer's Meinung (I, 178), diese Unterscheidung sei erst vom göttlichen Logos auf den menschlichen übergetragen, erledigt sich hiernach von selbst.

3) Auch der *ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ* Mut. nom. 1065, A (598) geht nicht auf den Logos, sondern auf den *γέλως* als Bezeichnung der inneren Seligkeit Gottes, und steht keinem *προφορικὸς* gegenüber.

Menschen ein doppelter Logos sei, der ἐνδιάθετος und der προφορικὸς, so sei im Universum gleichfalls ein doppelter Logos, derjenige, welcher sich auf das Uebersinnliche, und der, welcher sich auf die Erscheinungswelt beziehe[1]; aber diese Unterscheidung fällt mit der vorhin berührten[2]) nicht zusammen, da sie sich nicht, wie die des Logos ἐνδιάθετος und προφορικὸς, auf die Frage bezieht, ob der Logos innerhalb des Subjekts, dem er angehört, verharrt, oder aus ihm heraustritt, sondern auf die Frage nach den Objekten, mit denen er sich beschäftigt. Dieses beides ist aber nicht dasselbe, und auch Philo hält es nicht für dasselbe[3]). Ebensowenig darf man das Verhältniss der Weisheit zum Logos mit dem des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς identificiren, denn gerade sofern der Logos im menschlichen Geiste wirksam ist, wird er für dasselbe erklärt, wie die Weis-

1) V. Mos. 672, C (154): διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν . . . ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικός.

2) Der sie Keferstein a. a. O. S. 36 und im wesentlichen auch Heinze L. v. Log. 232 f. gleichstellen will.

3) Heinze glaubt zwar, man werde an sich geneigt sein, die sich entsprechenden Glieder der beiden Eintheilungen in Parallele zu setzen. Allein die Art, wie Philo sich ausdrückt, zeigt deutlich, dass er selbst zwischen beiden keine weitere Aehnlichkeit hervorheben will, als eben die, dass sowohl der Logos in der Welt (die in ihr sich äussernde Vernunft) als der im Menschen διττὸς sei, wogegen er nicht behauptet, beide seien diess in der gleichen Art und aus dem gleichen Grunde. Andernfalls hätte er sagen müssen: wie im Menschen der gedachte Logos vom gesprochenen sich unterscheidet, so unterscheide sich auch im Weltganzen der in Gott bleibende und der ihn offenbarende (nicht, wie er in Wirklichkeit sagt: der auf die Ideenwelt und der auf die sichtbare bezügliche). Auch das, was bei Philo weiter folgt, spricht nicht, wie Heinze glaubt, für, sondern gegen seine Erklärung. Denn während von den beiden Attributen des hohepriesterlichen Brustschilds, δήλωσις und ἀλήθεια (Urim und Thummim), beim Menschen die erste dem λόγος προφορικὸς zugewiesen wird, die zweite dem ἐνδιάθετος, heisst es von dem λόγος τῆς φύσεως nur: er sei ἀληθὴς καὶ δηλωτικὸς πάντων. Wenn die beiden Prädikate hier demselben Logos beigelegt, dort an den ἐνδιάθετος und den προφορικὸς vertheilt werden, so kann diess kaum einen anderen Grund haben, als den, dass eben Philo den λόγος ἐν τῷ παντὶ nicht wie den menschlichen in einen ἐνδιάθετος und einen προφορικὸς zerlegt hat.

heit[1]), in dieser seiner Wirksamkeit ist er aber der λόγος προφορικός. Nothwendig hätte auch Philo, wenn er wirklich eine doppelte Existenzweise des Logos annahm, den Uebergang von dem einen Zustand in den andern irgendwie berühren müssen, aber auch diess geschieht nirgends. Es bleibt daher nur übrig, den obenberührten Widerspruch als thatsächlich vorhanden anzuerkennen; hinsichtlich seiner Erklärung mag auf unsere früheren Bemerkungen über die göttlichen Kräfte verwiesen werden.

Zu der Welt verhält sich der Logos theils wie das Urbild zum Abbild, theils wie die Kraft zur Erscheinung. Wie Gott sein Urbild | ist, so ist er selbst das Muster und das Mass für alle anderen Dinge[2]), die Idee, nach der sie gebildet sind, das Sigel, dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind[3]), und mit dem menschlichen Geist insbesondere steht er als Urbild desselben[4]) in einer so nahen Verwandtschaft, dass er auch geradezu der Urmensch genannt wird[5]). Dieses Urbild der Welt haben wir uns aber zugleich als ihre Seele, als die sie von innen bewegende Kraft zu denken: der Logos zieht die Welt an, wie ein Gewand[6]), er ist das Band, welches ihre Theile verknüpft[7]), das ewige Gesetz Gottes, welches von einem Ende der Welt zum andern ausgespannt ist, welches sie trägt, bewegt und zusammenhält[8]), die künstlerisch bildende und lebendig besamende

1) In der S. 372, 7 berührten Stelle L. alleg. 52, B.

2) L. alleg. 79, A. 106. M. Qu. in Gen. 1, 4. u. ö.

3) De prof. 452, B. 548 M. vgl. Migr. Abr. 404, A f. (452). Mut. nom. 1065, C (598). De somn. 1114, B (665) vgl. S. 371, 2.

4) L. alleg. a. a. O. Mund. opif. 31 E (33) vgl. 15, A (16). De spec. leg. 809, C (333) u. ö.

5) Ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, d. h. der ursprünglich nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch, Conf. lingu. 341, B (427); ἄνθρωπος θεοῦ ebd. 326, B (411).

6) De prof. 466, C. 562 M., wo die Bedeutung des Logos, die allgemeine oder Weltseele zu sein, auch daraus hervorgeht, dass ihm ἡ ἐπὶ μέρους ψυχὴ entgegengestellt wird; vgl. migr. Abr. a. a. O.

7) De prof. 466, D. Qu. rer. div. hær. 507, A (499).

8) De plantat. N. 215, C f. 331 M. Ist auch der Logos in dieser Stelle nicht ausdrücklich genannt, so erhält doch das Gesetz Gottes in derselben die gleichen Prädikate, wie sonst der Logos, es wird, wie dieser, als der Sohn Gottes, das Band des Weltganzen, der Vermittler zwischen Gott

Vernunft [1]), das scharfe Werkzeug [2]), mit dem Gott nicht allein die körperlichen Dinge bis in ihre Urbestandtheile scheidet, sondern auch auf geistigem Gebiete vernünftiges und vernunftloses, wahres und falsches, begreifliches und unbegreifliches unterscheidet. Der Logos vereinigt auch in dieser Beziehung alle die Eigenschaften, welche Philo den göttlichen Kräften überhaupt beilegt. |

Ob dem Logos eine besondere, von der göttlichen verschiedene Persönlichkeit zukomme, ist eine Frage, welche sich Philo allen Anzeichen nach gar nicht vorgelegt hat, welche wir daher weder einfach zu bejahen, noch einfach zu verneinen ein Recht haben. Was im allgemeinen über die Persönlichkeit der göttlichen Kräfte bemerkt wurde, findet auch hier seine Anwendung. Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das eigenthümliche seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, dass er den Widerspruch beider nicht bemerkt, dass der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt. Diese Eigenthümlichkeit wird gleich sehr verkannt, wenn man den philonischen Logos schlechtweg für eine Person ausser Gott hält, und wenn man umgekehrt annimmt, dass er nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit, bezeichne [3]). Nach Philo's Meinung ist er beides, ebendesshalb aber keines von beiden ausschliesslich; und dass es unmöglich sei, diese Bestimmungen zu Einem Begriff zu verknüpfen, sieht er nicht. Es ist freilich ein Widerspruch, wenn

und Welt beschrieben. Den *θεῖος νόμος* hatten ja schon die Stoiker, und vor ihnen Heraklit, der Weltvernunft oder dem Logos gleichgesetzt.

1) Qu. rer. div. h. 497, C. 489 M.: *ὁ διοιγνὺς μήτραν ἑκάστων*, des Verstandes, der Rede, der Sinne, des Leibes, *ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεῖός ἐστι λόγος.*

2) *Τομεὺς* a. a. O. 499, A (491) vgl. ebd. 513, B (506).

3) Das erste ist die gewöhnliche Ansicht; die zweite Annahme vertheidigt Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. 1. Abth. S. 21 ff. Niedner De subsist. *τῷ θείῳ λόγῳ* ap. Philon. Jud. et Joann. apost. tributa (in Illgen's Ztschr. f. histor. Theol. XIX, 337 ff.) Wolff Die philon. Philosophie 20 f. Steinhart in Pauly's Realencykl. V, 1507.

ein von Gott verschiedenes Wesen zugleich eine Eigenschaft Gottes, ein persönliches Wesen zugleich eine in allen Theilen der Welt wirkende Kraft sein soll. Aber die Frage ist ja nicht die, was an sich und nach unsern Begriffen denkbar ist, sondern was Philo auf seinem Standpunkt denkbar schien, und wie er sich die Sache gedacht hat[1]; und darüber lässt er uns nicht im Zweifel. Er beschreibt den Logos allerdings, wie die übrigen Kräfte, als eine Eigenschaft Gottes, er sagt mit aller Bestimmtheit, dass er nichts anderes sei, als | die göttliche Weisheit[2]; er sagt nicht minder bestimmt, dass er als zusammenhaltende, bildende und belebende Kraft der Welt inwohne[3]. Aber ebenso häufig und entschieden schildert er ihn auch als eine eigene Persönlichkeit; und könnte man auch einen Theil dieser Schilderungen als vorübergehende Personifikation auffassen, so gilt diess doch nicht von allen. Wenn er den Logos den ersten der Engel nennt, so sagt er selbst uns, dass er unter Engeln persönliche Wesen verstehe[4]; wenn er ihn als Oberpriester für die Welt bitten lässt, so konnte diess von einer Eigenschaft oder Wirkungsform Gottes selbst bildlich kaum gesagt werden; wenn er ihm den Gottesnamen nur im uneigentlichen Sinn zugestehen will, ihn den zweiten oder Untergott nennt[5], so ist diess ein

1) Dieses beides verwechselt Dorner, wenn er sagt (S. 33), falls dem Logos eine besondere Persönlichkeit zukäme, müsste sie auch mit allen seinen Bedeutungen vereinbar sein. Hat er doch selbst schon S. 26 bemerkt, die Frage nach der Persönlichkeit des Logos liege ganz ausser Philo's Gesichtskreis; wenn aber dieses, so kann er auch nicht darüber reflektirt haben, ob sie mit seinen sonstigen Bestimmungen vereinbar ist.

2) S. o. 372, 7.

3) Vgl. S. 377.

4) Vgl. S. 364, 5, auch Sacrif. Abel. 131, A. 164 M. De somn. 588, D (644) wird auch Gott selbst *ἀρχάγγελος* (= *ἄρχων ἀγγέλων*) genannt; aber selbst in diesem uneigentlichen Sinn könnte dieser Name einer unpersönlichen Kraft nicht beigelegt werden. Indessen ist es nicht blos der Name, aus dem sich Philo's Ansicht abnehmen lässt, sondern De somn. 584, E f. (640) sagt er ausdrücklich: *ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων. ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι· τούτων δὴ τῶν λόγων ἕνα λαβὼν* [sc. *ὁ ἀσκητὴς*], *ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος, τὸν ἀνωτάτω . . . πλησίον ἱδρύεται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ.* Auch der höchste Logos, der *λόγος θεῖος* (wie er nachher genannt wird), ist demnach eine *ψυχή*.

5) M. s. die Stellen, welche S. 375, 1 angeführt sind. Dorner S. 31 f.

augenscheinlicher Beweis seiner Verschiedenheit von dem höchsten Gott; und Philo stellt ihn auch diesem ausdrücklich entgegen, wie das gewordene dem ungewordenen, das geringere dem höheren [1], und | er sagt geradezu, es sei zwischen beiden ein weiter Abstand [2]. Philo kann aber auch diese Bestimmung gar nicht entbehren. Der Logos ist ja für ihn, wie alle göttlichen Kräfte, nur desshalb nothwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, er soll zwischen beiden stehen, und ihre gegenseitige Beziehung vermitteln [3]; wie könnte er diess, wenn er nicht von beiden verschieden, wenn er nur eine bestimmte göttliche Eigenschaft wäre? In diesem Fall hätten wir ja wieder die unmittelbare Wirkung Gottes auf die endlichen Dinge, welche Philo für unzulässig erklärt [4]. Andererseits muss der Logos nun freilich auch

sucht auch diese Stellen für seine Ansicht zu benützen: da nach denselben überhaupt nur katachrestisch von einer göttlichen Zweiheit oder Mehrheit gesprochen werden könne, so könne der Logos nicht als hypostatisches Wesen Gott coordinirt sein. Aber dass er ihm bei Philo coordinirt sei, behauptet auch niemand, sondern dass er ihm subordinirt sei, und eben darauf bezieht sich das uneigentliche der Bezeichnung *θεὸς* für den Logos: Philo sagt nicht, die persönliche Subsistenz, sondern die Gottheit werde ihm nur uneigentlich beigelegt, und eben darauf, auf der Subordination, nicht auf der Unpersönlichkeit des Logos, beruht für ihn die Möglichkeit, seine Logoslehre mit dem jüdischen Monotheismus zu vereinigen.

1) Ausser dem, was S. 375 angeführt ist, vgl. m. hierüber auch L. alleg. 1103, B. (82): *τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.*

2) S. S. 373, 4. 374, 1. 375, 1. Eben dahin gehört es, wenn Philo Leg. all. 93, D (122) über Gen. 18, 15 sagt: *τροφέα τὸν θεὸν, οὐχὶ λόγον, ἡγεῖται· τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος, ὥσπερ ἰατρὸν κακῶν*, denn die *προηγούμενα ἀγαθὰ* gebe der *ὢν αὐτοπροσώπως*, die *δεύτερα* dagegen geben seine *λόγοι* und *ἄγγελοι.* Aehnlich Conf. lingu. 341, B (427): wenn du noch nicht würdig bist, *υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπούδαζε κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον [-ων] πρεσβύτατον* u. s. w. Ebd. 334, A (419). De somn. 600, D (656): die, welche Gott selbst noch nicht zu schauen vermögen, *τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν.* Um die Probe zu machen, setze man in solchen Fällen statt *λόγος* irgend einen entschieden unpersönlichen Ausdruck, wie etwa „das Denken“, oder „das Sprechen“, und man wird finden, dass die betreffenden Sätze unmöglich werden.

3) Vgl. S. 371 f.

4) S. o. 360, 2. 362, 6. 7. 372, 2.

wieder mit den Gliedern des Gegensatzes, den er vermitteln soll, identisch, er muss ebenso eine Eigenschaft Gottes, wie eine in der Welt wirkende Kraft sein. Beides widerspruchslos zu vereinigen, konnte Philo nicht gelingen. Aber noch weniger konnte er, bei seinem transcendenten Gottesbegriff und seiner Scheu vor jeder Vermischung Gottes und der Welt, sich entschliessen, in den Naturkräften unmittelbar Eigenschaften und Wirkungen der Gottheit zu sehen. So blieb ihm denn gar kein anderer Ausweg, als jene Widersprüche auf sich zu nehmen, und er konnte diess um so leichter, da er selbst sie allem Anschein nach nicht bemerkte. Auch darüber können wir uns jedoch bei seiner Geistesart nicht wundern. Wenn jemand so, wie Philo, gewöhnt ist, selbst geschichtliche Personen und Vorgänge in allgemeine Begriffe zu verwandeln, so wird ihm diess bei seinen dogmatischen Personifikationen noch viel leichter möglich sein; und | wenn er bei jenen in der Regel sich durch ihre Umdeutung in dem Glauben an ihre geschichtliche Wirklichkeit nicht stören lässt, so wird er auch bei diesen des Widerspruchs nicht inne werden, dass er Eigenschaften und Kräfte zugleich als Einzelwesen behandelt[1]). Es ist daher ganz begreiflich, dass der philonische Logosbegriff zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung unklar hin- und herschwankt: es liegt eben hier ein unlösbares Problem vor, das Philo von seinen Voraussetzungen aus nicht anders beantworten konnte, als mit den widerspruchsvollen Bestimmungen, welche sich durch seine ganze Lehre von den göttlichen Kräften hindurchziehen.

Ueber die Quellen, aus denen Philo seine Sätze über den Logos schöpfte, haben wir von ihm selbst keinen Aufschluss zu erwarten. Da er seine Theorie in allen ihren Theilen aus den heiligen Schriften seines Volkes herauszulesen weiss, gilt sie ihm natürlich für einen ursprünglichen Bestandtheil der in ihnen enthaltenen Offenbarung. Aber doch fehlt es an jeder sicheren Spur davon, dass sie auch andere vor ihm in diesen Schriften entdeckt hatten. Wir finden wohl bei dem angeblichen Salomo eine Schilderung der Weisheit, die auf dem Wege zur Logoslehre

1) Eine Analogie, auf die Bucher Philon. Stud. 17. 27 mit Recht hinweist.

liegt; aber gerade die Verbindung der *σοφία* mit dem *λόγος* hat sich hier noch nicht vollzogen, die Personifikation derselben ist daher auch noch eine viel leichtere als bei Philo: sie beginnt zwar als eine eigene, die Wirkungen Gottes in der Welt vertretende Kraft sich vom göttlichen Wesen abzulösen, aber sie hat noch nicht die Selbständigkeit gewonnen, welche der männliche Logosname ausdrückt [1]). Bei einigen andern von Philo's Vorgängern treffen wir allerdings auch den *θεῖος λόγος*; aber wir erfahren nichts darüber, wie sie sich diesen näher gedacht hatten [2]). Philo selbst will die Deutung einer Stelle, welche er von seinen Vorgängern abweichend auf die zwei göttlichen Grundkräfte und den Logos bezieht, einer höheren Offenbarung verdanken [3]); woraus man aber freilich | in Betreff der Logoslehre selbst nicht viel schliessen kann. Das wahrscheinlichste ist indessen doch immer, dass er sie in der früheren jüdischen Spekulation noch nicht vorfand. Da sie nun der griechischen Philosophie ohnediess fremd ist, so werden wir sie unbedenklich in der Form, die sie bei Philo hat, als sein eigenes Werk betrachten dürfen; wenn wir auch nicht genau bestimmen können, inwieweit sie vor ihm schon durch verwandte Philosopheme vorbereitet war. Ihr allgemeines Motiv liegt, wie schon früher gezeigt wurde, in dem Bedürfniss einer Vermittlung zwischen Gott und der Welt, welches sich einem Philo um so stärker aufdringen musste, je schroffer der Gegensatz beider und die Jenseitigkeit Gottes von ihm gefasst war. Aus diesem Bedürfniss war auf jüdischem Boden der Engelglaube, auf griechischem der Dämonenglaube hervorgegangen, welchem die Pythagoreer und Platoniker jener Zeit so grossen Werth beilegten. Indem Philo beide theils mit den platonischen Ideen, theils mit dem stoischen *λόγος* verknüpfte, erhielt er seine Lehre von den göttlichen Kräften [4]). Aber so lange man nur eine Vielheit solcher Kräfte annahm, ohne sie unter eine höhere Einheit zusammenzufassen, blieb entweder die Forderung einer einheitlichen Weltanschauung, der

1) Vgl. S. 271 f.

2) S. o. 266, 2.

3) Vgl. S. 352, 1 und den Inhalt der philonischen Deutung betreffend S. 369 f.

4) Vgl. S. 360 f.

sich ein Denker, wie Philo, unmöglich entziehen konnte, unbefriedigt, und der Zusammenhang des Weltganzen unerklärt, oder man musste zu seiner Erklärung doch wieder auf die Gottheit zurückgehen, die Einheit der Welt und die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung auf ihre Einwirkung zurückführen, ebendamit aber jenes fortwährende Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf annehmen, welches Philo mit ihrer Erhabenheit über das Endliche so unvereinbar schien. Gerade auf seinem Standpunkt musste sich daher die Annahme empfehlen, dass alle göttlichen Kräfte an Einer von ihnen ihren Mittelpunkt haben, dass es ein Wesen gebe, welches von der Gottheit im absoluten Sinn noch verschieden, alle ihre Wirkungen auf die Welt vermittle. Bereits war aber dieser Annahme auch von anderer Seite her vorgearbeitet. In der jüdischen Theologie fand Philo die Vorstellungen über das Wort Gottes, den Geist Gottes und die göttliche Weisheit vor [1]; in der griechischen Philosophie die platonische Lehre über die Ideen und die Weltseele, und die | stoische über die Gottheit als die Weltvernunft. Unter den ersteren hatten die Vorstellungen über die Weisheit den meisten Einfluss auf die Logoslehre. Zu einer Hypostasirung des Worts Gottes war von jüdischer Seite vor Philo, so viel uns bekannt ist, noch kein erheblicher Anlauf genommen worden [2]; und wenn der Vorstellung vom Geist Gottes allerdings ursprünglich die Anschauung einer von Gott ausgehenden luft- und feuerartigen Substanz zu Grunde liegt, so wird doch diese Substanz nur als der Hauch Gottes gedacht, welcher in die Welt einströmt, und sie wieder verlässt, als die Trägerin momentaner göttlicher Wirkungen, nicht als eine in ihrer eigenthümlichen Form beharrende Kraft.

1) Ob dagegen die Annahme göttlicher Kräfte (מִדּוֹת), wie sie die spätere jüdische Exegese in den Cherubim Ezechiel's fand (Siegfried Philo 220), über Philo hinaufreicht, möchte ich bezweifeln.

2) Vgl. S. 272, 1. Die Lehre von der Memra, welche in den chaldäischen Uebersetzungen des A. Testaments eine ähnliche Bedeutung hat, wie der Logos Philo's (m. s. darüber Gfrörer Jahrh. d. H. I, 307 ff.), ist wahrscheinlich erst unter dem Einfluss des letztern so weit fortgebildet worden, wenn auch der Ausdruck „Wort Gottes" als Umschreibung des Jehovahnamens (wie er Offenb. Joh. 19, 13 vgl. m. 3, 12 steht — näheres darüber Theol. Jahrb. I, 312 f.) älter sein mag.

Wirklich hat auch Philo den Begriff des göttlichen Geistes für seine Logoslehre gar nicht unmittelbar benützt[1]), wie denn überhaupt dieser Begriff für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung hat[2]); aber auch die Vorstellung des Worts Gottes erscheint für ihn, so weit sie sich bis dahin entwickelt hatte, weit nicht so wichtig, wie die der Weisheit, da in dieser die göttliche Kraft, welche in der Welt wirkt, als bleibende Eigenschaft angeschaut wird. Dass jedoch diese Eigenschaft Gottes als ein besonderes Wesen von Gott unterschieden und andererseits mit der in der Welt waltenden Vernunft identificirt wurde, — was beides zuerst in der pseudosalomonischen Weisheit, wenn auch lange nicht so entschieden, wie | bei Philo, geschieht — diess können wir uns nur aus dem Einfluss griechischer Lehren erklären. Wenn die göttlichen Kräfte von Philo mit den platonischen Ideen combinirt wurden, so waren die letzteren schon von ihrem ersten Urheber zu einer Ideenwelt zusammengefasst, und Einer höchsten Idee, der des Guten, untergeordnet worden; derselbe hatte aber auch alle die Wirkungen, durch welche die Ideen in der Welt verwirklicht werden, auf Eine allgemeine Naturkraft, die Weltseele, zurückgeführt, welche vermöge ihrer Lebendigkeit Ursache aller Bewegung und vermöge ihrer Vernünftigkeit Ursache aller Vernunft in der Welt sein sollte. Nahm man beides zusammen, und verlegte man die Ideen in die Weltseele selbst, statt sie ihr als Musterbilder überzuordnen, so erhielt man ein Princip, welches als die allgemeine Weltvernunft zugleich das Urbild und die Urform aller Dinge und die allgemeine bewegende Kraft war. Eben diese Verknüpfung hatte aber der Stoicismus in seiner Weise schon vorgenommen, wenn er die Gottheit als die Vernunft,

1) Mittelbar allerdings, sofern der Inhalt desselben in den Begriff der Weisheit aufgenommen war, welche daher Sap. Sal. 7, 22 selbst als ein πνεῦμα beschrieben, und welcher alles das beigelegt wird, was die ältere Anschauungsweise vom „Geist Jehovah's“ herleitete, so dass man sagen kann, die σοφία sei das zur Ruhe gekommene, in eine stetig wirkende Kraft verwandelte πνεῦμα.

2) Philo redet nicht selten vom Geist Gottes, aber er thut diess unverkennbar mehr nur um der alttestamentlichen Stellen willen, ohne diese Lehre in eigenthümlicher Weise auszubilden; es wird daher hier genügen, in Betreff der hergehörigen Aeusserungen auf Keferstein Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 158 ff. Dähne I, 300 f. zu verweisen.

die Seele und das Gesetz der Welt, als den λόγος κοινὸς, den λόγος σπερματικὸς, als die künstlerisch bildende Natur, als die allverbreitete wirksame Kraft beschrieb, deren Ausflüsse alle einzelnen Naturkräfte, und vor allem die Seelen der vernünftigen Wesen sein sollten. Man durfte nur dieser stoischen Logoslehre durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem gebildeten Stoff ihr materialistisches Gepräge abstreifen, und der philonische Logos war fertig. Dieses beides war nun allerdings nicht im Stoicismus, sondern nur in der Transcendenz der alexandrinischen Gottesidee, weiterhin theils in platonischen und neupythagoreischen, theils in jüdischen Einflüssen begründet. Dass aber nichtsdestoweniger die stoische Logoslehre die nächste Quelle der philonischen gewesen ist, erhellt nicht blos aus dem Namen des Logos, welcher in dieser Bedeutung bis dahin nur bei den Stoikern vorkommt, sondern auch aus dem ganzen Begriff desselben: die Idee der allgemeinen Weltvernunft ist wesentlich stoisch, die Beschreibung, welche Philo von ihr gibt, entspricht Zug für Zug den stoischen Schilderungen, die Identität dieser innerweltlichen Vernunft mit der göttlichen ist gleichfalls in der ganzen nachsokratischen Philosophie nur von den Stoikern in dieser Allgemeinheit ausgesprochen worden; selbst ihre materialistische Fassung | hören wir bei Philo in einzelnen Aeusserungen noch durchklingen [1]), und die emanatistische Vorstellung über die Ausbreitung des Logos in seine Theilkräfte, die unmittelbare Folge jenes Materialismus, hat er sich in ihrem vollen Umfang angeeignet, während die gleiche Vorstellungsweise auf den Hervorgang des Logos aus der Gottheit, für welchen der stoische Vorgang fehlte, auch bei Philo nur in unsicheren Andeutungen angewendet wird. Wenn man daher die Logoslehre früher nicht selten neben der jüdischen Theologie nur aus dem Platonismus

1) Ausser der häufigen Vergleichung des Logos mit dem Lichte, die für sich weniger beweisen würde, gehört hieher namentlich die Deutung des feurigen Schwerts auf den Logos: ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος... τὸν ἔνθερμον καὶ πυρώδη λόγον (welcher letztere freilich nicht mehr der göttliche, sondern der menschliche Logos zu sein scheint) De Cherub. 112, E. 113, B. 144 M. Die Darstellung des Weltgeistes unter der Form des Feuers ist wesentlich stoisch.

ableitete, so war diess nicht richtig; der Stoicismus hat zu derselben einen ebenso starken oder noch stärkeren Beitrag geliefert.

Durch die Lehre von den göttlichen Kräften und namentlich durch die Logoslehre hat sich nun die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens so weit aufgehoben, dass in allem die Wirkung der Gottheit, das Nachbild der ewigen, aus dem göttlichen Denken hervorgegangenen Formen erblickt wird. Wie weit aber Philo in dieser Richtung auch gehen mag, das Endliche vollständig aus der göttlichen Ursächlichkeit abzuleiten verbietet ihm der Dualismus, welcher die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung ausmacht. Von Gott kann nur gutes und vollkommenes, nur Leben und Ordnung herstammen, die Unvollkommenheit des Endlichen, der Streit und Gegensatz unter den Dingen, die Naturnothwendigkeit, die Leblosigkeit der materiellen Stoffe, das Böse in der Welt, lässt sich nur auf einen von der göttlichen Wirksamkeit verschiedenen Grund zurückführen [1]). Wie man sich diesen zu denken habe, musste sich schon hieraus ergeben. Wenn alle Wirkungen von Gott herzuleiten sind, so bleibt dem zweiten Princip nur die reine Passivität, wenn alle Realität, alles Leben, alle Form und Ordnung von Gott stammt, so wird jenes nur das durchaus todte, ungeordnete, formlose, nichtseiende sein können. Eben dieses | sind aber die Merkmale, welche den Begriff der Materie ausmachen, so wie diesen theils das platonische, theils das stoische System, die zwei Hauptführer Philo's, gefasst hatten. Natürlich, dass er sich diesen Begriff in seiner vollen Ausdehnung aneignet. Moses, erzählt er uns, indem er dem Moses die Lehre Zeno's unterschiebt, hat erkannt, dass es eine doppelte Ursache geben müsse, die wirkende und die leidende, die unendliche Vernunft und die unbeseelte Materie [2]).

1) Dieser Gedankenzusammenhang erhellt nicht blos aus einzelnen Stellen (z. B. De prof. 479, B. 575 M. De somn. 1142, E. 692 M. Sacrif. Abel. 138, D. 173 M. Qu. det. pot. ins. 177, D. 214 M.), sondern aus allen Bestimmungen Philo's über die Materie.

2) De m. opif. 2, B: *Μωσῆς δὲ . . . ἔγνω δὴ ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον τὸ δὲ παθητικόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν . . . τὸ δὲ παθητικὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ* u. s. w. De prof. a. a. O.: *ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρὸν, ὁ δὲ θεὸς πλέον τι ἢ ζωή.* Statt *ὕλη* sagt Ph. auch stoisch *οὐσία*; so in mehreren der so-

Die letztere schildert er dann weiter mit Plato und den Stoikern als eigenschafts-[1]) und gestaltlos[2]), und mit dem ersteren als leblos, unbewegt, ungeordnet, ungleich, mit sich selbst im Kampfe[3]), als die Substanz, die an sich ohne alle Vollkommenheit, und darum alles zu werden fähig war[4]), als das nichtseiende[5]), auch wohl als das leere und bedürftige[6]), oder das dunkle[7]). Dass jedoch Philo den platonischen Begriff der Materie nicht rein festhält, zeigt schon der Ausdruck *οὐσία*, mit dem er sie nicht selten bezeichnet, denn diese Bezeichnung steht mit dem Materialismus der stoischen Schule, welcher sie ursprünglich angehört, mit der Behauptung, dass Substantialität | und Körperlichkeit dasselbe seien, im engsten Zusammenhang; und wirklich finden sich auch manche Stellen bei Philo, in denen der platonische Begriff der Materie unverkennbar mit der gewöhnlichen Vorstellung eines stofflichen Substrats vertauscht ist[8]), und ebendahin

gleich anzuführenden Stellen. M. vgl. hiemit die stoische Lehre 1. Abth. 131, 4. 133, 1. 138, 1. Anderwärts (De Cherub. 129, B. 162 M.) nennt Philo auch die vier aristotelischen Ursachen, die ja aber gleichfalls auf jene zwei zurückkommen.

1) *Ἄποιος* m. opif. 4, E. 5 M. De prof. 451, E (547). De creat. princ. 728, B. 367 M. Qu. rer. div. h. 500, C (492). De somn. 1114, B (665) u. o. Dass dieser Eigenschaftslosigkeit der Materie die Annahme der vier Elemente (De somn. 567, D. 622 M. u. ö.) widerspreche (Siegfried Philo 232), kann ich nicht finden: die Elemente entstehen ja bei Philo so gut, wie bei Plato und Aristoteles, erst dadurch, dass der an sich eigenschaftslosen Materie gewisse Eigenschaften mitgetheilt werden; vgl. Qu. rer. div. h. 499, C f. (491).

2) *Ἄμορφος* Qu. rer. div. h. a. a. O. De vict. offer. 857, E (261). De prof. 451, D (547) f., wo Gott als das *κινοῦν αἴτιον* der *ἄποιος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος οὐσία* entgegengestellt wird. Weiteres b. Dähne I, 185. Als die wirkende Ursache wird Gott oft bezeichnet (vgl. vorl. Anm. L. alleg. 62, A. 88 M. u. a. St.), und aus dieser Natur des *φύσει δραστήριον αἴτιον* (De Cherub. 123, A. 155 M.) seine fortgehende Wirksamkeit hergeleitet.

3) M. opif. a. d. a. O. De creat. princ. a. a. O. Plant. N. 214, B. 329 M. De provid. I, 8. De vict. offer. 857, E.

4) M. opif. 4, E.

5) M. opif. 18, D. 19 M. Leg. alleg. 62, D (89). De creat. princ. a. a. O.

6) L. alleg. 48, B. 52 M.

7) Creat. princ. a. a. O.

8) Z. B. Cherub. 129, B. 162 M. Plantat. N. 214, B. 329 M. (vgl. Tim. 30, A). De provid. I, 8. II, 48—50.

führte der Satz [1]), dass sich Gott an die Dinge nur nach dem Mass ihrer Empfänglichkeit und desshalb nur in verschiedenen Graden mittheilen könne. Es ist ihm unverkennbar weit weniger um einen philosophisch genauen Begriff der Materie zu thun, als nur überhaupt um eine solche Ansicht von derselben, bei welcher die Mängel des Endlichen auf sie zurückgeführt und von der göttlichen Wirksamkeit ferngehalten würden.

Schon hiemit war es gegeben, dass Philo nicht eine Weltschöpfung im strengen Sinn annehmen konnte, sondern nur eine Weltbildung, eine Scheidung und geordnete Verknüpfung der Stoffe, die vorher in chaotischer Mischung durcheinanderlagen [2]). Im übrigen hat seine Lehre von der Schöpfung nicht viel eigenthümliches. Er bestreitet nach Anleitung des platonischen Timäus die Annahme, dass die Welt anfangslos sei [3]), wiewohl er mit seinem Lehrer ihre Unvergänglichkeit voraussetzt [4]); zugleich

1) M. opif. 5, A vgl. post. Caini 254 M. o.

2) M. s. hierüber: Qu. rer. div. h. 499, A ff. 491 M. ff., wo besonders die Gleichheit in der Vertheilung der Stoffe und Gattungen betont wird; De vict. offer. 857, E (261). Plant. N. a. a. O. De prov. II, 48—50. 55. De Deo 6, S. 616 Auch. Ausdrücke, welche die Schöpfung aus nichts vorauszusetzen scheinen, (m. s. d. Stellen b. Gfrörer I, 330) sind nur nach Massgabe der philonischen Lehre von der Materie zu verstehen. Auch die Aeusserung De somn. 577, A (632): *ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν*, schliesst nicht aus, dass der Stoff der Dinge, welche selbst allerdings nicht waren, präexistirte; und wenn Philo beifügt: *οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν*, so ist zwar unverkennbar, dass er die Lehre von der Weltschöpfung sich aneignen will, aber es fragt sich, ob er nicht (ähnlich, wie sein Schüler, der Verfasser des Hebräerbriefs 11, 3) glauben konnte, dieser Lehre schon dadurch genügt zu haben, dass er die Welt durch Gott aus dem *μὴ ὂν* in seinem Sinn schaffen liess. Ebensowenig beweisen die eben angeführten Stellen der armenisch erhaltenen Schriften, richtig verstanden, für, sondern eher gegen die Erschaffung der Materie. Ich kann daher Heinze's (Lehre v. Log. 210) Urtheil, dass hier ein unvereinbarer Widerspruch vorliege, nicht beitreten, wenigstens sofern es sich um einen Widerspruch handelt, den Philo selbst als solchen hätte anerkennen müssen.

3) M. opif. 2, B. De prof. 452, B (547). De prov. I, 8 ff. Anders die Schrift *π. ἀφθαρσίας κόσμου.*

4) Diess wird nicht allein in der ebengenannten unächten Schrift, sondern auch an anderen Orten ausgesprochen; z. B. Migr. Abr. 416, B (464) vgl. m. Plato Tim. 41, A. Qu. rer. div. h. 502, A (494): *ἀναλογίᾳ δὲ*

verwahrt | er sich aber auch, mit demselben, nicht blos gegen die Vorstellung, als ob die göttliche Schöpferthätigkeit, sondern auch gegen die andere, als ob der Schöpfungsakt selbst in die Zeit falle; jene widerlegte sich unmittelbar durch die Lehre von der Ewigkeit Gottes, dieser hält er den platonischen Grund entgegen, dass die Zeit, als das Erzeugniss der kosmischen Bewegungen, nicht älter sein könne, als die Welt [1]). Philo kann daher auch die wörtliche Auffassung der mosaischen Schöpfungstage nicht zugeben [2]): die Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsakte soll nicht als eine Zeitfolge gefasst werden, sondern nur die Ordnung des geschaffenen, das begriffliche Rangverhältniss der einzelnen Gebiete ausdrücken [3]). Freilich fällt aber Philo selbst, wie diess gar nicht zu vermeiden war, unmittelbar wieder in die Zeitvorstellung zurück, wenn er uns erzählt, vor der Schöpfung der sinnlichen Welt habe Gott die übersinnliche, den intelligibeln Himmel, die intelligibeln Elemente u. s. w., vor der Schöpfung der Einzelwesen die allgemeinen Gattungen hervorgebracht [4]). Dass der Logos als das Organ der Weltbildung gedacht wird, ist schon bemerkt worden.

Auch was über das Verhältniss Gottes zu der geschaffenen Welt, über Philo's Ansicht von der Welterhaltung mitzutheilen wäre, ist der Sache nach schon in der Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften enthalten. Die Welt und ihre Theile bestehen nur durch die fortwährende Wirkung der Gottheit, diese

καὶ ὁ κόσμος ἅπας κραθεὶς . . . συνέστη τε καὶ συσταθεὶς εἰς ἅπαν διαμένει. Plant. N. 215 C f. (330 f.).

1) M. opif. 5, D (6). Leg. alleg. 41, A. 44 M. Qu. De s. immut. 298, A. 277 M.

2) L. alleg. a. a. O. (vgl. S. 348, 4); ebd. 43, E (47).

3) M. opif. a. a. O.: *καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα. τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλά γε ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοίαις.*

4) M. opif. a. a. O. L. alleg. 44, C. 47 M. In demselben Sinn ist auch öfters von einem doppelten ersten Menschen die Rede, dem *ποιηθεὶς* und dem *πλασθεὶς*, dem idealen und dem irdischen, z. B. L. all. 49, D. 57, A (53. 62). M. opif. 30, E. 32 M. Plant. N. 220, C. 336 M. Der ideale Mensch soll mit dem *Νοῦς*, aber auch (s. S. 377, 5) dem Logos zusammenfallen.

ihrerseits hört nie auf zu wirken[1]; wie Gott als der Schöpfer gerne (mit Plato) der Vater der Welt genannt wird[2], so sorgt er auch | fortwährend für sie wie ein Vater[3], indem er sie mit seinen Kräften durchdringt und belebt, mit seiner Vernunft ordnet und bildet[4]. Die Welterhaltung ist insofern nur eine Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit. Aus diesem Gesichtspunkt ist es aufzufassen, wenn Philo statt der göttlichen Wirksamkeit oder der Vorsehung auch wohl in stoischer Weise die Natur setzt[5]; beide sind seiner Ansicht nach allerdings dasselbe, nicht als ob Gott nichts anderes wäre, als die Naturkraft, sondern weil diese nichts anderes ist, als die Gesammtheit der regelmässigen göttlichen Wirkungen. Selbst an den stoischen Fatalismus werden wir durch Philo erinnert, wenn er trotz seiner sonstigen entgegenstehenden Behauptungen sogar das Böse bei Gelegenheit doch wieder prädestinatianisch auf den göttlichen Rathschluss zurückführt[6]. Um so dringender musste ihm die Aufgabe erscheinen, die Beschaffenheit der Welt mit der Vollkommenheit ihres Urhebers zu vereinigen; so ausführlich er sich aber auch hiemit, besonders in der Schrift von der Vorsehung, beschäftigt hat, so finden wir doch kaum irgend einen Gedanken über diesen Gegenstand bei ihm, den er nicht von seinen vielbenützten Vorgängern, den Stoikern, entlehnt hätte, und nur seine abweichende Ansicht in Betreff der Willensfreiheit (s. u.) musste seiner Theodicee, der ihre Aufgabe durch dieselbe wesentlich erleichtert wurde, eine theilweise veränderte Richtung geben[7]. Hiemit hängt zusammen,

1) L. alleg. 43, D. 47 M. Cherub. 122, E f. (155). post. Caini 254 M. o. Qu. rer. div. h. 489, C. 481 M.

2) L. alleg. a. a. O. M. opif. 16, B (17). De monarch. 816, D. 218 M. (*ὁ κόσμος καὶ ὡς υἱὸς ἀναδιδάξας με περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ τεχνίτου*) u. ö.

3) L. alleg. a. a. O. M. opif. 39, E (41). De spec. leg. 807, A. 331 M; vgl. De præm. et p. 916, E (415): *πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι. νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιηκὸς γεγονότος.*

4) Vgl. S. 362. 377.

5) Z. B. De vict. offer. 849, A. 252 M. Sacrif. Abel. 147, A (182) vgl. De spec. leg. 798, D (322).

6) So Leg. all. 74, D. 102 M vgl. ebd. 77, C. 80, B (105. 108).

7) M. vgl. über Philo's Theodicee aus der Schrift *De providentia* namentlich I, 47. 62. II, 12 ff. (Griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14.) 99 ff. Leg. alleg. 74, B. 101 M. Einiges weitere b. Dähne I, 384 ff.

dass Philo, wie die Stoiker, den physikotheologischen Beweis als den natürlichsten Weg betrachtet, um die Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu gewinnen [1]. Auch das ist stoisch, wenn unser Philosoph in dieser Beziehung hauptsächlich den Zusammenhang des Himmlischen mit dem Irdischen, die Sympathie zwischen den | Theilen der Welt, hervorhebt [2]; dagegen tritt das pythagoreische Element der philonischen Lehre darin hervor, dass dieser Zusammenhang namentlich in den Zahlenverhältnissen erkannt werden soll, nach denen alles geordnet ist [3]; Philo selbst macht von der Zahlensymbolik einen so ausschweifenden Gebrauch, dass er darin hinter keinem Neupythagoreer zurücksteht [4]. Neben

1) Z. B. De præm. et poen. 916, C. 414 f. M. De monarch. 815, C (216) f. vgl. Dähne I, 163.

2) M. opif. 27, B. 28 M. Migr. Abr. 416, A. 464 M.

3) M. opif. a. a. O. vgl. De monarch. 824, A (226): Das λογεῖον des Hohenpriesters bedeute den Himmel, ἐπειδὴ τὰ ἐν οὐρανῷ πάντα λόγοις καὶ ἀναλογίαις δεδημιούργηται.

4) Hier einige Beispiele, die sich ohne Mühe vermehren liessen: Die Zahl der angeblichen Schöpfungstage beträgt sechs, weil Sechs als das Produkt der ersten männlichen Zahl in die erste weibliche, und als die erste Zahl, welche der Summe ihrer Theiler (1, 2, 3) gleich ist, φύσεως νόμοις γεννητικώτατος ist (M. opif. 3, B). Die Gestirne sind am vierten Tage geschaffen, weil in der Vier die vollkommene Zahl, die Dekas, potentiell enthalten ist (M. opif. 9, E. 10 M. vgl. Plant. N. 230, D ff. 347 M. v. Mos. 670, D. 152 M. Qu. in Gen. III, 12); die Thiere am fünften Tag, weil es der αἰσθήσεις fünf sind, die αἴσθησις aber das unterscheidende Merkmal der lebenden Wesen ist (M. opif. 13, B. 14 M.). Der siebente Tag war der Ruhetag Gottes, wegen der wunderbaren und über alle Lobpreisung erhabenen Eigenschaften der Siebenzahl, über die Philo a. a. O. 20, C (21) ff. Leg. alleg. 41, E (45) ff. Qu. D. s. immut. 295, B (274). Decal. 684, C. 759, B (166. 198). De Septenario 1173, A. 1177 C (277. 281) u. ö. handelt. Die zehen Gebote geben selbstverständlich zu einer gründlichen Auseinandersetzung über die Zehnzahl und die mancherlei in ihr enthaltenen Zahlenverhältnisse Anlass (De Decal. 746, D. 183 M ff.). Wenn Gen. 6, 3 die Lebensdauer der Menschen seit der Sündfluth auf 120 Jahre bestimmt wird, so hat diess viele Gründe: denn 1) ist diese Zahl die Summe der 15 ersten Zahlen, 15 aber die Zahl des Lichts, da am fünfzehnten Tag nach dem Neumond der Vollmond eintritt; 2) ist 120 die 15te Triangularzahl; 3) besteht es aus 64 und 56, 64 aber ist die Summe aller ungeraden Zahlen von 1 bis 15, und 56 die aller geraden von 2—14, auch ist 64 zugleich Kubik- und Quadratzahl; 4) besteht 120 aus der Triangularzahl 15, der Quadratzahl 25, der Fünfeckzahl 35, und der Sechseckzahl 45, welche sämmtlich die Fünf

diesem | theologischen und mystischen Interesse tritt aber das eigentlich physikalische bei ihm gänzlich in den Hintergrund; die naturwissenschaftlichen Ansichten, die er beiläufig äussert[1]), hat er sich sichtbar nur von andern angeeignet, ohne sich um durchgängige Uebereinstimmung derselben mit einander und mit seinen metaphysischen Voraussetzungen zu bemühen[2]), und nur wenn er einem Gegenstand eine ethische oder theologische Seite abgewinnen kann, widmet er ihm grössere Aufmerksamkeit. So sind ihm z. B. die Gestirne Gegenstand einer hohen Verehrung: er betrachtet sie mit der Mehrzahl der heidnischen Philosophen als vernünftige Wesen von fehlerfreier Vollkommenheit[3]), er sagt,

zur Wurzel haben, und von denen jede ihre eigenthümliche Bedeutung hat; 5) lässt es sich durch 15 verschiedene Theiler dividiren, und alle Quotienten (wie diess Ph. näher nachweist), die sich hiebei ergeben, sind bedeutungsvolle Zahlen, die Summe derselben aber ist $240 = 2 \times 120$, was die Bestimmung zu einem zwiefachen Leben, dem geistlichen und dem leiblichen, andeutet; 6) ist $120 = 4 \times 5 \times 6$; 7) ist es $= 20 + 2 \times 20 + 3 \times 20$, 20 aber ist *numerus, in quo hominis initium est redimendi (?)* (Qu. in Gen. I, 91). Wer weitere Proben dieser Kunst sucht, findet sie namentlich in der ebenbenützten Schrift in Menge; vgl. I, 83. II, 5. III, 38. 39. 49. 56. IV, 27.

1) So finden wir bei ihm die stoische Beschreibung der ἕξις als πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ' ἑαυτὸ und die Eintheilung der Dinge in vier Klassen, deren unterscheidende Merkmale die ἕξις, φύσις, ψυχὴ, ψυχὴ λογικὴ sind; L. alleg. 1091, D. 71 M. Qu. D. s. immut. 298, D. 277 M ff. (ætern. m. 947, A. 496 M. De mundo 1154, E. 606 M.) vgl. 1. Abth. 118, 5. 192, 3. Qu. in Gen. III, 6 unterscheidet er von den vier Elementen, die nie rein vorkommen (vgl. Bd. II, b, 443, 6), mit Aristoteles die fünfte Substanz; dagegen nennt er Conf. lingu. 342, D (428) den Aether in stoischer Weise ἱερὸν πῦρ, φλὸξ ἄσβεστος, indem er seinen Namen von αἴθειν ableitet, und Qu. rer. div. h. 499, E (492) sagt er, der Himmel bestehe aus dem πῦρ σωτήριον (dem πῦρ τεχνικὸν der Stoiker). Die vier Elemente werden (Qu. rer. d. h. 499, D. 492 M.) zunächst in leichte und schwere getheilt, jene wieder in ein warmes (Feuer) und ein kaltes (die Luft, welche die Stoiker so bestimmt hatten; s. 1. Abth. 183, 2), diese in ein feuchtes und ein trockenes; wogegen ebd. 502, A (494) nach aristotelischem Vorgang trocken, feucht, kalt und warm als die Eigenschaften bezeichnet werden, welche in den Elementen ἀναλογίας ἰσότητι (vgl. hiezu Bd. II, b, 437, 1. 446, 4) gemischt seien.

2) Wie sich diess ausser den ebenangeführten Beispielen auch an der unwissenschaftlichen Uebersicht über die Theile der Welt und die Klassen der Naturdinge Qu. rer. div. h. 499, A (491) ff. zeigt.

3) M. opif. 16, A. 33, B (17. 34). Plant. N. 216, A (331).

sie seien durch und durch von reinen Seelen durchdrungen [1]), er trägt nicht das geringste Bedenken, sie selbst als die sichtbaren Götter zu bezeichnen [2]), und nur dem astrologischen Fatalismus widerspricht er im Interesse der Willensfreiheit [3]), ohne doch darum die | astrologische Vorbedeutung selbst zu läugnen [4]); dagegen weist nichts darauf hin, dass er sich mit der Sternkunde in rein wissenschaftlichem Sinn beschäftigt hätte. Ausser der allgemein metaphysischen und theologischen Naturansicht hat für ihn, wie für die übrigen Philosophen jener Zeit, nur die Lehre vom Menschen einen eigenthümlichen Werth.

Der Dualismus des philonischen Systems musste in der Anthropologie um so entschiedener hervortreten, je mehr wir zu der Annahme berechtigt sind, dass schon die Wurzel dieser ganzen Denkweise ursprünglich in der Betrachtung des menschlichen Lebens und seiner Gegensätze, im Selbstbewusstsein und seinen Kämpfen gelegen war. Von den älteren Systemen, an welche sich Philo auch in diesem Theil seiner Lehre anlehnte, kam keines seinem Dualismus in solchem Mass entgegen, wie das platonische; dieses bildet daher für ihn, wie für die Neupythagoreer, in der Anthropologie den Hauptführer; doch werden wir sehen, dass er auch stoische und peripatetische Bestimmungen mit den platonischen, nicht immer glücklich, verknüpft hat.

Philo's Ansichten von der menschlichen Natur stehen mit seiner Lehre über die göttlichen Kräfte in unmittelbarer Verbindung. Da die gesammte Welt mit Leben und Seele erfüllt ist, so muss auch der Luftraum voll von Seelen sein [5]). Die reineren von diesen und diejenigen, welche der Erde ferner wohnen, werden nie von der Lust nach dem Irdischen bethört, sondern in ihrer Geistigkeit verharrend dienen sie dem Vater der Welt als Boten und Vermittler für seinen Verkehr mit den Menschen. Diese sind es, welche von den Hellenen Dämonen und Heroën, von Moses Engel genannt werden. Diejenigen dagegen, welche

1) De Gigant. 285, A. 268 M. De somn. 586, A (641).

2) M. opif. 5, E. 33, B (6. 34). Gigant. a. a. O. De monarch. 813, B. 214 M. Fragm. 643 M. unt. (Eus. pr. ev. VIII, 14, 40).

3) De provid. I, 81 ff.

4) M. opif. 12, B. 13 M.

5) Vgl. hiezu Bd. II, b, 553, 4 und oben S. 138 f. 176 f. u. a. St.

in ihrem Wohnsitz und ihren Neigungen der Erde näher stehen, steigen in sterbliche Leiber herab, und werden vom Strudel des sinnlichen Lebens ergriffen [1]), aus dem nur wenige durch Philosophie sich wieder emporarbeiten. Nur auf diese menschgewordenen Seelen bezieht sich der Gegensatz von guten und bösen Dämonen (oder Engeln), denn die, | welche sich von dem Sinnlichen ferngehalten haben, können nicht böse sein; unter den bösen Dämonen haben wir daher böse Menschenseelen zu verstehen [2]). Vermöge dieses ihres Ursprungs steht nun die Seele mit Gott in der engsten Verwandtschaft. Die Seele ist ihrem reinen Wesen nach betrachtet, und abgesehen von den sinnlichen Bestandtheilen, welche sich erst durch die Verbindung mit dem Körper ihr anhängen, gar nichts anderes, als eine göttliche Kraft, einer von jenen Ausflüssen der Gottheit, die in ihrem ursprünglichen Zustand Engel, Dämonen, Theilkräfte des Logos u. s. w. genannt werden. Alle diese Kräfte stehen aber mit der Urkraft, der sie entsprungen sind, in ununterbrochener Verbindung, sie sind Theile derselben, die nicht von ihr getrennt sind [3]). Das gleiche muss auch von der menschlichen Vernunft gelten. Jeder Mensch ist seiner geistigen Natur nach mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild und Theil derselben [4]); während die ernährende und empfindende Seele aus den luftartigen Bestand-

1) Diesen Vorgang schildert Philo De Gigant. 285, D nach PLATO Tim. 43, A f.

2) M. vgl. ausser den Hauptstellen De somn. 585, A (641) ff. (oben S. 363, 2) und De Gigant. 285, A (263) ff.: ebd. 288, B (266). Plant. N. 216, B (331). Conf. lingu. 345, C (431). Wenn conf. lingu. 331, C (416) gesagt wird, die Seelen der Weisen haben die Wanderung auf die Erde aus Wissbegierde unternommen, so ist diess nur eine inconsequente Ausnahme zu Gunsten der alttestamentlichen Heiligen.

3) Qu. det. pot. ins. 172, A. 209 M.: der menschliche Nus ist ein *ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν* der allgemeinen Seele; *τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.*

4) M. opif. 33, D (35): *πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς.* Ebd. 15, A. 31 E (16. 33) u. ö. Daher heisst De plantat. 217, A. 332 M. die vernünftige Seele *οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος.* Dass der menschliche Geist zunächst nur dem Logos, nicht Gott selbst unmittelbar nachgebildet ist, sagt Philo auch Qu. rer. div. h. 512, E (505).

theilen des Samens entsteht, kommt die Vernunft von aussen her in uns [1]); sie ist aus derselben Substanz wie die göttlichen Wesen gebildet, und desshalb auch allein das unvergängliche im Menschen [2]). Oder wenn wir den philosophischen Ausdruck mit | einem theologischen vertauschen wollen: Gott hat dem Menschen seinen Geist eingehaucht; mag daher auch die Seele als blosse Lebenskraft betrachtet im Blut ihren Sitz haben, das Pneuma, in dem allein das eigentliche Wesen des Menschen besteht, ist ein Ausfluss der Gottheit [3]). Als die unterscheidende Eigenthüm-

1) M. opif. 14, C f. 15 M., wozu Bd. II, b, 569, 1. 593 zu vergleichen ist.

2) Qu. De. s. immut. 300, A. 279 M. Dass dagegen Philo in einigen seiner späteren Schriften die persönliche Unsterblichkeit der Seele ganz aufgebe und nur dem in der Allnatur verbreiteten Geist Ewigkeit beilege (Steinhart in Pauly's Realencyklop. V, 1513), ist ein Missverständniss. Unsterblich ist nur das von Gott dem Menschen eingepflanzte *πνεῦμα*, nicht der *νοῦς φθαρτὸς* des *ἄνθρωπος ἐκ γῆς* (L. all. 46, A ff. 50 M. Qu. det. pot. 170, A ff. 206 M. u. ö.), aber in jenem *πνεῦμα* soll gerade das Wesen des Menschen liegen; die persönliche Unsterblichkeit hat Philo nicht bezweifelt, und kann sie, wie auch aus unserer weiteren Darstellung hervorgehen wird, seinem ganzen Standpunkt nach nicht bezweifeln.

3) Qu. det. pot. ins. 170, A. (206) ff. M. opif. 31, A. 32 M. De spec. leg. 356 M. u. Qu. rer. div. h. 489, A. 506, B (480. 498). L. all. 46, B. 90, C (50. 119). Fragm. S. 668 M. (230 Richt.). Auch die Stoiker lassen die Seele sich vom Blut nähren; vgl. 1. Abth. 196, 2. Dass die Lehre vom Pneuma nach Philo's Meinung von der platonisch-aristotelischen über den Nus nur dem Ausdruck nach verschieden ist, ergibt sich aus den obigen Stellen; *νοῦς* und *πνεῦμα* bezeichnen bei ihm als Theile des Menschen ganz dasselbe, der *νοῦς* ist (Qu. rer. div. h. 506, B), wie das Pneuma, *ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν*, und Fragm. 668 heisst es: *τοῦ λογικοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐσία.* Schwieriger ist die Frage, wie sich Philo das Verhältniss des göttlichen Pneuma zu den übrigen göttlichen Kräften, besonders zum Logos, gedacht hat. Eine bestimmte Erklärung hierüber findet sich nicht, aber da seiner sonstigen Lehre zufolge Gott nur durch die Kräfte auf die Welt wirkt, und da diese alle sich im Logos zusammenfassen, so kann auch das Pneuma nicht ein zweites Princip neben dem Logos, sondern nur entweder eine seiner Theilkräfte oder eine bestimmte Seite seines Wesens, wenn auch vielleicht keine ihm ausschliesslich eigenthümliche, bezeichnen. Das wahrscheinlichere ist mir das letztere. Philo scheint unter dem Pneuma die geistige Substanz überhaupt zu verstehen, wie sie sich von Gott aus durch Vermittlung der göttlichen Kräfte in die vernünftigen Wesen ausbreitet, die göttliche Kraft überhaupt als geistig wirkende. Ob diese Wir-

lichkeit dieser unserer höheren Natur bezeichnet Philo, im Sinn des | Platonismus, neben der Denkkraft die Freiheit des Willens[1]). So stark aber hiemit der Unterschied des Geistes von den übrigen Bestandtheilen der menschlichen Natur betont wird, so weiss sich doch auch unser Philosoph von materialistischen Vorstellungen über das Wesen der Seele nicht ganz frei zu halten: in demselben Augenblick, in dem er den Geist vom Leib unterscheidet, sagt er auch wieder, er sei ein Ausfluss jenes Aethers, aus welchem der Himmel und die Gestirne gebildet seien[2]), indem er dabei die stoische Lehre von der Seelensubstanz mit der aristotelischen vom Aether verbindet, und das, was Aristoteles nur von der thierischen Seele gesagt hatte[3]), in merkwürdiger Verwirrung der Begriffe auf den Theil überträgt, welcher den Menschen vom Thier unterscheidet. Seine Absicht ist es freilich durchaus nicht, den Gegensatz von Geist und Materie dadurch abzuschwächen, das wahre Wesen des Menschen soll rein geistiger Natur sein[4]).

Diese seine höhere Natur kann aber freilich während des

kung eine mittelbare oder eine unmittelbare ist, wäre an sich gleichgültig; wir werden indessen gleich sehen, dass Philo auch hier den Widerspruch nicht vermieden hat, dem wir schon früher, bei der Lehre von Gott, begegnet sind, und später in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf den Menschen begegnen werden, dass er von unmittelbaren Wirkungen der Gottheit redet, wiewohl er eigentlich nur mittelbare annehmen kann. — Was Dähne I, 294 f. aus Anlass der Stelle Qu. D. s. immut. 298, D (278) über das Pneuma sagt, beruht auf einem entschiedenen Missverständniss, denn es ist hier gar nicht vom göttlichen Pneuma die Rede, sondern der Begriff der ἕξις wird durch die stoische Lehre, dass die Eigenschaften Luftströmungen seien, erläutert. Vgl. S. 392, 1.

1) M. opif. 31, A. 32 M. Qu. D. s. immut. 300, A (279). Plant. N. 220, E (336). Fragm. S. 660 M. Daher De vict. 840, E (243): nur das ἡγεμονικὸν in uns sei der Schlechtigkeit und Thorheit fähig.

2) Qu. rer. div. h. 520, E. 514 M. vgl. De spec. legg. 356 M. unt. Leg. alleg. 90, C (119).

3) Vgl. Bd. II, b, 483, 4. 569, 1; ob Arist. selbst an den dort angeführten Stellen die Seele wirklich aus Aether, oder nur aus einem ätherartigen Körper entstehen lässt, ist für die vorliegende Untersuchung gleichgültig.

4) Der wahre Mensch ist nur der Nus (Qu. det. pot. 159, D. 195 M. De agricult. 188, D. 301 M. De congr. qu. erud. gr. 438, B. 533 M.), dieser aber ist durchaus unkörperlich, De somn. 570, A. 625. M.

irdischen Lebens nicht rein heraustreten. In ihrem vorzeitlichen Dasein lebten die Seelen, von keinem Leibe beschwert, ungehemmt der Anschauung des Göttlichen [1]. So lange dagegen der Geist an den Leib gebunden ist, sehen wir im Menschen nur eine Verbindung des thierischen mit dem eigenthümlich menschlichen [2]. Der Mensch steht an der Grenzscheide der sterblichen und der unsterblichen Natur, er ist insofern eine Welt im Kleinen, das höchste und trefflichste unter den sterblichen Geschöpfen [3]. So gross aber dieser Vorzug auch sein mag, mit den rein geistigen Wesen ist er doch nicht zu vergleichen, wie diess Philo unter | anderem auch durch die Behauptung ausdrückt [4], dass er gar nicht von Gott allein, sondern nur unter Mitwirkung der dienstbaren Geister gebildet sei. Erst nach der Trennung vom Leibe gelangen diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an denselben frei erhalten haben, wieder zum ungestörten Genuss ihres höheren Lebens, an dem aus diesem Grunde nur der Nus, ohne die niederen Seelenkräfte, theilnimmt [5]; den übrigen stellt Philo, so selten er auch davon redet, die Seelenwanderung in Aussicht, welche seine Voraussetzungen forderten [6].

1) De Gigant. 288, B (266). Leg. alleg. 46, A. 57, B (49. 61). Der Mensch im Urzustand, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist, wird in diesen Stellen der *οὐράνιος* genannt, und diesem Adam, der *γήϊνος*, entgegengesetzt.

2) Qu. det. pot. 170, B (270). De Gigant a. a. O. Weiteres b. Dähne I, 318.

3) M. opif. 18, E. 31, A. 33, E (20. 32. 35). Qu. rer. div. h. 502, C (494): *βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν* [sc. *ἔνιοι*] *τὸν κόσμον εἶναι.* (Vgl. Aristoteles II, b, 488, 1.) Plant. N. 218, B (334): *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ βραχεῖ κόσμῳ.* Post. Caini 236 M.

4) M. opif. 15, E (16) f. De prof. 460, C. 556 M. Mut. nom. 1049, A. 583 M. Philo folgt hierin Plato; vgl. Th. II, a, 690.

5) De Abr. 385, D. 37 M. M. opif. 31, A. 32 M. Qu. D. s. immut. 300, B. 279 M. Leg. all. 46, A. 60. C (50. 65). Gigant. 288, B. 266 M. De exsecrat. 937, B. 436 M. Vita Mos. 696, B (179) u. ö. Vgl. folg. Anm.

6) Somn. 586, C (641) M: *τούτων* [*τῶν ψυχῶν*] *αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὖθις· αἱ δὲ πολλὴν φλυαρίαν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμωτήριον μὲν καὶ τύμβον ἐκάλεσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δ᾽ ὥσπερ ἐξ εἱρκτῆς ἢ μνήματος ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι,* (vgl. S. 297, 1) *μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα.* Für unheilbare Sünder findet sich Cherub. 108, B. 139 M. De exsecrat. 934, E (433), wie bei Plato Rep. X, 615, C f., eine Hölle.

Auf genauere psychologische Untersuchungen ist Philo nicht eingegangen. So oft er auch von den Theilen und Kräften der Seele redet, so wenig lässt sich doch in seinen Aeusserungen über diesen Gegenstand eine einheitliche Lehrform erkennen. Diejenige Eintheilung der geistigen Kräfte, welche mit seinem ganzen Standpunkt auf's engste zusammenhängt, und von der er allein für die weitere Entwicklung seiner Lehre einen nachhaltigen Gebrauch macht, ist die Unterscheidung der Vernunft und der Sinnlichkeit, des vernünftigen und des vernunftlosen, des unsterblichen und des sterblichen Theils der Seele [1]). Mit dieser Eintheilung verknüpft er die stoischen Bestimmungen über Vorstellung und Trieb (*φαντασία* und *ὁρμή*), indem er jene als eine Wirkung der Sinnlichkeit auf die Vernunft, diesen als eine Wirkung der Vernunft auf die Sinnlichkeit betrachtet [2]); dass beide nichtsdestoweniger zu den unterscheidenden Merkmalen der thierischen Seele gezählt werden [3]), ist nur einer von den vielen Widersprüchen der philonischen Anthropologie. Auch eine andere von den Stoikern entlehnte Bestimmung, die Annahme von acht Seelenkräften, wird mit der zweigliedrigen Eintheilung dadurch in Verbindung gesetzt, dass die fünf Sinne nebst dem Sprach- und Zeugungsvermögen der vernunftlosen Seele zugezählt werden [4]). Daneben findet sich aber auch die platonische Unterscheidung von Vernunft, Muth und Begierde [5]), und die aristotelische der ernährenden, empfindenden und vernünftigen Seele [6]), welche beide sich zwar mit dem Hauptgegensatz des Vernünftigen und Vernunftlosen, aber weder mit einander, noch mit der achtgliedrigen stoischen Eintheilung in Uebereinstimmung bringen liessen. Wenn endlich

1) Leg. all. 1092, A. 71 M. De victim. 838, D (241). De prof. 460, E. 556 M. Congr. quær. erud. gr. 428, A (523). Die unvernünftige Seele heisst auch *δύναμις ζωτική* Qu. det. pot. 170, B. 207 M. Weiteres später.

2) L. all. 45, E. 49 M. vgl. Cherub. 117, E (149).

3) Qu. D. s. immut. 299, C. 278 M., wo auch die stoischen Definitionen von *φαντασία* und *ὁρμή*. L. all. a. a. O.

4) M. opif. 27, C. 28 M. L. all. 42, C (45). Qu. det. pot. 185, D (223). De agricult. 191, D. 304 M. Der vernünftige Theil heisst in diesen Stellen bald *νοῦς* bald *λόγος*.

5) De spec. leg. 350 M. unt. Conf. lingu. 323, B (408). Leg. all. 53, B. 82, C (57. 110).

6) Fragm. 668 M.

auch noch, zunächst mit Beziehung auf die Erkenntniss der Dinge, dreierlei unterschieden wird, die Wahrnehmung, die Sprache (*λόγος*) und die Vernunft [1]), so beweist diese unlogische Eintheilung nur um so mehr, wie wenig es Philo um eine feste Theorie der Seelenthätigkeiten zu thun ist.

Was eine wirkliche Bedeutung für ihn hat, das ist, wie bemerkt, nur der Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit, oder der mit diesem zusammenfallende Gegensatz von Seele und Leib, denn die Sinnlichkeit ist nur das an der Seele, was dem Leibe verwandt ist, und seine Wurzeln im Leib hat [2]), ihrem reinen Wesen nach ist die Seele ohne alle Beziehung zur Sinnenwelt [3]). Im Leibe weiss aber unser Philosoph, als ächter Neupythagoreer, nur das unbedingte Widerspiel des Geistes, nur die Quelle aller Uebel zu finden, und was immer von den Früheren gesagt war, um den Leib | und das leibliche Leben herabzusetzen, das wird von Philo in gesteigertem Ausdruck aufgenommen. Die irdische Umhüllung ist ein Uebel und der Grund der schwersten Uebel für den Geist [4]), sie ist ein abscheulicher Kerker [5]), aus dem er sich wegsehnt, wie das Volk Israel aus Aegypten [6]), ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt [7]), ein Grab oder ein Sarg, aus welchem sie erst im Tode wieder zum wahren Leben erwachen wird [8]). So lange wir im Leibe leben, ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich [9]); das Fleisch lässt den Geist Gottes nicht in uns bleiben [10]), sein Gut ist nur die unvernünftige

1) Congr. quær. erud. gr. 438, E (533). De victim. 840, C (243). De somn. 569, B (624). L. alleg. 68, C (95).

2) Congr. quær. erud. gr. 427, B. 522 M. vgl. Leg. all. 60, A f. 73, D (65. 100).

3) Vgl. S. 394. 396, 4.

4) Qu. det. pot. 173, B. 210 M.

5) De ebriet. 255, A. 372 M. L. alleg. 68, D (95). Migr. Abr. 389, E (437).

6) Qu. rer. div. h. 518, D f. (511).

7) Leg. all. 73, D. 100 M. De Gigant. 286, A (264). De agricult. 191, B (304).

8) Migr. Abr. 390, E. 391, E (438 f.) Leg. all. 60, C (65).

9) L. all. 68, D. 95 M.

10) De Gigant. 287, E f. 266 M. Dass *σάρξ* nur ein geringschätziger, das grob materielle bezeichnender, Name für den Leib ist, und dass dieser

Lust, das der Seele die Gottheit [1]). Nichts ist sich daher so entgegengesetzt, wie die sinnliche Lust und die Weisheit [2]): wenn das unvergängliche in der Seele aufgeht, muss das sterbliche untergehen und verschwinden, wie die Finsterniss vor dem Lichte [3]); wenn der Geist zur wahren Erkenntniss gelangt ist, so wird er jede Neigung zum Sinnlichen von sich stossen [4]), dem leiblichen Leben absterben [5]), er wird seinen Sinn von allem abwenden, was dem Fleische lieb und verwandt ist, er wird sich allem Endlichen entfremden [6]). Mag daher auch die Sinnlichkeit als solche (*αἴσθησις*) von Philo für ein mittleres erklärt werden, | von welchem der Weise einen guten, der Thor einen schlechten Gebrauch mache, die sinnliche Lust ist seiner Meinung nach an sich selbst schlecht [7]); und mag er auch zugeben, dass die nothwendigen Bedürfnisse des Leibes zu befriedigen seien, und dass eine gewisse Lust damit unvermeidlich verbunden sei, so verwirft er doch wenigstens alle überflüssige Lust ganz entschieden [8]); noch folgerichtiger ist es jedoch, wenn er die Sinnlichkeit überhaupt, auch nach ihrer theoretischen Seite, als die Ursache des Wahns betrachtet, in welchen der Geist durch den Umgang mit

Name nicht blos dem ebräischen und hellenistischen Sprachgebrauch, sondern auch dem der griechischen Philosophen seit Epikur angehört, habe ich in den Theol. Jahrbüchern XI, 293 f. nachgewiesen.

1) A. a. O. 289, D. 268 M.

2) Qu. D. s. immut. 314, A. 294 M.

3) Ebd. 311, A (291). Ebenso aber auch umgekehrt: *ἐὰν οὖν καὶ σὺ . . ὦ ψυχὴ θνητὰ ἀποστραφῇς, ἐξ ἀνάγκης ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν ἄφθαρτον* u. s. w. post. Ca. 251 M.

4) Migr. Abr. 390, B (438).

5) Gigant. 285, E. 264 M.

6) De ebriet. 249, B. 366 M. vgl. Gigant. 288, C (267).

7) Leg. all. 73, B; vgl. S. 401, 2 Sacrif. Abel. 148, B (183) f.

8) Gig. 288, D. 267 M. Wenn an einzelnen Stellen, wie Plant. N. 234, A (350) ff. De prof. 455, A (550), nicht blos der sinnliche Genuss, sondern sogar das Uebermass desselben unter Umständen vertheidigt wird, so ist diess nur eine Anbequemung an das praktische Bedürfniss oder den biblischen Text; so viele Mühe sich aber Philo in der ersteren Stelle Noah zuliebe gibt, um zu beweisen, dass der Weise sich betrinken könne, so lauten doch seine Ausführungen, vollends in seinem Munde, nicht sehr überzeugend.

ihr verstrickt werde [1]), und wenigstens von dem vollendeten Weisen gänzliche Ausrottung der Lust und der Affekte verlangt [2]).

Bei einer solchen Ansicht vom Leib und der Sinnlichkeit ist es ganz natürlich, wenn Philo alle Menschen von Hause aus mit der Sünde behaftet glaubt. Schon der Eintritt in's irdische Leben liess sich folgerichtig nur aus einer schuldhaften Freude am Sinnlichen herleiten, jedenfalls musste aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine unvermeidliche Befleckung zur Folge haben. Philo erklärt daher, allem geborenen, und möge es noch so gut sein, sei eben vermöge seines Eintritts in die Welt die Sünde angeboren [3]), niemand könne sich von der Geburt bis zum Tode frei von Sünde | erhalten [4]), ja niemand vermöchte diess, wenn er auch nur einen Tag lebte [5]); und wird auch die Kindheit als eine Zeit verhältnissmässiger Unschuld betrachtet, sofern in ihr weder das Gute noch das Böse sich bestimmter im Charakter ausprägе, so entwickelt sich doch das letztere in jedem Menschen, wie Philo glaubt, nicht blos durch äussere Einflüsse, sondern auch durch die eigene Neigung [6]), und noch ehe die Tugend in ihm aufgehen kann, haben schon Fehler aller Art sein Inneres überwuchert [7]). Den Grund dieser allgemeinen Sündhaftigkeit

1) Cherub. 117, E (149): Adam ist der *νοῦς*, Eva die *αἴσθησις*, jener erzeugt mit dieser die *οἴησις*, den Kain; vgl. M. opif. 38, A. 39 M.

2) Leg. alleg. 73, C (100): *ὁ δὲ ὄφις ἡ ἡδονὴ ἐξ ἑαυτῆς ἐστι μοχθηρά. διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὑρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δ' αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει.* Ebd. 84, E (112): *Μωσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.* Vgl. S. 86, D (114) ff. Migr. Abr. 389, E (437). Qu. r. div. h. 487, A (479).

3) Vita Mos. 675, C. 157 M. vgl. De victim. 846 (249): *κἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητὸς* [wofür wohl besser: *κ. γ. τέλ. ᾖ ὁ γεννητὸς*] *οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν.* Wenn De poenit. 716, D. 405 M. die Möglichkeit offen gelassen wird, dass ein göttlicher Mann fehlerfrei bleibe, so ist diess eine Inkonsequenz, welche sich Philo aus Rücksicht auf die Heroën des jüdischen Volkes erlaubt.

4) Qu. D. s. immut. 304, C. 284 M.

5) Mut. nom. 1051, D. 585 M.

6) Qu. rer. div. h. 522. C (515); über die Kindesunschuld auch Leg. all. 1096, E (76).

7) De sacrif. Abel. 132, D. 166 M. vgl. Congr. qu. erud. gr. 436, A (531).

kann Philo nur in den ebengenannten Ursachen, zunächst in der Verbindung der Seele mit dem Leibe, weiterhin in ihrem Herabsteigen aus der übersinnlichen Welt suchen; die alttestamentlichen Erzählungen vom Urzustand und vom Sündenfall, so ausführlich er sich auch um ihre historische und allegorische Deutung bemüht hat[1]), stehen doch zu seinem System nur in einem ganz äusserlichen Verhältniss. Wie sich die Allgemeinheit der Sünde zu der sonst so entschieden hervorgehobenen Willensfreiheit verhalte, sagt Philo nirgends, er konnte aber beide für vereinbar halten, weil er die Verbindung der Seele mit dem Leibe selbst schon aus einer freien That ableitete, und ebenso mochte er die obenerwähnte Behauptung, dass die Schlechtigkeit und die Thorheit nur in der vernünftigen Seele ihren Sitz habe, mit ihrem Ursprung aus dem Leibe durch den Gedanken ausgleichen, dass der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, dass aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme[2]).

Durch diese Anthropologie war Philo auch für die Ethik seine Richtung vorgezeichnet. Möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit musste hier sein Wahlspruch sein, und die ganze Sittenlehre musste jenen einseitig negativen Charakter tragen, der uns schon aus der allgemeinen Forderung einer gänzlichen Ausrottung von Lust und Affekten entgegentrat. Es war insofern natürlich, dass unserem Philosophen von den ethischen Theorieen der Griechen diejenige am meisten zusagte, welche in der Unterdrückung der Sinnlichkeit am weitesten gegangen war, die stoische. Wirklich ist auch der Einfluss des Stoicismus in seiner Ethik, wie in den übrigen Theilen seines Systems, unverkennbar. Er folgt ihm nicht nur in einzelnen Bestimmungen, wie die Vorschrift des naturgemässen Lebens[3]), die Lehre von den vier

1) Die Hauptstellen sind: M. opif. 31, B (32) ff. Leg. all. 48, A f. 57, A f. 60, D f. (51. 61. 87). Qu. in Gen. I, 32. 53. Plantat. N. 220, A (336) f. De nobilit. 906, B. 440 M.

2) M. vgl. in dieser Beziehung die Stelle De congr. quær. erud. gr. 436, A. 531 M. und die vorletzte Anm.

3) Migr. Abr. 407, E (456): *τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν* (Akademiker und Stoiker) *ᾀδόμενον τέλος τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν.*

Grundtugenden [1]) und den vier Affekten [2]), die Unterscheidung des Fortschreitenden und des Weisen [3]), sondern seine ganze Sittenlehre hat die stoischen Grundsätze in sich aufgenommen. Von den verschiedenen Ansichten über das höchste Gut erscheint ihm nur diejenige als wahr und als männlich, welche blos Ein Gut und Einen Lebenszweck anerkennt, die stoische [4]). Die vollkommene Tugend weiss ihm zufolge von keinem anderen Gut, als der Sittlichkeit [5]), der Tugendhafte betrachtet Lust und Besitz und alles derartige theils als etwas gleichgültiges, theils als ein nothwendiges Uebel [6]); er | begnügt sich nicht mit der Beschränkung, sondern nur mit der völligen Ausrottung seiner Begierden und Affekte, nicht mit der Metriopathie, sondern der vollkommenen Apathie [7]); er zieht sich auch in der Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse auf eine cynische Einfachheit zurück [8]); und er erreicht dadurch jene Erhabenheit über

1) Die Hauptstelle über diese oft berührte Lehre steht Leg. all. 51, E (56) ff. (ebenso post. Ca. 250 M.), wo die vier Ströme des Paradieses auf die Kardinaltugenden gedeutet werden. Von diesen heisst die erste, wie bei den Stoikern, *φρόνησις*, ihre gemeinsame Wurzel (die *γενικὴ ἀρετὴ*), von Chrysippus in der *σοφία* gefunden, nennt er *ἀγαθότης* (so auch S. 50, E. 54 M.), bezeichnet sie aber als Ausfluss der göttlichen *σοφία*. Die Definitionen der vier Tugenden sind ganz die stoischen. Ebenso finden wir De congr. qu. er. gr. 435, D (530) die bekannte stoische Definition der Weisheit.

2) De Abr. 382, D (34). Congr. qu. erud. gr. 437, D (532). Leg. all. 86, D (114).

3) Leg. all. 86, E (115) ff.

4) Somn. 1109, C (600) f. Wie hoch hier die stoische Ethik über die akademisch-peripatetische gestellt wird, lässt sich schon daraus abnehmen, dass jener Isaak, der vollendete Weise, dieser Joseph, der Sohn der sinnlich reizenden Rahel, der Genosse von Mundschenken und Bäckern, zum Urbild gegeben wird.

5) Post. Ca. 251 M. o.: Rebekka, die reine Tugend, sei die Mutter der stoischen Lehre: *μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν*.

6) L. all. 1090, C (69) f. Andere Belegstellen S. 401.

7) Vgl. S. 401, 2.

8) Somn. 583, D f. 1114 D ff. (639. 665). Vit. contempl. 894, C ff. 476 f. M. L. alleg. 87, B (115). Qu. det. pot. ins. 161, C. 197 M. In der letzteren Stelle wird behauptet, die *φιλάρετοι* seien *ἄδοξοι σχεδὸν ἅπαντες, εὐκαταφρόνητοι, ταπεινοὶ, τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς, ὑπηκόων, μᾶλλον δὲ καὶ δούλων ἀτιμότεροι, ῥυπῶντες, ὠχρὸν κατεσκελετευμένοι, λιμὸν ὑπ' ἀσιτίας ἐμβλέποντες, νοσερώτατοι, μελετῶντες ἀποθνήσκειν.*

alles Aeussere, welche Philo an seinem Weisen nicht weniger zu rühmen weiss, als die Stoiker an dem ihrigen, wenn er ihn nicht nur als den schlechthin und allein freien[1]) sondern auch als den alleinigen König[2]) beschreibt. Diese Freiheit des Weisen hatten die Stoiker namentlich auch dadurch ausgedrückt, dass sie ihn als Weltbürger bezeichneten. Auch hierin folgt ihnen Philo, und auch bei ihm hat das Weltbürgerthum den doppelten Sinn, dass sich der Weise auf keinen besonderen Staat beschränkt weiss, und dass er sich als Glied des ganzen Menschengeschlechts und als Theil der Welt überhaupt fühlt[3]). Um so weniger konnte er sich veranlasst finden, seine Aufmerksamkeit dem Staatsleben zuzuwenden, wenn er auch den nationalen Einrichtungen und | Erwartungen seines Volkes keineswegs fremd ist[4]); das politische Leben erscheint ihm, wie wir diess auch später noch finden werden, nach dem Vorgang Plato's und der Stoiker, als eine Nothwendigkeit, welcher sich der Weise nicht entziehen, an die er sich aber auch nicht verlieren dürfe; sofern er sich in gelegenheitlichen Aeusserungen darauf einlässt, erklärt er für die beste Verfassung diejenige, welche dem stoischen Freiheitsstreben und den essenischen Grundsätzen von der Gleichheit aller Menschen am meisten entsprach, die Demokratie[5]). Weit

1) Diess besonders in der Schrift *Quod omnis probus liber*, z. B. 867, E. 874, A (448. 454). Die letztere Stelle verräth sich auch in ihrer syllogistischen Form sogleich als stoisch, und S. 873, A beruft sich Ph. ausdrücklich auf Zeno.

2) Fragm. 657 M. Post. Ca. 250 M. o. Zu dem obigen vgl. m. 1. Abth. S. 250 f.

3) M. vgl. die ächt stoischen Aeusserungen De Jos. 530, E (46). M. opif. 1, B. Vita Mos. 626, E. 106 M. Qu. in Exod. II, 42. S. 499 A. Qu. D. s. immut. 318, B f. 208 M. In der ersten von diesen Stellen (vgl. Migr. Abr. 408, A. 456 M.) bedient sich Philo der Definition des *νόμος*, welche 1. Abth. 222, 4 besprochen ist; im übrigen vgl. m. ebd. 298 f. Dieser kosmopolitische Charakter seiner Moral zeigt sich auch in Philo's Aeusserungen über die Sklaverei: er verwirft diese zwar nicht mit den Essenern, aber er verlangt, dass sie als ein äusseres Schicksal behandelt werde, welches der Achtung der gemeinsamen Menschennatur in den Sklaven keinen Eintrag thun dürfe; De spec. leg. 798, D (322).

4) Das nähere hierüber möge der Leser, da es mit Philo's philosophischer Richtung nicht zusammenhängt, bei Gfrörer und Dähne nachsehen.

5) Qu. D. s. immut. a. a. O. De poenit. 717, B (406): die Ochlokratie die schlechteste, die Demokratie die beste Verfassung.

stärker treten die allgemeinen moralischen Verpflichtungen bei ihm hervor; wenn er alle einzelnen Vorschriften auf zwei Hauptstücke zurückführt, die Frömmigkeit gegen Gott und die Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen [1]), so erinnert diess an die zwiefache Beziehung der Gerechtigkeit auf die Götter und die Menschen, welche wir bei den Stoikern getroffen haben [2]).

Nichtsdestoweniger bildet der Stoicismus nur die Aussenseite von Philo's Sittenlehre. Der innerste Kern der stoischen Denkweise fehlt ihm: das unbedingte Vertrauen des Menschen auf seine sittliche Kraft ist durch das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit gebrochen. Der Mensch soll sich von dem Einfluss der Sinnlichkeit freimachen, aber als sinnliches Wesen kann er diess nicht; was bleibt ihm übrig, als dass er sich zu einer höheren Macht flüchtet, und die Kraft zum Guten, welche ihm selbst fehlt, von ihr zu Lehen nimmt? Alle Tugend, lehrt daher Philo, entspringt aus der göttlichen Weisheit [3]); nur Gott steht es zu, die Tugenden in der Seele zu pflanzen, und nur selbstsüchtige Verblendung wäre es, wenn wir sie uns selbst zuschreiben wollten [4]); der kräftige Zug Gottes allein macht uns die Erhebung vom Sinnlichen möglich, und selbst unserem Verlangen eilt die Gnade oft sosehr | voran, dass sie ihre Werkzeuge vor jeder guten That, ja vor der Geburt schon sich auserwählt [5]); ebenso wird aber auf der andern Seite das Beharren im Guten nur dem gelingen, welchen der göttliche Logos darin behütet [6]). Von diesem Standpunkt aus kann die Aufgabe natürlich nicht mehr blos die sein, die menschliche Vernunft im Leben und Handeln darzustellen, sondern das nothwendigste ist, dass sich der Mensch in Beziehung zu Gott setzt, und dieser Beziehung die Beweggründe seines Handelns entnimmt: die wahre Sittlichkeit ist, der platonischen Bestimmung gemäss, Nachahmung der

1) De septen. 1178, D. 282, M. vgl. De Decal. 751, B (188) f.

2) 1. Abth. S. 287.

3) L. alleg. 52, B; s. o. 403, 1.

4) Leg. all. 48, E. 55, D, 101, E (53. 60. 131). Weiteres bei Gfrörer I, 401 f. 421 f.

5) L. all. 75, A ff. 100, D f. (102. 130). Plant. N. 217, B. 333 M. De Abr. 361, C f. 13 M. Dähne I, 381.

6) L. all. 56, E. 61 M.

Gottheit[1]); wer nur seiner eigenen Ueberzeugung vom Guten und von der Pflicht folgt, und mag diese Ueberzeugung auch noch so richtig und rein sein, der hat noch nicht die rechte Tugend, diese kommt vielmehr nur dem zu, welcher alles aus Rücksicht auf Gott thut[2]). Wenn daher Philo die Tugend mit den griechischen Philosophen auf die Weisheit oder das Wissen begründen will[3]), so ist doch diese Weisheit anderer Art, als die ihrige: die wahre Wissenschaft hat seiner Meinung nach nur einen einzigen Gegenstand, die Gottheit[4]), der untrügliche Grund der Weisheit, ja die wahre Weisheit selbst, ist nur der Glaube[5]). So erhält die negative Bestimmung der Tugend, wonach sie in der Lossagung von der Sinnlichkeit bestehen sollte, allerdings ihre positive Ergänzung, aber dieses positive liegt nicht in der menschlichen Natur und Thätigkeit als solcher, sondern nur in ihrer Beziehung auf die Gottheit.

Es liess sich bei dieser Fassung der sittlichen Aufgabe nicht anders erwarten, als dass Philo der auf's Aeussere gerichteten Thätigkeit selbst in dem Fall, wenn sie mit sittlicher Gesinnung verbunden ist, nur einen untergeordneten Werth zugestehen | werde. Wenn selbst die griechischen Philosophen in der Regel das praktische Leben dem theoretischen nachsetzten, so musste diess unser Alexandriner, bei seiner Scheu vor der Sinnlichkeit, noch weit mehr thun. Zwar gibt auch er zu, dass die Tugend als allgemeine Lebenskunst nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch sein müsse[6]), aber sofern sich diese Praxis auf die äussere Ordnung des menschlichen Lebens richtet, sofern die praktische Thätigkeit, nach altgriechischer Weise, der politischen gleichgesetzt wird, ist sie seiner innersten Neigung zuwider. Er muss wohl anerkennen, dass sich das Schlechte nicht mit Erfolg bekämpfen lasse, wenn wir es nicht auf seinem Boden angreifen,

1) M. opif. 33, C (35). Decal. 754, E (193). De carit. 404 M. o. Migr. Abr. 408, B. 415, A (456. 463).

2) Leg. all. 84, B f. 112 M.

3) De nobilit. 908, B. 442 M. De fortit. 737, C (377). Congr. quær. erud. gr. 444, D (539) u. ö.

4) De plantat. N. 223, B. 339 M. vgl. De nobilit. a. a. O.

5) De Abr. 387, A f. 39 M. Leg. all. 103, C (132) u. ö.

6) Leg. all. 50, D. 54 M. Qu. in Ex. II, 31.

und auf die Geschäfte und Verhältnisse des Lebens, auf Ehre, Besitz und Genuss uns einlassen, er gibt auch zu, dass dieses Handeln als eine nothwendige Vorübung für das Erkennen zu betrachten sei, und er tadelt in beiden Beziehungen die selbstsüchtige Gesinnung derer, welche sich der Arbeit für die menschliche Gemeinschaft entschlagen, und in voreiliger Zurückziehung aus den Geschäften den Ruhm der Weltverachtung für sich in Anspruch nehmen, noch ehe sie sich im Kampf mit der Welt bewährt haben [1]. Ist aber schon in dieser Rechtfertigung des politischen Lebens sein untergeordneter Werth dadurch ausgedrückt, dass es nur eine Vorübung für das beschauliche sein soll, so äussert sich Philo anderwärts noch weit ungünstiger über dasselbe. Er beklagt sich bitter darüber, dass er selbst gezwungen worden sei, aus der himmlischen Sphäre seiner Betrachtungen in die Unruhe und die Mühsal der irdischen Geschäfte herabzusteigen [2]; er sagt, nur wer kleinen Geistes sei, werde sich nicht völlig von ihnen losmachen; der Weise widme sich ausschliesslich der göttlichen Betrachtung, der Schlechte liebe die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende sei zwischen beiden getheilt [3]; und hiemit stimmt es ganz zusammen, dass derselbe Mann, welchen Philo in | einer exoterischen Schrift [4] sehr hoch zu stellen scheint, der Politiker Joseph, anderwärts übel genug wegkommt, indem er als das Beispiel eines schwachen, eingebildeten, zwischen dem Aeusserlichen und dem Geistigen getheilten Charakters behandelt wird [5]. Philo lässt sich das politische Leben gefallen, weil er muss, aber er selbst gibt dem theoretischen ganz entschieden den Vorzug [6].

1) M. vgl. ausser der Hauptstelle De prof. 453, E (549) ff. auch das Leben Joseph's, worin dieser als Muster eines Politikers dargestellt wird.

2) De spec. legg. 776, A f. 300 M., wo er es dem *ἀργαλεώτατον κακῶν*, dem *μισόκαλος φθόνος* beimisst, dass man ihn in ein *μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων* herabgezogen habe.

3) Qu. in Gen. IV, 47.

4) Philo's Darstellungen aus der israëlitischen Geschichte scheinen nämlich, wie die des Josephus, mit Rücksicht auf nichtjüdische Leser verfasst zu sein.

5) De somn. 1110, A. 1113, E f. 1118, D (660. 665. 669). Qu. det. pot. ins. 156, B. 158, C f. (192. 194) u. ö.; oben S. 350 m.

6) Vgl auch Migr. Abr. 395, B. 443 M.: *θεωρητικοῦ τίς ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον οἰκειούμενος λογικῷ;*

Auf der andern Seite legt er aber doch auch dem Wissen nur insofern einen Werth bei, wiefern es auf den sittlichen und religiösen Zustand des Menschen Beziehung hat. Nicht blos die encyklischen .Wissenschaften (Mathematik, Grammatik u. s. w.), sondern auch viele von den philosophischen Untersuchungen haben für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung. Die encyklischen Wissenschaften sind nur eine Vorbereitung zur Weisheit, nicht diese selbst, nur die Milchspeise des Knabenalters, nur die Künste der Chaldäer, nur die Dienerinnen der wahren Wissenschaft; die vollkommene Tugend ist die Sara, das encyklische Wissen ist die Hagar; und muss man sich auch allerdings zuerst in ihm üben, muss auch der Freund der Weisheit zuerst die Hagar umarmen, ehe er mit der Sara Kinder zeugen kann, zuerst als Abram chaldäische Meteorologie treiben, ehe er als Abraham zur Theologie vordringt: sobald sich die Dienerin an die Stelle der Herrin setzen will, ist sie auszutreiben, sobald die vorbereitenden Wissenschaften das höchste und letzte sein wollen, werden sie verkehrt und verderblich [1]). Aber auch mit der Philosophie verhält es sich nicht | besser, wofern sie nicht in der Erkenntniss Gottes und in der sittlichen Selbsterkenntniss ihr Ziel sucht. Es ist wahr, die Philosophie ist die höchste Gabe der Gottheit [2]), in ihr kommt erst das Wissen zur Vollendung: die andern Wissenschaften bemühen sich nur um einzelne Theile der Welt, die Philosophie erforscht das Wesen der Dinge schlechthin, alles wirkliche ist ihr Stoff [3]); aber ihr eigentlicher Zweck liegt doch nur im Menschen und seinem Seelenheil: der Philosoph ist ein

1) Philo kommt sehr oft auf diesen Gegenstand; man vgl., um anderes zu übergehen, aus der Schrift De congressu quaerendae eruditionis gratia, deren Hauptthema diess bildet, S. 426, A f. 434, C f. 444, B ff. (521 f. 530, 539 ff. M.). Cherub. 108, D f. 125, C. (139. 157). Sacrif. Abel. 136, A. 170 M. De agricult. 190. A (303). De ebriet. 244, E. 362 M. Post. Caini 250 M. Mut. nom. 1054, D f. 588 M. Qu. in Gen. III, 19 ff. Von diesem Standpunkt aus theilt Philo Gigant. 292, A. 271 M. alle Menschen in drei Klassen: irdische, die der Sinnlichkeit, himmlische, die der Erkenntniss der Aussenwelt (Astronomie, Naturkunde u. dgl.), und göttliche, die nur der übersinnlichen Welt leben. — Die Deutung der Hagar auf die encyklischen Wissenschaften erinnert an das Wort Aristo's, welches 1. Abth. 55, 3 angeführt ist.

2) M. opif. 11, C. 12 M.

3) Congr. qu. erud. gr. 445, A. 540 M.

Arzt, welcher den Krankheiten des menschlichen Lebens Heilung zu bringen, das Innere des Menschen gesund zu machen berufen ist[1]. Diess geschieht aber nur dadurch, dass auf den menschlichen Geist gewirkt wird. Mag daher die Logik und die Naturforschung immerhin ihren Werth haben, ihr letztes Ziel erreicht die Philosophie nur in der Ethik: die Logik ist, jener stoischen Vergleichung gemäss, die Umzäunung, die Naturphilosophie die Pflanzung, aber nur die Ethik enthält die Früchte, denn wenn sie nicht zur Tugend führte, wäre die Wissenschaft nutzlos[2]. Philo lobt es daher an den Essenern, dass sie die Logik als entbehrlich den Wortklaubern, die Physik, so weit sie nicht mit der Theologie zusammenhängt, als transcendent den philosophischen Schwätzern überlassen, um sich ganz der Ethik zu widmen[3]; und in dem gleichen Sinn zieht er selbst nicht selten gegen die unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Sophisten zu Felde, welche an der Erscheinungswelt haftend statt der wahren, sittlich fruchtbaren Weisheit nur Vielwisserei suchen[4]. Wozu, ruft er aus, jene Untersuchungen über die Grösse der Sonne und | den Lauf der Gestirne? warum wollt ihr Erdenbewohner die Wolken überfliegen und das unerforschliche ergründen? Beschränkt euch doch auf euch selbst, lernt zuerst sokratische Selbsterkenntniss, nur in dieser wird euch eine wirkliche Weisheit zu Theil werden[5]. Philo stellt sich in dieser Beziehung, so weit wir bis jetzt sind, ganz auf jenen einseitig praktischen Standpunkt, welchen wir bei der gleichzeitigen und der späteren Popularphilosophie schon so oft getroffen haben.

1) A. a. O. 431, D 526 M. De provid. II, 23 (griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 14); Sacrif. Abel 151, B. (187); vgl. Th. II, a, 285, 3 und die S. 164, 2 gegebenen weiteren Nachweisungen.

2) Mut. nom. 1055, E. 589 M. De agricult. 189, B f. (302) vgl. 1. Abth. S. 62, 1. Nur auf das Bedürfniss der Vertheidigung gegen die Sophisten wird die Nothwendigkeit der Redeübung und Dialektik auch in den Stellen Qu. det. pot. 161, B ff. (197) f. Migr. Abr. 399, C f. (447) begründet.

3) Vgl. S. 291, 6.

4) Qu. rer. div. h. 515, B. 508 M. Congr. quær. erud. gr. 431, D. 526 M. De agricult. 206 E (320) f.

5) De somn. 573, C (628) ff. vgl. S. 567, D (622) ff. Mut. nom. 1055, C (589). Migr. Abr. 416, D (465) f.

Indessen scheiden sich die Wege, sobald er seine Ansicht weiter entwickelt. Das Ziel der Philosophie ist das sittliche Heil des Menschen, ihre nächste Aufgabe ist die Selbsterkenntniss. Aber diese selbst führt über sich hinaus. Je tiefer wir in uns selbst eindringen, um so entschiedener werden wir uns selbst misstrauen, um so deutlicher unsere Nichtigkeit erkennen[1]); wir werden einsehen, dass Gott allein weise ist, der menschliche Geist dagegen viel zu schwach ist, um die Natur der Dinge zu begreifen; wir werden uns erinnern, wie oft unsere Sinne uns täuschen, wie Empfindungen und Urtheile mit den Personen und Umständen wechseln, wie relativ unsere Vorstellungen, wie ungleich und wie abhängig von den Verhältnissen selbst die sittlichen Begriffe der Menschen sind, wie wenig wir auch nur das Wesen unserer Seele kennen, wie sogar die Philosophen über die wichtigsten Fragen mit einander im Streit liegen, und wir werden auf alle Ansprüche an eigenes Wissen verzichten[2]). Nur so können wir hoffen, zur Wahrheit zu gelangen. Wer Gott erkennen will, muss sich selbst aufgeben, er muss seinen Sinn von allem vergänglichen abwenden, er muss Gott werden. Ebenso aber auch umgekehrt: wer sich selbst aufgibt, der erkennt den Unendlichen[3]). Von sich aus | kann kein geschaffenes Wesen etwas von ihm wissen, wenn wir ihn schauen sollen, muss er selbst sich uns offenbaren[4]). Durch diese Sätze, welche mit seiner ganzen Denkart so eng verwachsen sind, trennt sich Philo's religiöse Philosophie ganz entschieden von der reinen, in sich befriedigten Wissenschaft des hellenischen Alterthums, wiewohl auch sie in der gleichzeitigen griechischen Philosophie ihre Parallelen hat; die Weisheit und Tugend erscheint nach dieser Auf-

1) De somn. 574, D. 629 M.

2) Leg. all. 57, B (62). Conf. lingu. 338, C (424). Migr. Abr. 408, D. 457 M. Fragm. 654 M., besonders aber De ebriet. 264, D — 270, B (382 — 388), wo die Unsicherheit alles Wissens mit fleissiger Benützung jener skeptischen Gründe erörtert wird, welche die neue Akademie aufgestellt hatte. Meine früheren Bemerkungen über den Zusammenhang der pythagoraisirenden Philosophie mit der Skepsis (S. 77 f.) erhalten durch diese Stellen eine bemerkenswerthe Bestätigung.

3) Somn. 574 D. 629 M. Fragm. a. a. O.

4) Post. Ca. 229 M. De Abr. 361, C. 13 M. L. alleg. 47, B. 51 M.

fassung nicht als eine blosse Selbstdarstellung der menschlichen Vernunft, sondern wesentlich als ein Hinausgehen über die Vernunft, als eine Hingebung des menschlichen Wollens und Denkens an das über- und ausserweltliche Wesen, an die Gottheit.

Auch diese religiöse Vollkommenheit hat nun allerdings verschiedene Formen und Stufen. Wie schon die alten Philosophen bemerkt hatten, dass die Tugend theils aus der Naturanlage abgeleitet werden könne, theils aus der sittlichen Uebung, theils aus Unterricht, so unterscheidet auch Philo eine dreifache Gestalt derselben, je nachdem sie Sache der Ascese, oder des Unterrichts oder der Natur sei [1]). Alle drei Bestandtheile gehören freilich zusammen, aber doch kann in dem einen dieser, in dem anderen jener überwiegen [2]). Sofern diess aber der Fall ist, sind die drei Formen von ungleichem Werthe. Am niedrigsten wird offenbar die ascetische Tugend gestellt. Sie muss, wie gesagt wird, mühsam erkämpfen, was anderen als göttliches Geschenk mühelos zufällt [3]); wer durch Unterricht gebessert ist, bleibt im Guten unverändert, der Ascet unterliegt zeitweisen Schwankungen und Rückfällen [4]), und er wird aus diesem Grunde noch nicht den | Vollkommenen, sondern erst den Fortschreitenden zugezählt [5]). Höher steht, den angeführten Stellen zufolge, derjenige, dessen Tugend sich auf Unterricht gründet; aber beide überragt der Autodidakt, denn er brauchte sich nicht erst zu vervollkommnen, wie jene, sondern er ist von Hause aus vollkommen, seine Weisheit ist, wie alles vollendete in der menschlichen Natur,

1) De Abr. 357, B f. 9 M. De somn. 590, B. 646 M. u. ö. Philo knüpft diese Unterscheidung an die alttestamentliche Geschichte an, indem ihm Abraham der Typus für die erlernte, Isaak für die angeborene, Jakob für die durch Uebung erworbene (ascetische) Tugend ist. (Andere ähnliche Typologieen, wie sie S. 349, 3 angeführt sind, haben für Philo's Ethik geringere Bedeutung.)

2) De Abr. a. a. O.

3) Mut. nom. 1057, A (590) f. post. Ca. 230 M. o.

4) Mut. nom. a. a. O.

5) Leg. all. 87 D f. 115 M. Qu. det. pot. 167, C, 204 M. Migr. Abrah. 395, A (443).

eine unmittelbare Gabe der Gottheit [1]), er hat die Weihe des religiösen Genius erhalten; und aus diesem Grund wird ihm, als die höchste Frucht der Weisheit, jene Heiterkeit des Gemüths zutheil, auf welche bei dem biblischen Typus dieses Charakters schon sein Name hindeutet [2]). Von diesem Standpunkt aus konnte Philo natürlich auf die praktische Darstellung der Tugend, selbst wenn diese die eigenthümliche Farbe der alexandrinischen Ascese trug, nicht das gleiche Gewicht legen, wie auf das innere Leben des Geistes, auf die fromme Betrachtung. Mag er daher auch in seiner Schilderung der Essener die eigenthümlichen Grundsätze dieser Sekte als Muster aufstellen, und auch in eigenem Namen ihnen beipflichten [3]): im ganzen tritt diese Seite bei ihm unverkennbar zurück [4]); und was er nach dem früher | angeführten von der politischen Thätigkeit gesagt hatte, das sagt er auch von der ethischen, oder wie er sie nennt, von der ascetischen Tugend überhaupt: sie soll nur den unvollendeten, aber nach Vollendung strebenden Seelen angehören, dem Vollkommenen dagegen soll es zustehen, nicht mehr zu arbeiten, sondern nur die

1) Post. Ca. a. a. O. Mut. nom. 1058 B. f. 1084, C f. (591. 617) vgl. De somn. 1109, E. 660 M.

2) Plant. N. 238, B (354). De praem. et p. 915, A. 413 M.

3) So in der Empfehlung der Einsamkeit (De Abr. 362, C. 14 M. Decal. 744, A. 180 M.), in dem Verbot des Eides (Decal. 756, C. 194 M. vgl. Leg. alleg. 99, D. 128 M.), das zwar kein unbedingtes ist, sondern mehr nur den Charakter eines Rathes hat, dessen Begründung aber die gleiche ist, wie bei den Essenern, und in seinen Ansichten über die Ehe; denn wenn er diese auch nicht geradezu verwirft, so betrachtet er sie doch als etwas, das nur dem Weltleben der Unweisen angehöre; m. vgl. Qu. det. pot. 174, A (211) mit Gigant. 288, A (266). (Vit. contempl. 899, D. 482 M.) Eus. pr. ev. VIII, 11, 9. Mit den Essenern stimmt Philo überhaupt in seinen Grundsätzen über die sinnlichen Genüsse und die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse überein, wie diess aus einer Vergleichung der S. 403, 8 angeführten Stellen mit demjenigen erhellen wird, was S. 284 über jene beigebracht ist.

4) Anders verhielte es sich, wenn Dähne's Vorwurf (I, 401) begründet wäre, dass Philo nicht selten „in das bodenlose und gräuelvolle Gebiet der Selbstpeiniger hinüberschwanke“; was er jedoch zum Beweis dieser Behauptung anführt, geht theils nicht über die früher berührte Forderung einer cynischen Bedürfnisslosigkeit hinaus, theils gehört es (wie die Aeusserungen über die Opferung Isaaks De Abr. 373, D ff. 25 M.) überhaupt nicht hierher.

Grundsätze zu bewahren und mitzutheilen, in deren Besitz ihn seine Uebung und Arbeit gesetzt hat, denn die Ascese sei der Ort der Unmündigen, die Weisheit derjenige der Gereiften [1]).

Wie ist nun aber diese Weisheit beschaffen, und wie weit kann sie uns führen? Wir haben an einem früheren Orte Philo's Erklärung vernommen, dass die Gottheit von keinem geschaffenen Wesen erkannt werden könne, sondern nur durch Vermittlung der göttlichen Kräfte sich kundgebe. Demgemäss sollte man erwarten, dass die wissenschaftliche Betrachtung dessen, was Gott in der Welt wirkt, unserem Philosophen das höchste sein werde. Und er will auch den Werth der Wissenschaft nicht läugnen. Wir brauchen uns in dieser Beziehung nur an seine Aeusserungen über die Nothwendigkeit der Philosophie und über die wissenschaftliche Begründung der Tugend zu erinnern. Selbst den Sinnen, die er sonst so sehr verachtet, wird zugestanden, dass sie die unentbehrlichen Gehülfen der Vernunft seien, und dieser ihre Nahrung darreichen [2]). Nichtsdestoweniger kann sich Philo mit der mittelbaren Erkenntniss, welche die Wissenschaft gewährt, nicht begnügen. Der Gottheit allein soll ja volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommen; sie allein soll der würdige Gegenstand unseres Strebens sein; die Gottheit kann aber in keiner ihrer Offenbarungen rein und vollständig erkannt werden; wie sollten wir nicht den Versuch machen, sie in ihrer Unmittelbarkeit, frei von allem dazwischenliegenden, | zu erfassen? Je weiter Philo das göttliche Wesen über die Welt und das menschliche Denken hinausgerückt, je unmöglicher er sich in Wahrheit jede Berührung mit demselben gemacht hat, um so gewaltsamer muss er gerade sich anstrengen, dieses unmögliche doch zu leisten; denn die Transcendenz seines Gottesbegriffs selbst ist nicht aus dem Bestreben hervorgegangen, jede Beziehung des Menschen

1) Qu. det. pot. a. a. O. Migr. Abr. a. a. O.

2) Leg. alleg. 71, B ff. 1088, C ff. (67. 98). Plant. N. 232, E. 349 M. Was insbesondere den Gesichtssinn betrifft, so wird seine Bedeutung für das geistige Leben von Philo in vollem Mass anerkannt; De Abr. 372, B (23) ff., wo u. a. 373, A: *ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν, ὅτι σοφία καὶ φιλοσοφία τὴν ἀρχὴν ἀπ᾽ οὐδενὸς ἔλαβεν ἑτέρου τῶν ἐν ἡμῖν, ἢ τῆς ἡγεμονίδος τῶν αἰσθήσεων ὁράσεως.* M. opif. 11, B (12). De spec. leg. 806, B (330). Fragm. 665 M.

zur Gottheit abzubrechen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten, die Gottheit, welche der Mensch in sich selbst und in der Welt nicht zu finden wusste, jenseits alles Endlichen zu ergreifen. Mag es daher noch so widersprechend sein, wenn Philo eine unmittelbare Gotteserkenntniss in demselben Augenblick läugnet und fordert: dieser Widerspruch ist für ihn unvermeidlich, er ist in dem innersten Wesen seiner Denkweise begründet, und an sich selbst der bezeichnendste Ausdruck für den eigenthümlichen Zustand des Bewusstseins, aus welchem diese ganze Richtung hervorgieng. Philo verlangt demnach, dass wir nicht bei der Erkenntniss der göttlichen Kräfte stehen bleiben, sondern zur Anschauung Gottes selbst vordringen; er bezeichnet nicht bloss das Streben nach dieser Anschauung als den Weg zur vollendeten Glückseligkeit [1]), sondern er erklärt auch die Erreichung dieses Ziels für möglich: er kennt eine Stufe der Erhebung zum Göttlichen, auf welcher der Geist nicht allein über die Sinnenwelt, sondern über alles abgeleitete Sein überhaupt, sogar über die Ideen und den Logos hinausgeht; wo er von dem ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt sie selbst in ihrer reinen Einheit anschaut, wo er nicht blos einen Gesandten Gottes, sondern Gott selbst in sich trägt, aus einem Sohn des Logos ein Sohn Gottes wird, und mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt hält [2]). Dass diess nicht ohne höhere Erleuchtung möglich ist, braucht nach dem früher erörterten nicht erst bemerkt zu werden; aber auch das lässt sich nach allen Voraussetzungen des philonischen Systems erwarten, dass der Zustand dieser höheren Erleuchtung nur ein Zustand der Ekstase sein kann. Das endliche | Selbstbewusstsein vermag die Gottheit nicht zu fassen, jedes Ueberbleibsel desselben müsste die Reinheit der Anschauung trüben; um Gott in sich aufzunehmen, muss sich der Mensch schlechthin leidend der göttlichen Wirkung hingeben, durch vollkommene Selbstentäusserung sich fähig machen, Gott zu werden [3]). Philo hat diese, von der alt-

1) Vit contempl. 891, B (473) vgl. Conf. lingu. 334, A. 419 M.

2) M. opif. 15, C. 16 M. Leg. all. 79, D. 93, C (107. 122). De somn. 587, D. 643 M. De Abr. 367, C f. 19 M. Migr. Abr. 415, A f. (463). Conf. lingu. 341, A f. 426, M.

3) M. vgl. das früher angeführte Fragm. 654 M.

griechischen Denkweise so weit abliegende Ansicht sehr bestimmt ausgesprochen. Wenn du am Göttlichen theilnehmen willst, sagt er, so musst du nicht blos den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern auch aus dir selbst musst du in prophetischer Begeisterung, in einer Art korybantischen Wahnsinns heraustreten, es muss dir sein, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde [1]); wenn der göttliche Wahnsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muss die Sonne des Bewusstseins (νοῦς) in ihm untergehen, das menschliche Licht muss in dem göttlichen verschwinden. Die Ekstase ist daher die wesentliche Form der Prophetie; diese Prophetie ist aber nicht blos für einzelne Ausnahmefälle vorbehalten, sondern jeder weise und tugendhafte Mensch ist ein Prophet [2]), er redet nichts eigenes, sondern während sein eigenes Denken und Bewusstsein zurückgetreten ist, wohnt der göttliche Geist in ihm und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instruments [3]). Auf diese Bewusstlosigkeit der Prophetie gründet sich auch die Empfänglichkeit des schlafenden für weissagende Träume [4]). Dass aber diese Höhe der Betrachtung nicht jedermanns Sache sein konnte, war natürlich; die Weisheit, welche ihr zustrebt, musste daher als etwas geheimnissvolles, als ein der Masse unzugängliches Mysterium erscheinen, welches profanen Blicken entzogen werden soll, als ein Schatz, von welchem nur den Eingeweihten zu spenden erlaubt ist [5]). Die Vorgänge, um

1) Qu. rer. div. h. 490, D (482) f. vgl. L. alleg. 69, A. C. 96 M. Migr. Abr. 417, C f. 466 M.

2) Qu. rer. d. h. 517 C (510) vgl. S. 352, 1, wo auch über Philo's Glauben an seine eigene Inspiration gesprochen wurde.

3) A. a. O. 515, E (508) ff., namentlich S. 517, B f. 518, A f. De spec. legg. III, 343 M. M. opif. 15, C (16). De somn. 1140, A. 689 M.

4) Migr. Abr. 417, D (466). De somn. 1108, A (659).

5) De Cherub. 116, A. 147 M. Gigant. 291, C. 270, M. L. alleg. 79, D (107). De Abr. 367 C (19). Die Erhebung über die Sinnenwelt wird hier mit der Einweihung in Mysterien, die Stufen derselben werden mit dem Unterschied der grossen und kleinen Weihen verglichen; die, denen sie gelungen ist, heissen Mysten, Moses, weil er sie lehrt, der Hierophant. (Aehnlich De prof. 476, C. 573 M: οἱ ἀλληγορίας ἀμύητοι). Das klassische Vorbild für diese Darstellung ist PLATO Symp. 209, E. (Ebd. 215, E findet sich auch das κορυβαντιᾷν, mit welchem Philo den Zustand des Enthusiasmus ver-

die es sich hier handelt, lassen | sich nicht in Worten beschreiben, sie sind Sache der persönlichen Erfahrung; natürlich, dass auch nur mit denen davon geredet werden kann, welche die gleiche Erfahrung gemacht haben.

Diese Lehre von der Anschauung der Gottheit bildet die letzte Spitze des philonischen Systems. Jene Gemeinschaft mit Gott, welcher das ganze System zustrebte, ist in ihr so vollkommen erreicht, als sie für den Menschen überhaupt zu erreichen ist, die Bewegung des forschenden Geistes ist zur Ruhe, die Philosophie, welche zu Gott hinführen sollte, ist zu ihrem Abschluss gekommen. Ebendesshalb ist aber auch keine andere Bestimmung so geeignet, uns einen tieferen Einblick in die innere Entstehung dieses Systems zu gewähren und seine ursprünglichen Motive aufzuschliessen. Wir werden diese nur in der Sehnsucht nach jener unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen finden können, welche durch die ekstatische Erhebung zur Gottheit befriedigt wird. Diese Sehnsucht hat einestheils jenes Gefühl der Nichtigkeit alles Endlichen, der menschlichen Hülfsbedürftigkeit, der Schwäche unserer geistigen und sittlichen Kraft zur Voraussetzung, welches Philo selbst als das Endergebniss aller Selbstbeobachtung bezeichnet, und von welchem seine ganze Lehre so tief durchdrungen ist; andererseits ruht sie auf der Ueberzeugung, dass den Bedürfnissen, für deren Befriedigung die eigene Kraft und die endliche Welt nicht ausreicht, durch die überweltliche Macht schlechthin genügt werde. Aus der ersten von diesen Voraussetzungen ergab sich das Bestreben, den Gegensatz des Endlichen und der Gottheit möglichst zu spannen, alle endlichen und menschenähnlichen Bestimmungen aus der Gottesidee zu entfernen, alle Realität und Vollkommenheit ausschliesslich in die Gottheit zu verlegen, und ebenso auch im Menschen nur die geistige Seite seines Wesens als | berechtigt anzuerkennen, die Sinnlichkeit dagegen als eine fremdartige Zuthat, als das absolute Gegentheil des Geistes, als die Quelle aller Uebel zu behandeln; die zweite musste umgekehrt dazu hintreiben, eine Vermittlung

gleicht.) Um so weniger kann man aus diesen Ausdrücken auf die Ueberlieferung einer wirklichen Geheimlehre in der alexandrinischen Schule schliessen.

zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu suchen, die göttliche Wirksamkeit auf alles ohne Ausnahme auszudehnen, die göttlichen Kräfte in die Welt einzuführen, mit der das göttliche Wesen selbst allerdings sich nicht berühren sollte, dem Menschen einen Weg zur Gemeinschaft mit der Gottheit, trotz ihrer absoluten Unnahbarkeit, zu eröffnen. Durch dieses zweiseitige Bestreben war das Verhältniss bedingt, in welchem sich Philo theils die Lehren der verschiedenen griechischen Philosophen, theils die alttestamentlichen Vorstellungen aneignete. Dass es dabei zu keiner widerspruchslosen Einheit der Lehre kommen konnte, lag in der Natur der Sache; ist doch Philo's System schon in seiner Grundrichtung der Widerspruch, die innigste Verbindung mit einem Wesen zu fordern, dessen Begriff diese Verbindung von Hause aus unmöglich macht; aber diese Widersprüche sind darum nichts zufälliges, nicht blos das Erzeugniss eines principlosen Eklekticismus, sondern sie sind in der ursprünglichen Anlage der alexandrinischen Philosophie gegeben, sie sind nur die folgerichtige Entwicklung eines Bewusstseins, das mit sich selbst und der Welt zerfallen, doch zugleich die äussersten Anstrengungen macht, im Gedanken an die Gottheit zur Einheit mit sich zu gelangen.

Dieser innere Zwiespalt war nun freilich dem griechischen Volk und seiner Philosophie ursprünglich durchaus fremd; und so könnte man sich versucht fühlen, den Philo und seine jüdischen Geistesverwandten ausschliesslich als Orientalen zu behandeln, welche sich zur griechischen Philosophie in ein blos äusserliches Verhältniss gesetzt hätten. Aber eine verwandte Denkweise hatte ja noch vor Philo in der griechischen Philosophie Eingang gefunden, und sie hatte sich hier nur zum kleinsten Theil aus fremden Einflüssen entwickelt; sie war vielmehr in der Hauptsache aus der eigenen Geschichte des griechischen Denkens hervorgegangen und seit Jahrhunderten allmählich herangewachsen. Mit dieser griechischen Spekulation stand ferner die jüdische, wie wir gesehen haben, von Anfang an im engsten Zusammenhang, sie wurde nur durch die Aneignung der Begriffe und Lehrsätze möglich, welche die griechischen Philosophen zuerst aufgestellt hatten. Auch Philo | hat viele von den wichtigsten Bestandtheilen seiner Lehre der griechischen, besonders der

stoischen und platonischen Philosophie entnommen. Wiewohl daher diese Lehre nach der einen Seite hin im Orient wurzelt, wird man sie doch zugleich als ein wesentliches Glied in der Entwicklung der griechischen Philosophie anerkennen müssen. Sollte aber in dieser Beziehung je noch ein Zweifel übrig bleiben, so wird er verschwinden, wenn wir im Neuplatonismus auch von den Bestimmungen, durch welche Philo über die Platoniker und Pythagoreer seiner Zeit hinausgeht, die wichtigsten wiederfinden werden. |

Dritter Abschnitt.

Der Neuplatonismus[1]).

Einleitung: über Wesen, Ursprung und Entwicklung der neuplatonischen Philosophie.

So vielen Anklang die Denkweise gefunden hatte, deren erste Vertreter wir in den Neupythagoreern erkannt haben, so währte es doch bis in's dritte Jahrhundert nach Christus, ehe sich dieser Standpunkt auf griechischem Boden zu einem umfassenderen System entwickeln konnte. Bis dahin treffen wir wohl einzelne eingreifende Abweichungen von der älteren Ueberlieferung der Schulen, einzelne neue Vorstellungen, welche die veränderte Richtung des Denkens beurkunden; aber es wird noch nicht der Versuch gemacht, dieselben zur wissenschaftlichen Einheit zusammenzufassen, das Ganze der philosophischen Weltanschauung von den neugewonnenen Gesichtspunkten aus umzuarbeiten. Unter allen jenen Philosophen, welche seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert bald als Pythagoreer, bald als Platoniker auftreten, ist keiner, der an systematischem Geist mit Plotin irgend zu vergleichen wäre. Die Lehren, worin sich ihre Eigenthümlichkeit ausprägt, erscheinen noch nach allen Seiten hin

1) Ueber die neuplatonische Schule als Ganzes vgl. m. von Neueren: Hegel Gesch. d. Phil. III, 3 ff. Ritter IV, 571—728. Preller Hist. phil. gr. et rom. § 531 ff. Schwegler Gesch. d. griech. Phil. 261 ff. Brandis Gesch. d. Entwicklungen d. griech. Philosophie II, 308—430. Ueberweg Grundriss u. s. w. I, 281 ff. Steinhart Art. Neoplatonismus in Pauly's Realencyklopädie d. klass. Alterth. V, 1705 ff. Kirchner Die Phil. d. Plot. 1854. Cousin *Hist. génér. de la Philosophie,* 7. éd. S. 187 ff. Vacherot *Histoire del' école d' Alexandrie* Paris 1846. 1851 3 Bde. Jules Simon *Hist. del' école d' Alex.* Paris 1845. 2 Bde. Speciellere Arbeiten werden an ihrem Ort genannt werden.

unfertig und | vereinzelt. Im Gegensatz zum stoischen und epikureischen Materialismus betonen sie den Unterschied von Form und Stoff, Geist und Körper auf's stärkste, sie treiben den platonischen Dualismus auf die Spitze; aber keiner versucht das Dasein der Materie zu erklären, keiner sagt uns, wie sich die Annahme dieses zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Princips mit der Einheit der obersten Ursache vereinigen lässt, welche gerade in jenen Jahrhunderten der Stoicismus so nachdrücklich zum Bewusstsein gebracht hatte [1]). Sie empfinden das Bedürfniss, den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Welt durch Mittelwesen auszufüllen, einen Uebergang von jenem zu dieser zu gewinnen; aber die Vorstellung von diesen Wesen kommt nicht über die mythische Form des Dämonenglaubens hinaus, die Art ihrer Entstehung wird nicht untersucht, die Stufenreihe der Vermittlungen, welche von der Gottheit zum Endlichen überführen, nicht näher beschrieben. Sie sehnen sich nach Offenbarungen der Gottheit, und wollen sich durch Reinheit des Lebens und Ascese derselben würdig machen; aber auch hier fehlt es noch an einer festen und in's einzelne durchgeführten Ansicht über das Werthverhältniss der verschiedenen sittlichen und geistigen Thätigkeiten, sie werden noch lange nicht so bestimmt und umfassend, wie im Neuplatonismus, auf Ein letztes Ziel bezogen, und wenn allen Philosophen dieser Richtung die Vereinigung mit der Gottheit als höchstes vorschwebt, so ist es doch erst Plotin, welcher diesen Gedanken auf seinen strengsten und abstraktesten Ausdruck gebracht hat. Wie wenig man vor ihm über eine eklektische Verbindung verschiedenartiger Annahmen hinausgekommen war, wurde auch an dem sonstigen Inhalt der Physik, Psychologie und Ethik schon früher nachgewiesen. Unter Plotin's griechischen Vorgängern kommt ihm Numenius noch am nächsten; aber auch er steht an syste-

1) Wie deutlich die Neuplatoniker selbst dieses Unterschieds zwischen ihrer Lehre und der ihrer nächsten Vorgänger sich bewusst waren, zeigt u. a. die Widerlegung der Meinung, als ob die Materie nicht von Gott geschaffen wäre, welche PROKL. in Tim. 119, B ff. nach Porphyr gibt, und das Bruchstück des HIEROKLES (um 430) b. PHOT. Cod. 251, S. 460, worin gleichfalls die Annahme einer ewigen Materie neben Gott, welche sich selbst bei Platonikern finde, lebhaft bestritten wird.

matischer Entwicklung und folgerichtiger Durchführung seiner | Gedanken hinter jenem weit zurück. Wenn Plotin die Gottheit über das Sein und die Vernunft hinausrückt, so fällt sie bei Numenius mit beiden noch zusammen; wenn jener auch die Materie aus dem Urwesen ableitet, um der Einheit der obersten Ursache nichts zu vergeben, so bleibt dieser bei zwei letzten Gründen, Gott und Materie, stehen; wenn das plotinische System nichts anderes ist, als eine methodische Beschreibung der Stufen, durch welche der Hervorgang der Welt aus der Gottheit und die Rückkehr des Menschen zur Gottheit sich vermittelt, so genügt dem Numenius in der einen Beziehung die Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer, in der andern die allgemeine Forderung des geistigen Verkehrs mit der Gottheit [1]). Wir finden auch bei ihm zwar manche von den Gedanken, welche den Neuplatonismus vorbereiteten; aber die Grundzüge des neuplatonischen Systems als solchen lassen sich nicht auf ihn zurückführen.

Näher kommt ihm Philo. Durch seine Bestimmungen über das Wesen der Gottheit hat Philo unverkennbar der neuplatonischen Theologie vorgearbeitet. In seiner Lehre von den göttlichen Kräften und dem Logos werden nicht blos überhaupt Mittelwesen zwischen Gott und die Welt eingeschoben, sondern indem diese Wesen zugleich als Wirkungen und Eigenschaften der Gottheit bestimmt und im Logos zusammengefasst werden, wird die Einheit des Weltzusammenhangs und der in der Welt wirkenden Ursachen weit strenger gewahrt, als diess in dem Dämonenglauben der gleichzeitigen Platoniker und Pythagoreer geschehen war. Philo ist endlich unseres Wissens der erste, welcher als letztes Ziel des menschlichen Strebens eine Anschauung der Gottheit verlangt, die über alle Vermittlungen, alles bewusste Denken und alle Begriffe hinausgehen soll; und wie sich hierin die neuplatonische Vereinigung der Seele mit dem Urwesen vorbildet, so hat er auch über das Verhältniss der übrigen sittlichen und geistigen Thätigkeiten zu dieser höchsten, über die stufenweise Erhebung des Menschen zur Gottheit sich eingehender, als irgend ein anderer von Plotin's Vorgängern, ausgesprochen.

1) Vgl. S. 218 ff.

Aber doch lässt sich auch sein System als philosophische Leistung dem plotinischen nicht gleichstellen. Da es Philo bei seinen Untersuchungen zunächst nicht um das | philosophische Erkennen als solches, sondern um die Auslegung der jüdischen Lehren und Schriften zu thun ist, so hat die Schärfe der wissenschaftlichen Bestimmungen, die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit einer methodischen Gedankenverknüpfung immer nur einen untergeordneten Werth für ihn; und da es zwei nach Ursprung und Inhalt sehr verschiedene Quellen sind, aus denen er seine Ansichten geschöpft hat, so ist ihm eine einheitliche Lehrentwicklung zum voraus unmöglich gemacht. Er beginnt, wie die Neuplatoniker, mit der eigenschaftslosen Gottheit, aber derselbe Gott soll zugleich auch der persönliche Gott der jüdischen Religion, der wunderthätige Schutzherr des israelitischen Volks sein. Er hält schon vermöge seines jüdischen Monotheismus an der Einheit der obersten Ursache mit Entschiedenheit fest, aber er macht keinen Versuch, den ursprünglichen Dualismus von Gott und Materie durch eine Ableitung der letztern, wie sie später Plotin unternommen hat, zu beseitigen. Er sucht durch die göttlichen Kräfte den Uebergang zum Endlichen zu gewinnen; aber auch diese Lehre geräth durch die Vermischung verschiedenartiger Vorstellungen in's Schwanken: die platonischen Ideen wollen mit der stoischen Weltvernunft und dem jüdisch-persischen Engelglauben zu keiner inneren Einheit zusammengehen, der Logos selbst steht zwischen einem persönlichen Wesen und einer unpersönlichen Kraft zweideutig in der Mitte, und auf eine genauere Bestimmung der Stufen, welche die Gottheit mit der Erscheinungswelt vermitteln, ist Philo nicht eingegangen. Wie wenig seine Anthropologie an Genauigkeit und Folgerichtigkeit der neuplatonischen gleichsteht, ist leicht zu bemerken; und wenn er in seinen ethischen Ansichten, mit Plotin, an die Stoiker anknüpft, und ebenso, wie dieser, in der ekstatischen Erhebung zum Göttlichen abschliesst, so stehen dafür in seiner Tugendlehre philosophische Kategorieen und theologische Typen, stoischer Kosmopolitismus und jüdischer Nationalstolz viel zu unvermittelt neben einander, als dass wir sie der rein philosophischen Ethik eines Plotin zur Seite stellen dürften. Aber auch da, wo Philo materiell mit Plotin übereinstimmt, ist doch sein wissenschaft-

liches Verfahren in der Regel ein anderes: der eine beweist, der andere behauptet, jener gibt dialektische Erörterungen, dieser allegorische Schrifterklärung. Mögen wir daher auch Philo's geschichtliche Bedeutung noch so hoch anschlagen, als Philosoph steht er | weit unter Plotin, und auch sein Beispiel kann der Behauptung nur zur Bestätigung dienen, dass sich der Neuplatonismus vor allen verwandten Erscheinungen, welche die nächstvorhergehenden Jahrhunderte aufweisen, in erster Linie durch den systematischen Geist auszeichne, mit dem er eine Weltanschauung, die im allgemeinen allerdings auch schon vorher vorhanden war, in scharfer wissenschaftlicher Fassung nach allen Seiten hin folgerichtig entwickelt, und aus ihr die Beschaffenheit der Welt und die Aufgaben des Menschen abzuleiten versucht hat.

Auf der andern Seite dürfen wir aber doch den Neuplatonismus weder von seinen bisher besprochenen unmittelbaren Vorgängern noch von der übrigen nacharistotelischen Philosophie in der Art abtrennen, dass wir ihn der gesammten früheren Wissenschaft als das höhere gegenüberstellten, und in ihm erst die Versöhnung der philosophischen Gegensätze, die Verknüpfung der einseitigen Systeme zur Totalität, die absolute Vollendung der alten Philosophie erblickten [1]). Mochte auch die herkömmliche Geringschätzung der neuplatonischen Philosophie und ihrer geschichtlichen Bedeutung, das oberflächliche Gerede über den „alexandrinischen Eklekticismus“ [2]), die sichtbare Ungunst, mit

1) Wie Hegel Gesch. d. Phil. I, 182. III, 11. 81. Cousin in der Vorr. z. s. Ausgabe des Prokl. 1 B. S. X (weniger günstig urtheilt C. in der Hist. gén. d. Philosophie 190 ff. und in der früheren Schrift Du Vrai u. s. w. Leçon V über den Neuplatonismus). Vacherot Hist. de l'école d'Alexandrie III, 221. 459 f. auch Steinhart De dialectica Plotini rat. (Naumb. 1829) S. 19; Ders. in Pauly's Realencyklopädie V, 1708 u. a.

2) *Secta eclectica* ist die Bezeichnung, unter welche Brucker Hist. crit. philos. II, 189 ff. die Neuplatoniker stellt; doch ist sie dem Schüler des „Eklektikers“ Buddeus eigentlich zu gut für Leute, *qui non in eligendis veris, sed in conciliandis et in unam quasi massam chaosque magnam partem informe conflandis diversissimarum opinionum generibus fuere diligentissimi, sic ut conciliatorum potius vel syncretistarum nomen mereantur.* Eben diesen Namen gebraucht dagegen ein Anhänger der eklektischen Schule in Frankreich, J. Simon (Hist. de l'école d' Alex. II, 686 f.) von den Alexandrinern, um die hohe Stellung zu bezeichnen, die er ihnen einräumt. Der Eklekticismus

der auch | noch Ritter die Neuplatoniker behandelt[1]), das entgegengesetzte Extrem einer einseitigen Bewunderung gewissermassen herausfordern, so wird doch damit nicht allein der Werth der neuplatonischen Wissenschaft überschätzt, sondern auch ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit verkannt. Der Neuplatonismus bildet allerdings den geschichtlichen Schlusspunkt der griechischen Philosophie, er hat alle Schulen, die er vorfand, aufgezehrt, er hat die ganze hellenische Wissenschaft seiner Zeit in sich zusammengefasst; aber diese Stellung beruht nicht darauf, dass er die Principien aller früheren Philosophen in einem höheren Princip aufhob, alle ihre Systeme in einem umfassenderen System vereinigte, sondern nur darauf, dass er sie alle im Sinn seiner Zeit benützt, den Bedürfnissen und Anschauungen dieser Zeit anbequemt hat. Die Neuplatoniker selbst stellen sich gar nicht die Aufgabe, deren Lösung man ihnen zuschreibt; sie suchen wohl etwa zu zeigen, dass Aristoteles, Pythagoras, Parmenides, Empedokles und andere alte Philosophen mit Plato übereinstimmen, aber nicht in dem Sinn, als ob jeder von diesen nur ein einseitiges Princip hätte, das erst der Ergänzung durch andere, der Fortbildung zu einem höheren Princip bedürfte, sondern in dem entgegengesetzten, dass sie alle die wahre Philosophie haben und nur im Ausdruck von einander abweichen[2]); sofern aber

ist seiner Meinung nach nicht ein charakterloses Philosophiren, sondern die Philosophie ohne Einseitigkeit, die Philosophie, welche die Vernunft mit der Erfahrung versöhnt, welche alle Elemente unserer Natur in Rechnung nimmt, allen ihren Bedürfnissen genügt, den ganzen Gewinn der geschichtlichen Entwicklung benützt u. s. w. Wenn er daher die Neuplatoniker Eklektiker nennt, so ist diess in seinem Munde das entschiedenste Lob. Nur um so seltsamer nimmt es sich aber aus, wenn er ihnen dennoch das Uebermass ihres Eklekticismus zum Vorwurf macht. Da der Eklekticismus nichts anderes, als die wahre Philosophie sein soll, so heisst das in der That, die Neuplatoniker seien zu wenig einseitig, sie seien zu gute Philosophen gewesen. Der Eklekticismus bezeichnet hier so viel als das „absolute System" (vgl. auch II, 623), das aber für J. Simon, wie es scheint, zu absolut ist.

1) Noch viel weiter geht diese Ungunst bei Prantl Gesch. d. Log. I, 613.

2) M. vgl. die Nachweisungen Kirchner's Philos. d. Plotin 180 f. Plotin nennt die „Alten", wie sie bei ihm gewöhnlich heissen, auch wohl *οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι* (III, 7 prooem. 325, C). V, 1, 8 führt er aus, dass seine Lehre von dem Einen, dem *νοῦς* und der Seele platonisch sei; dieselbe findet er aber auch bei Parmenides, Heraklit, Anaxagoras, Empedokles,

diese Voraussetzung nicht ausreicht, so | gilt das platonische System durchaus als die Norm, an welcher die Wahrheit aller andern gemessen wird. Es ist also nicht ein neues, die unvollkommenen Principien der früheren zur Totalität verknüpfendes System, das unsere Philosophen anstreben, sondern nur eine Wiederherstellung des reinen Platonismus: sie wollen Platoniker sein und heissen, sie sind überzeugt, dass im Platonismus alle Wahrheit enthalten sei, welche die hellenische Philosophie, in ihren edelsten Vetretern wesentlich übereinstimmend, entdeckt habe, und wo ihnen eine wirkliche Abweichung von der platonischen Lehre vorzuliegen scheint, da treten sie derselben mit aller Bestimmtheit entgegen[1]). In der Wirklichkeit sind sie frei-

wenn auch dabei zugegeben wird, dass z. B. Anaxagoras *τὸ ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρῆκε*. Erst an Aristoteles wird es getadelt, dass er dem *νοῦς*, nicht dem Einen, die erste Stelle zuweise. Wie sehr sich Plotin von den Früheren abhängig machen will, zeigt auch III, 7 prooem. 325, B, wo er aus Anlass der Untersuchung über Zeit und Ewigkeit bemerkt: *τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλως ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες, ἐπὶ τούτων ἀναπαυσάμενοι καὶ αὔταρκες νομίσαντες, εἰ ἔχοιμεν ἐρωτηθέντες τὸ δοκοῦν ἐκείνοις λέγειν ἀγαπήσαντες ἀπαλλαττόμεθα τοῦ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν*. Einige der Alten müssen ja die Wahrheit gefunden haben; es frage sich nur, welche diess vorzugsweise seien. Schon hierin liegt nun freilich, dass nicht alle Ansichten der früheren Philosophen gleich richtig seien, und so kritisirt denn auch Plotin ausser dem Stoicismus und Epikureismus und ausser manchen Bestimmungen des aristotelischen Systems auch einzelne Annahmen vorsokratischer Philosophen (die des Empedokles und Anaxagoras über die Grundstoffe II, 4, 7 Anf.); aber doch liegt am Tage, dass er gerade in den Punkten, welche ihm die wichtigsten sind, die wesentliche Uebereinstimmung aller namhaften Philosophen bis auf Plato herab, und grossentheils auch des Aristoteles, voraussetzt. — Wenn mir Kirchner die Behauptung beilegt, „Plotin sehe in den alten Philosophieen nur die Einheit, aber nicht die Unterschiede, und schreibe jedem der früheren Denker den gleichen Besitz der Wahrheit zu", so ist diess, wie der Augenschein zeigt, sehr ungenau; das ist aber allerdings meine Meinung, und es wird auch nicht bestritten werden können, dass Plotin und seine Nachfolger die älteren Philosophen, und sehr häufig auch den Plato und Aristoteles, unter Verkennung ihrer Eigenthümlichkeit, mit sich selbst und unter einander in eine Uebereinstimmung zu bringen suchen, welche thatsächlich nicht. vorhanden ist.

1) Man sieht diess bei Plotin, und auch bei seinen Nachfolgern, ausser der scharfen Polemik gegen Epikureer und Stoiker namentlich an der viel-

lich vom ursprünglichen Platonismus weit entfernt[1]), aber | diese Abweichung besteht nicht darin, dass sie die Einseitigkeiten des platonischen Standpunkts ergänzt und die Lehren aller ihrer Vorgänger mit einander wissenschaftlich vermittelt haben, sondern nur darin, dass sie sich in einer andern, im Vergleich mit Plato und Aristoteles weit einseitigeren Richtung bewegen. Von den Untersuchungen, welche die frühere Philosophie beschäftigt hatten, ist ein grosser Theil, alles eigentlich naturwissenschaftliche, für die Neuplatoniker ohne allen selbständigen Werth. Auch die politischen Fragen lassen sie gänzlich bei Seite[2]); nicht einmal die allgemeinere Untersuchung über die Nothwendigkeit und die Bedingungen der menschlichen Gemeinschaft zieht ihre Aufmerksamkeit ernstlicher auf sich. Um so grössere Beachtung findet die Religion; während Plato diese immer nur beiläufig berührt und in der freiesten Weise behandelt hatte, so folgt schon Plotin und noch mehr Porphyr in der allegorischen Mythendeutung, in der natürlichen Theologie, in der Vertheidigung des Polytheismus, des heidnischen Kultus und der Mantik, dem Beispiel der Stoiker, und die jüngeren Neuplatoniker seit Jamblich betrachten die religiöse Restauration als ihre wichtigste Aufgabe. Die wissenschaftliche Thätigkeit der Neuplatoniker beschränkt sich mithin schon ihrem Umfange nach auf denselben Kreis, in dem sich die nacharistotelische Philosophie überhaupt zu bewegen pflegt; was über diese Grenze hinausliegt, wird nur mit gelehrtem, nicht mit selbständig philosophischem Interesse behandelt. Aber auch der Geist, in dem diese Untersuchungen geführt werden, steht der Richtung der späteren Schulen weit

fachen Bestreitung aristotelischer Lehrbestimmungen; vgl. hierüber Steinhart Meletem. Plotin. 24 ff. und was später aus Anlass der plotinischen Lehre über das Urwesen, die Kategorieen, die Seele, das höchste Gut anzuführen sein wird.

1) Kirchner's Behauptung (a. a. O. 185), dass die Grundzüge des plotinischen Systems keine anderen seien, als die des reinen und ursprünglichen Platonismus, wie ihn Aristoteles uns kennen lehre, ist offenbar unrichtig, und ich werde diess auch noch tiefer unten an einigen Hauptpunkten nachzuweisen Gelegenheit finden.

2) Denn dass Proklus neben anderem auch Plato's politische Schriften commentirt hat, ist in dieser Beziehung sehr unerheblich.

näher, als der platonischen und aristotelischen. Es ist wahr, die Neuplatoniker sind ebenso, wie die Platoniker und Pythagoreer der nächstvorangehenden Jahrhunderte, auf die platonische und aristotelische Metaphysik zurückgegangen; sie haben nicht allein die epikureische Lustlehre, sondern auch den stoisch-epikureischen Materialismus auf's lebhafteste bekämpft[1]), | sie haben sich in die angestrengteste und abstruseste Spekulation über eine transcendente Intellektualwelt verloren, und so könnte es scheinen, als ob mit ihnen und ihren unmittelbaren Vorgängern eine ganz neue Wendung in der Entwicklung der griechischen Philosophie eintrete, als ob das Denken von seiner bisherigen Subjektivität zur objektiven Forschung, von der Einseitigkeit der nacharistotelischen Periode zur Universalität des platonischen und aristotelischen Idealismus zurückkehre. Dieser Schein verliert sich jedoch bei näherer Betrachtung. Selbst für ihre Metaphysik haben die Neuplatoniker den Stoikern nicht weniger zu danken, als Plato und Aristoteles. Wenn der Neuplatonismus in der Gottheit die wirkende Kraft sieht, deren Theilkräfte sich schaffend und bildend in zahllosen Verzweigungen durch's Weltganze verbreiten, so ist diess wesentlich stoisch; der dynamische Pantheismus (das sogenannte Emanationssystem) der Neuplatoniker ist nur eine Metamorphose der stoischen Lehre über das Verhältniss der Welt und der Gottheit. Selbst die Materie haben ja die Stoiker zuerst als das Erzeugniss der wirkenden Kräfte aufgefasst. Aber auch das, was die neuplatonische Metaphysik am entschiedensten von der stoischen unterscheidet, die Transcendenz des Göttlichen, der schroffe Dualismus von Geist und Materie — auch dieses dürfen wir nicht einfach aus der Rückkehr zum Platonismus herleiten; auch diese scheinbare Rückkehr zum alten ist vielmehr durch die weitere Verfolgung der Richtung vermittelt, welche der Stoicismus zuerst eröffnet hatte. Weder Plato noch Aristoteles hatte die Gottheit über den Bereich des vernünftigen Denkens hinausgehoben, da beiden die denkende Erkenntniss des Wirklichen das höchste war; wenn es die Neuplatoniker gethan haben, so setzt diess die Verzweiflung der

1) S. u. und Kirchner a. a. O. 175 ff. „Plotin's Verhältniss zu den früheren Philosophen."

Wissenschaft an sich selbst, und ebendamit jene ganze Zurückziehung des Bewusstseins aus der objektiven Welt voraus, welche sich im Stoicismus und Skepticismus vollzogen hat [1]). So wenig daher auch diese Bestimmung unmittelbar aus dem Stoicismus abstammt, so ist sie doch von einer wissenschaftlichen Stimmung herzuleiten, welche sich aus dem | Charakter der nacharistotelischen Philosophie folgerichtig entwickelt hat. Ebenso haben wir schon früher gesehen, wie der ethische Dualismus des stoischen Systems in seiner äussersten Consequenz in jenen anthropologischen und metaphysischen Dualismus umschlägt, welchen die Stoiker selbst freilich entschieden bekämpft haben. Dieser Dualismus hat bei den Neuplatonikern nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Plato und Aristoteles. Wenn die letzteren die Idee von der Erscheinung, die Form von der Materie unterscheiden, so ist diess nur eine Folgerung aus dem sokratischen Grundsatz des begrifflichen Wissens, die reinen Formen sind dasjenige, was den Inhalt unseres Wissens ausmacht. Hier ist daher die Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligibeln der stärkste Ausdruck für den Glauben an die Wahrheit des Denkens, nur die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Dasein ist es, deren relative Unwahrheit sie voraussetzt, aber von einer höheren, über den Begriff und das Denken hinausliegenden Stufe des geistigen Lebens ist nicht die Rede. Im Neuplatonismus dagegen ist es eben dieses übervernünftige, welches für das letzte Ziel alles Strebens und für den höchsten Grund alles Seins gilt, die denkende Erkenntniss ist nur eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der übervernünftigen Anschauung, die intelligibeln Formen sind nicht das höchste und letzte, sondern nur das Mittelglied, durch welches sich die Wirkungen des formlosen Urwesens in die Welt ergiessen. Diese Ansicht hat daher nicht blos den Zweifel an der Wahrheit des sinnlichen Seins und Vorstellens, sondern den absoluten Zweifel, das Hinausstreben über die gesammte Wirklichkeit zur Voraussetzung; der Gegensatz des Sinnlichen und Intelligibeln hat hier nicht blos den Sinn, die

1) M. vgl. in dieser Beziehung ausser früheren Bemerkungen (S. 77 f.) auch das, was demnächst über Plotin's Lehre vom Urwesen zu sagen sein wird.

Wahrheit des Denkens und die Wesenhaftigkeit des Gedachten auszudrücken, seine wesentliche Bedeutung liegt vielmehr darin, die Unwahrheit alles bestimmten Seins und Denkens zu bezeichnen; das höchste Intelligible ist nicht das, was den wirklichen Inhalt des Denkens ausmacht, sondern nur das, was von dem Menschen als der unerkennbare Grund seines Denkens vorausgesetzt und ersehnt wird. Den letzten Schlussstein des Systems bildet dort das klare theoretische Leben, hier die bewusstlose Einigung mit dem Undenkbaren. Dort handelt es sich um die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen, hier um die Erfüllung der Seele mit dem, | was über alle Erkenntniss hinausgeht. Die platonische und aristotelische Philosophie findet ihr Ziel im objektiven Wissen, die neuplatonische in einem subjektiven Gemüthszustand, welcher sowohl die Selbsterkenntniss als die Erkenntniss des Objekts ausschliesst. Wie viel daher der Neuplatonismus für sein metaphysisches System von Plato und Aristoteles entlehnt haben mag: wenn wir die Gesammtrichtung dieser Philosophie, ihr letztes Ziel und ihre inneren Motive in's Auge fassen, so erscheint diese ganze Metaphysik erst als ein abgeleitetes, dessen Bedeutung sich nur aus seinem Verhältniss zu jenem ursprünglichen richtig bestimmen lässt; der Schwerpunkt des Systems liegt hier nicht, wie in den grossen sokratischen Schulen, in der begrifflichen Erkenntniss des Objekts, sondern in dem Lebenszustand des Subjekts, der Neuplatonismus lässt sich nur im Zusammenhang mit der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie und als eine Form dieser Philosophie verstehen. Mit ihr theilt er ja überhaupt die Stellung, welche er dem Menschen zu der Welt ausser ihm anweist. Wie der Stoicismus eine subjektive Teleologie an die Stelle der physikalischen Forschung und des naturwissenschaftlichen Interesse's gesetzt hatte, so thut diess auch der Neuplatonismus; ja er geht in dieser Richtung so weit, dass der physische Zusammenhang der Erscheinungen geradezu durch den psychischen, durch die magische Sympathie aller Dinge verdrängt wird. Auch gegen den Staat und das menschliche Gemeinleben ist er auffallend gleichgültig; der Einzelne beschränkt sich auf sich selbst und sein sittliches Bewusstein, es wird eine stoische Unabhängigkeit von allem Aeussern verlangt und behauptet. Schon diese Ueber-

einstimmung in der ethischen Lebensansicht macht es unmöglich, den grundsätzlichen Zusammenhang des Neuplatonismus mit der Richtung der nacharistotelischen Systeme zu übersehen; so gewiss bei diesen die praktische Zurückziehung aus der äusseren Welt, die ethische Selbstgenügsamkeit des Philosophen, mit der geringeren Werthschätzung der objektiven Erkenntniss zusammenhängt, so gewiss sind wir auch umgekehrt zu dem Schlusse berechtigt, dass eine Philosophie, deren Ethik so stoisch lautet, wie die neuplatonische, nicht aus dem gleichen Interesse des Wissens hervorgegangen sein kann, wie die Lehre des Plato und Aristoteles. Auch schon der Umstand müsste uns aber in dieser Beziehung bedenklich machen, dass den Neuplatonikern von Anfang an dieselbe Anlehnung an positive Auktoritäten Bedürfniss ist, wie den übrigen Philosophenschulen der macedonischen und römischen Periode. Hat auch erst Jamblich diese Philosophie ganz in den Dienst der positiven Religion gezogen, und erst die athenische Schule durch die Art, wie sie religiöse und philosophische Ueberlieferungen verknüpft, das systematisch vollendete Vorbild der mittelalterlichen Scholastik geliefert, so schliesst sich doch auch schon Plotin in derselben Weise an Plato an, wie die Stoiker an Heraklit; er knüpft seine Untersuchungen an die Erklärung platonischer Aussprüche [1]), er führt den Plato, wie die Scholastiker ihren Aristoteles, als den Philosophen schlechtweg mit einem blossen *φησὶν* an [2]), er hat selbst im kleinen so wenig den Muth, dieser Auktorität zu widersprechen [3]), dass er da, wo seine eigene Ansicht mit der platonischen nicht übereinstimmt, viel eher zu einer veränderten Erklärung, und wäre sie auch noch so gewaltsam, seine Zuflucht nimmt, als dass er sich einen

1) Z. B. Enn. III, 9, 1. 2. IV, 3, 1. S. 372, B. ebd. c. 7. c. 19, S. 385, G. IV, 6, 17 Schl.

2) So I, 2, 1 Anf. I, 3, 1 Anf. III, 9, 1 Anf. VI, 6, 17. S. 690, D.

3) M. vgl. z. B. IV, 4, 22, wo Plotin fragt, wie es sich mit der Erdseele verhalte, ob sie nur eine Ausstrahlung aus der Weltseele in die Erde sei, oder eine der letzteren eigenthümliche Seele. Für jenes könnte man anführen, dass Plato die Seele ursprünglich nur dem Weltganzen beilege, für dieses, dass er die Erde die *πρώτη καὶ πρεσβυτάτη θεῶν τῶν ἐντὸς οὐρανοῦ* nenne. *ὥστε συμβαίνει καὶ τὸ πρᾶγμα ὅπως ἔχει ἐξευρεῖν δύσκολον καὶ μείζω ἀπορίαν ἢ οὐκ ἐλάττω ἐξ ὧν εἴρηκεν ὁ Πλάτων γίγνεσθαι.*

Irrthum seines Vorgängers oder eine Abweichung von dessen Ansichten gestände[1]). Dass Plotin auch zur positiven Religion in einem ganz ähnlichen | Verhältniss steht, wie die Stoiker, wird später noch gezeigt werden. Mussten wir nun bei den Stoikern und Epikureern in dieser Abhängigkeit von der philosophischen und religiösen Ueberlieferung ein Zeichen von der Abnahme der wissenschaftlichen Kraft sehen, so können wir auch bei den Neuplatonikern nicht anders darüber urtheilen, und ihr System nicht ebenso unbedingt aus dem Interesse des Erkennens als solchem ableiten, wie die der klassischen Vorzeit.

Ob der subjektive Ursprung und Charakter ihres Systems den Neuplatonikern selbst bewusst war, wäre an sich für die Beurtheilung ihres Standpunkts von untergeordneter Bedeutung. Dass sie jenes Bewusstsein nicht in seinem vollen Umfang haben konnten, lag in der Natur der Sache. Aber dass es ihnen auch nicht ganz fehlte, sehen wir aus solchen Aeusserungen, in welchen die Einkehr der Seele in sich selbst als der einzige Weg zur Anschauung des Göttlichen bezeichnet wird. Wenn ich aus dem Leibesleben zum Selbstbewusstsein erwache, sagt Plotin, wenn ich alles andere verlassend in meinem Inneren einkehre, dann vereinige ich mich mit der Gottheit[2]). Die Anschauung des Urlichts, erklärt er, wird dem Geiste nur dann rein aufgehen, wenn er sich gegen das Aeussere verschliesst, und sich in sich selbst zurückzieht[3]). Im Aeusseren, bezeugt Proklus, sieht die

1) Beispiele geben die Stellen IV, 3, 25. 391, A. VI, 7, 39 Schl., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft, II, 1, 6—8. III, 7, 12. 338, C. Am meisten sind natürlich die platonischen Mythen willkürlicher Deutung ausgesetzt, doch hält sich Plotin im ganzen hierin noch sehr gemässigt; die wenigen kühneren Deutungen, die er sich erlaubt, finden sich II, 3, 15, wo der Mythus der Republik (X, 616, B ff.) von der Wahl der Lebenslose geistreich rationalisirt wird, VI, 9, 9, wo Plotin die doppelte Aphrodite des Symposium auf die zweifache Weltseele deutet, und I, 8, 14. III, 5, 2 ff., über die Erzählung von der Erzeugung des Eros. Die letztere Deutung wird uns später noch vorkommen. Ausführlicheres über Plotin's Erklärung der platonischen Schriften b. STEINHART Meletem. Plotin. S. 6 ff.

2) Enn. IV, 8, 1 Anf.: *πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γιγνόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος . . . ζωήν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημένος* u. s. w.

3) V, 5, 7. 526, E: *νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συνα-*

Seele immer nur Schattenbilder, je vollständiger sie dagegen in den Mittelpunkt ihres eigenen Lebens eindringt, um so heller schaut sie das Göttliche [1]; die Selbsterkenntniss ist der Anfang der Philosophie [2]; | die Seele ist das Abbild des Höheren und des Niederen, und sie wird beides durch Selbstanschauung am besten erkennen [3]. Der subjektive Ausgangspunkt des neuplatonischen Systems ist in diesen Aeusserungen deutlich bezeichnet.

In seiner weiteren Entwicklung nimmt dasselbe nun allerdings alsbald die Richtung auf's objektive. Das erste ist die geistige Selbstanschauung. Aber sofern sich der Mensch auf sich beschränkt, lebt er noch im Endlichen; um zur Wahrheit zu gelangen, muss er über sich selbst hinausgehen, und sich zu der Urquelle seines eigenen Seins zurückwenden. Nicht die Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins, sondern die Sehnsucht nach einer höheren Mittheilung der Wahrheit, welche der Mensch in sich selbst nicht findet, ist die Wurzel des Neuplatonismus. Die Selbstanschauung führt daher hier, wie diess auch in den oben angeführten Stellen ausgedrückt ist, unmittelbar zur Anschauung der Gottheit; und diese letztere bildet fortan den beherrschenden Mittelpunkt des Ganzen. Der Neuplatonismus

γαγὼν εἰς τὸ εἴσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν. Weitere Belege werden uns bei Gelegenheit der Lehre von der Ekstase vorkommen.

1) In Plat. Theol. I, 3, S. 7 der Hamburger Ausgabe v. 1618: *συννεύουσα γὰρ [ἡ ψυχὴ] εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν καὶ τὸ κέντρον συμπάσης ζωῆς ... ἐπ' αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπήν εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιὰς καὶ τὰ εἴδωλα τῶν ὄντων βλέπειν ... χωροῦσαν δὲ εἰς τὰ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἷον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῳ γὰρ* [? vielleicht ist *ἐκεῖ καὶ* oder *ἐκείνῳ καὶ* zu lesen] *τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι.*

2) In Plat. Alcib. Opp. ed. Cousin. II, 13.

3) De provid. c. 12. Aehnlich Porph. Sentent. 15: um das Wesen des (göttlichen) Nus zu erkennen, müssen wir unsere eigene Erkenntnissthätigkeit beobachten. Ders. ebd. 41: *εἰ δ' οὐδὲν ἐπιζητήσεις στὰς ἐπὶ σαυτοῦ καὶ τῆς σαυτοῦ οὐσίας τῷ παντὶ ὡμοιώθης*, denn, wie diess im folgenden ausgeführt wird, das wahrhaft seiende ist uns nur insofern gegenwärtig, wiefern wir selbst uns gegenwärtig sind, wenn wir dagegen aus uns selbst heraustreten, entfernen wir uns auch von dem höheren.

ist ein religiöses System, und er ist diess nicht blos in dem Sinn, in welchem auch der Platonismus und Stoicismus so genannt werden können: er begnügt sich nicht damit, eine an die Gottesidee geknüpfte, aber auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Weltanschauung auf die sittlichen Aufgaben und das Gemüthsleben des Menschen zu beziehen; sondern seine wissenschaftliche Weltansicht selbst spiegelt von Anfang bis zu Ende den religiösen Gemüthszustand des Menschen in sich ab, sie ist durchaus von dem Interesse beherrscht, seinem religiösen Bedürfniss entgegenzukommen, ihn zur innigsten persönlichen Vereinigung mit der Gottheit zu führen. Die Gottheit wird hier über alles Endliche, ja alles Denkbare überhaupt hinausgerückt, denn gerade desshalb nimmt der Mensch zu ihr seine Zuflucht, weil er in der gesammten Wirklichkeit keine Befriedigung, in seinem eigenen Denken keine Wahrheit zu finden | weiss. Zugleich wird sie aber als Grund und Ursache alles Endlichen angeschaut, denn auch unser eigenes Sein und Wesen hat für uns nur so viel Wahrheit, als ihm die Gottheit mittheilt. Diese beiden Bestimmungen gleichmässig durchzuführen, alles Endliche aus Gott abzuleiten und diesen selbst doch schlechthin ausser dem Endlichen zu erhalten, ist die Aufgabe, welche die neuplatonische Metaphysik sich gestellt hat. Hiefür hatten sich nun schon die Vorgänger Plotin's, wie namentlich Philo, der Annahme von Mittelwesen zwischen der Welt und der Gottheit bedient; der Neuplatonismus schlägt den gleichen Weg ein; aber wie er die Aufgabe selbst weit schärfer, als die Früheren, gefasst hat, so verfährt er auch bei ihrer Lösung ungleich systematischer. Von dem allerabstraktesten Gottesbegriff aus soll der Uebergang zum Endlichen in regelmässiger Stufenfolge gemacht, alle Formen des sinnlichen und des übersinnlichen Seins sollen an ihrem Ort in das System der göttlichen Wirkungen eingereiht, und auch die letzte Spitze der Endlichkeit, die materielle Existenz, soll nicht aus einem zweiten Princip neben der Gottheit, sondern nur aus der natürlichen Abstufung der göttlichen Offenbarungen erklärt werden. So sehr sich aber das System in diese metaphysischen Untersuchungen ausbreitet, sein Absehen bleibt doch fortwährend auf den Menschen und seine Bedürfnisse gerichtet. Die Betrachtung der menschlichen Natur ist für die Beschreibung des

Weltganzen massgebend, sie bildet auch den Schlusstein der theoretischen Untersuchungen; indem sich der Mensch in seiner Doppelnatur an die Grenzscheide der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gestellt weiss, so entsteht für ihn die Forderung, sich von jener selbstthätig in diese zu erheben. Wie aber die Mittheilung der göttlichen Wirkungen an das Endliche durch eine Reihe von Zwischenstufen vermittelt war, so hat auch die Erhebung des Endlichen zur Gottheit ihre Stufen, deren Beschreibung den Inhalt der neuplatonischen Ethik ausmacht. Ihr letztes Ziel wird diese Bewegung dann erreicht haben, wenn der Geist zur absoluten Einigung mit dem Urwesen gelangt und jeder Unterschied beider Seiten verschwunden ist; denn die Sehnsucht nach der Einheit mit dem Göttlichen war der Ausgangspunkt, der Zwiespalt des Geistes mit sich selbst, das Gefühl der Gottentfremdung, die Ueberzeugung von der Unwahrheit alles endlichen Seins und Bewusstseins war das treibende | Princip des Systems; nur in der absoluten Aufhebung dieses Zwiespalts kann es zur Ruhe kommen. Je weniger aber diese während des irdischen Lebens vollständig gelingen kann, um so nothwendiger sind dem Menschen, der immer wieder in den Kampf mit seiner niederen Natur zurückgeworfen wird, jene äusseren Stützen, welche die positive Religion darbietet, und so schliesst sich an diese Seite der neuplatonischen Philosophie jene enge Verbindung derselben mit der polytheistischen Religion an, welche im späteren Neuplatonismus das rein philosophische Interesse nicht selten verdrängt und das ganze System beherrscht hat.

Fragen wir nun, an welche Vorgänger eine solche Philosophie sich zunächst anlehnen, von welcher Seite her sie die stärksten Anregungen zu ihrer eigenthümlichen Lehrbildung erhalten konnte, so verweisen uns die Neuplatoniker selbst auf die Männer der neupythagoreischen und platonischen Schule [1]). Missgünstige Zeitgenossen giengen selbst so weit, den Plotin des Plagiats an

1) Nach Porph. v. Plot. 14 las Plotin mit seinen Schülern (neben den platonischen und aristotelischen Schriften) die Werke (ὑπομνήματα, womit nicht blos Commentare, sondern auch selbständige Abhandlungen gemeint sein werden) eines Severus, Kronius, Numenius, Cajus und Attikus, der Peripatetiker Aspasius, Alexander, Adrastus u. s. w.

Numenius zu beschuldigen [1]). Dieser Vorwurf wird jedoch von Plotin's Freunden mit Recht zurückgewiesen; was wir von Numenius wissen, zeigt eine weit geringere Ausbildung des Denkens, als die plotinische Philosophie [2]). Wie unentwickelt erscheint nicht das, was jener über die drei Götter sagt, wenn wir es mit dem metaphysischen System des Plotin und seiner Schule vergleichen! Wie wenig passte zu Plotin's Spiritualismus die Behauptung, dass diese Welt selbst der dritte Gott sei! Und doch ist diese Lehre noch das eigenthümlichste, was von Numenius berichtet wird. Ich möchte daher den Einfluss dieses Philosophen auf den Neuplatonismus nicht so sehr hoch anschlagen. Die allgemeine Richtung seines Denkens war Plotin allerdings nicht blos durch Numenius, sondern durch die ganze pythagoraisirende Schule vorgezeichnet, | die Unterscheidung des höchsten Gottes von den in der Welt wirkenden göttlichen Kräften ist das allgemeine Dogma dieser Schule; aber dass der oberste Gott auch über das Denken und die intelligible Welt hinausgestellt wurde, diess ist eine Bestimmung, welche sich erst bei Plotin findet. Erst dadurch war es aber möglich gemacht, den Unterschied des Ersten von dem Abgeleiteten genauer zu bestimmen, und die allgemeine Idee vermittelnder Kräfte nach einem festen Princip zu einer gegliederten Stufenreihe der göttlichen Wirkungen zu entwickeln. Nun kommt zwar unter den griechischen Philosophen vor Plotin Numenius jener Unterscheidung am nächsten, und derselbe nähert sich auch mit seiner Lehre über die Anschauung des Guten der neuplatonischen Theorie der Ekstase; aber ursprünglicher und schärfer entwickelt finden wir beides schon bei Philo: während der erste Gott des Numenius nichts anderes ist, als der Nus in seinem Unterschied von der Weltseele, so wird von Philo die Eigenschaftslosigkeit Gottes schon sehr bestimmt ausgesprochen, die göttliche Vernunft als eine zweite Hypostase vom absoluten Gott unterschieden, und die ekstatische Einigung mit der Gottheit, welche Philo mit den-

1) Vgl. S. 217, 1.

2) *Οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν.* Longin. b. Porph. a. a. O. 20.

selben Zügen, wie Plotin, schildert, als eine höhere Stufe über das vernünftige Denken hinausgerückt. Dass auch Philo von der wissenschaftlichen Schärfe und Folgerichtigkeit des plotinischen Systems noch weit entfernt ist, habe ich schon bemerkt, aber doch ist er unter den früheren immerhin derjenige, welcher das Eigenthümliche dieses Systems am bestimmtesten vorbildet. Und da nun die Lehre und die Schriften Philo's auch im dritten Jahrhundert aus der Vaterstadt desselben gewiss nicht verschwunden waren, da andererseits ein Plotin, welchen die Aussicht auf orientalische Weisheit selbst zu der gefährlichen Theilnahme an Gordian's Perserzug geführt hat[1]), die nahe und leichte Gelegenheit zur Befriedigung seiner Wissbegierde wohl schwerlich versäumt haben wird, so ist eine Einwirkung der philonischen Lehre auf den Neuplatonismus sehr wahrscheinlich, und diese Einwirkung war wohl nicht blos durch Numenius[2]) oder andere griechische Philosophen vermittelt, denn gerade die Lehren, in welchen | Plotin's Uebereinstimmung mit Philo am auffallendsten hervortritt, suchen wir bei jenen vergebens.

Dass Plotin auch mit andern orientalischen Lehren bekannt war, ist möglich, ob sie aber auf sein System erheblich eingewirkt haben, möchte ich bezweifeln. Die Meinung, dass es einen wesentlich orientalischen Charakter trage[3]), scheint jedenfalls

1) Porph. vit. Plot. 3.

2) Auf den Vacherot hist. de l'école d'Alex. I, 319 verweist.

3) Lange Zeit die herrschende Vorstellung, die aber immer noch häufig genug ist. M. vgl. z. B. Vacherot a. a. O. III, 250: *la philosophie des Alexandrins est essentiellement et radicalement orientale. Elle n'a de la philosophie grecque que le langage et les procédés; par le fond de sa pensée elle tient à l'Orient.* Als das Princip der „orientalischen Theologie“ bezeichnet V. (ebd. 288 f.) die Emanationslehre, oder die Lehre, dass Gott die unaussprechliche und unbewegte Einheit sei, aus welcher die ganze Stufenreihe der übersinnlichen Wesen und Kräfte durch einen Naturprocess hervorgehe. Auch hier wird aber viel zu unbestimmt von orientalischer Theologie überhaupt gesprochen, statt die fragliche Theorie in einzelnen Systemen nachzuweisen; die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten dieser Systeme, welche für die Beurtheilung ihres Verhältnisses zum Neuplatonismus ganz wesentlich sind, verbergen sich unter dem allgemeinen Begriff der Emanationslehre, und die geschichtlichen Vermittlungen, wodurch diese Lehre zu den Neuplatonikern gelangt sein müsste, werden nicht genauer untersucht.

unrichtig. Diese Meinung gründet sich weit weniger auf geschichtliche Spuren von einem äusseren Zusammenhang des ursprünglichen Neuplatonismus mit orientalischer Spekulation, als auf die innere Aehnlichkeit beider. Allein diese Aehnlichkeit erscheint um vieles geringer, wenn wir beide in ihrer vollen Bestimmtheit fassen, statt uns mit allgemeinen Vergleichungspunkten und unsichern Vorstellungen über orientalische Philosophie zu begnügen. Man findet jene Verwandtschaft hauptsächlich in der Emanationslehre. Allein strenggenommen ist der Neuplatonismus, wie wir finden werden, gar kein Emanationssystem, da er nur eine dynamische Mittheilung der Gottheit an's Endliche behauptet, die substantielle dagegen grundsätzlich ausschliesst; andererseits haben die orientalischen Theorieen, an die man hier denken könnte, lange nicht die philosophische Haltung der plotinischen, und gerade bei denen, welche einen wissenschaftlicheren Charakter tragen, ist es grossentheils unsicher, ob sie dem Neuplatonismus der Zeit nach vorangiengen. Die beiderseitige Verwandtschaft wird sich daher am Ende darauf beschränken, dass sowohl orientalische Philosophen | als Neuplatoniker den Versuch machen, die Welt unter der Voraussetzung eines abstrakt gedachten, transcendenten Gottes zu erklären, und dass beide hiefür die Lehre von einem stufenweisen Uebergang des Göttlichen an's Endliche zu Hülfe nehmen; wogegen die Stufenreihe selbst hier eine ganz andere ist, als dort, und die Emanation im strengen Sinn von den Neuplatonikern ausdrücklich verworfen wird. Jene allgemeine Aehnlichkeit kann aber für einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang um so weniger beweisen, je deutlicher sich die Entstehungsgründe und die Vorläufer des Neuplatonismus in der ganzen Entwicklung der griechischen Philosophie erkennen lassen, und je weniger eine äussere Berührung zwischen dem Stifter des Neuplatonismus und der sogenannten orientalischen Philosophie wahrscheinlich zu machen ist. Emanatistische Systeme finden wir, abgesehen vom jüdischen und christlichen Religionsgebiet, nur in Indien; dass aber Plotin mit indischer Philosophie bekannt war, lässt sich nicht annehmen; seine Reise zu den Magiern und Gymnosophisten ist bekanntlich misslungen [1]), und

1) Porphyr vit. Plot. 3.

keine Spur in seinen Schriften lässt eine anderweitige Ergänzung dieser Lücke vermuthen. Es findet hier überhaupt alles das seine Anwendung, was schon früher[1]) über die Ableitung der alexandrinischen Philosophie aus dem Orient bemerkt wurde. Eher könnte die christliche Gnosis auf die Bildung des neuplatonischen Systems Einfluss gehabt haben. Von ihr wissen wir doch wenigstens, dass sich Plotin und seine Schüler in eingehender Weise mit ihr beschäftigt haben[2]); und bezieht sich auch diese Nachricht zunächst nur auf die Bestreitung gnostischer Lehren | und Schriften, zu der sich Plotin in seinen späteren Jahren veranlasst fand[3]), und von der uns in seiner Abhandlung gegen die Gnostiker (Enn. II, 9) noch eine Probe vorliegt[4]), so lässt sich doch die Möglichkeit nicht läugnen, dass er auch schon früher mit gnostischen Ansichten bekannt war, und durch dieselben zu eigenthümlichen Gedanken angeregt wurde. Für diese Annahme könnte man die Verwandtschaft geltend machen, welche zwischen der Lehre Plotin's und einigen gnostischen Systemen, namentlich dem valentinianischen, stattfindet, das von

1) S. 70 ff.

2) Porph. v. Plot. 16: *γεγόνασι δὲ κατ᾽ αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον, οἳ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα κεκτημένοι* (alle diese Namen sind uns nicht weiter bekannt), *ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ τοῦ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον* (Enn. II, 9) . . . *ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν.* In Folge dessen habe Amelius 40 Bücher gegen Zostrianus geschrieben, und Porphyr die Unächtheit des Zorasterbuchs ausführlich erwiesen.

3) Als Porphyr zu ihm nach Rom kam, war er bereits 59 Jahre alt, als er gegen die Gnostiker schrieb, vielleicht noch einige Jahre älter.

4) Vgl. Neander „über die welthistorische Bedeutung des neunten Buchs in der II. Enneade des Plotinos“ Abh. d. Berl. Akad. Jhrg. 1843, philol. histor. Kl. S. 299 ff. Valentiner Plotin u. s. Enneaden nebst. Uebers. von Enn. II, 9. Theol. Stud. u. Krit. 1864, 1, 118 ff. Doch ist nicht blos diese Abhandlung sehr unbedeutend, sondern auch die von Neander bringt weder neue Aufschlüsse noch tiefer dringende Gesichtspunkte.

ihnen allen in spekulativer Beziehung das bedeutendste ist, und das auch in Plotin's Streitschrift zunächst bekämpft wird. Diese Verwandtschaft zeigt sich hauptsächlich in drei eingreifenden Bestimmungen: in der Fassung des Gottesbegriffs, der Emanationslehre und der Ansicht von der Materie. An der Spitze des valentinianischen Systems steht das unnennbare Wesen, welches als solches noch weiter über alles Denkbare hinausliegt, und dem neuplatonischen Urwesen noch näher steht, als der Gott Philo's, da dem letzteren doch wenigstens der Name des Seienden zukommt[1]; von einem Theil der | Valentinianer wurde es auch ausdrücklich, wie bei den Neupythagoreern, dem Einen der Neuplatoniker entsprechend, die Monas genannt, und als der Anfang vor dem Anfang in die äusserste Entfernung von allem Endlichen verlegt[2]. Aus diesem Urwesen soll ferner alles andere hervorgehen, ohne dass doch das Urwesen selbst dadurch getheilt würde, oder an das abgeleitete übergienge: es soll aus

1) Nach Iren. c. hær. I, 1. 11, 1. Epiphan. hær. 31, 5 u. a. St. setzten die Valentinianer als das erste den *προὼν*, welcher als der *Ἄῤῥητος, Προπάτωρ, Βυθὸς* bezeichnet wurde. (Dass dasselbe Princip bei Hippolyt. Refut. hær. VI, 29 *Πατὴρ* heisst, ist unerheblich.) Mit diesem sollte nach der gewöhnlichen Lehrform die *Ἔννοια* oder *Σιγὴ*, welche auch *Χάρις* heisst, (oder nach Ptolemäus b. Iren. I, 12, 1 die *ἔννοια* und das *θέλημα*) durch Syzygie verbunden, und aus ihnen die weiteren Aeonen, zunächst der *Νοῦς*, der auch *Πατὴρ* genannt wird, und die *Ἀλήθεια* hervorgegangen sein. Andere erklärten den Bythos für mannweiblich, oder für *ἄζυγον, μήτε ἄῤῥενα μήτε θήλειαν μήτε ὅλως ὄντα τι* (Iren. I, 11, 5. Hippol. VI, 29. X, 13). Auch diese Verschiedenheit hat nun zwar nicht so sehr viel auf sich (vgl. Baur Gnosis 148); indessen ist die ältere Lehrweise, wie auch Lipsius annimmt (der Gnosticismus, Separatabdruck aus der Allg. Encykl. Sect. I, Bd. 71, S. 114, 6), unverkennbar die, welche den Bythos mit der Ennoia in eine Syzygie stellt; nur bei ihr kommt auch die Zahl von 30 Aeonen heraus, welche für das valentinianische System feststeht.

2) Hippol. a. a. O. nennt das valentinianische Urwesen die *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος* u. s. w.; Iren. I, 11, 3. 5 berichtet über eine Darstellung der valentinianischen Lehre von den Principien, welche das Urwesen als die *προαρχὴ προανεννόητος, ἄῤῥητός τε καὶ ἀκατονόμαστος* oder die *Μονότης* bezeichnete, ein zweites ihm gepaartes Wesen als die *ἑνότης*, ihre ersten Erzeugnisse als die Monas und das *ἕν*, und ebd. 11, 5 über eine zweite, welche dem Bythos und der Sige noch acht höhere Aeonen vorangehen liess: die *προαρχὴ*, die *ἀρχὴ ἀνεννόητος* u. s. w.

ihm heraustreten, oder herausgeworfen werden [1]; dieser Vorgang wurde aber freilich nicht näher erläutert, sondern nur in sinnlichen, von der geschlechtlichen Erzeugung hergenommenen Bildern geschildert [2]. Dabei legte Valentin besonderen Werth darauf, dass alles von einem höheren abhänge, und so Ein stetiger Zusammenhang alle Theile des Weltganzen verknüpfe [3]; derselbe Gedanke, welcher nach dem Vorgang des Aristoteles und der | Stoiker auch die neuplatonische Weltanschauung beherrscht. Das gleiche Interesse konnte ihn nun auch veranlassen, die Materie als ein zweites selbständiges Princip neben der Gottheit aufzugeben; und so hören wir wirklich, dass er dieselbe, freilich in durchaus mythischer und phantastischer Weise, aus den Affekten der aus dem Pleroma gefallenen Achamoth entstehen liess [4]. So merkwürdig aber diese Berührungspunkte der Gnosis mit dem Neuplatonismus auch sind, so fragt es sich doch immer, ob jene auf diesen bei seiner Entstehung eingewirkt hat. Was die Gnosis von philosophischen Gedanken enthält, das hat sie

1) *Προβάλλειν, προβολὴ* ist in den Berichten der stehende Ausdruck für diesen Vorgang.

2) S. u. 441, 4. Baur Gnosis 149 f.

3) M. vgl. in dieser Beziehung, was Hippolyt. Refut. hær. VI, 37 S. 290 Dunck. aus einem Lied Valentin's anführt: *αἰθέρος πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω, πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ· σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην, ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξοχουμένην* [was = ἐκκρέμασθαι sein muss, wenn nicht etwa zu lesen ist *ἀέρ. ἐξ ὀχουμ.*, von der Luft aus getragen], *ἀέρα δὲ ἐξ αἰθέρος κρεμάμενον, ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους, ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.* Bei Valentin scheinen sich diese Worte (welche einigermassen an das erinnern, was Bd. II, b, 363, 1. 364, 6 aus Aristoteles angeführt ist) im eigentlichen Sinn auf die in ihnen bezeichneten Theile der Welt zu beziehen; bei Hippolytus werden sie jedoch, ohne Zweifel auf das Zeugniss eines jüngeren Valentinianers, so gedeutet, dass die *σάρξ* die *ὕλη* überhaupt bezeichnen soll, die *ψυχή*, von der jene abhängt, den Demiurg, die Luft, von welcher die Seele getragen ist, den ausserhalb des Pleroma (der Aeonenwelt) befindlichen Theil des Pneuma oder der *σοφία*, der Aether die innerhalb desselben befindliche *σοφία*; das *ἐκ βυθοῦ καρποὶ φέρονται* sollte sich auf den Hervorgang der Aeonen aus dem Urwesen beziehen.

4) Vgl. Baur Gnosis 161 ff., wo diese ganze Frage erschöpfend untersucht wird. Die Hauptbeweisstellen für die obige Darstellung finden sich bei Iren. I, 4, 5. 5, 2. Exc. e script. Theod. (im Anhang zu Clemens Alex.) S. 980 Pott.

jedenfalls ganz überwiegend von der hellenischen Philosophie, theils unmittelbar theils durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Schule, entlehnt [1]), und gerade Valentin ist derjenige unter den Gnostikern, in dessen System der Einfluss dieser Philosophie am stärksten hervortritt, und der mit der grössten Einstimmigkeit für einen Schüler der platonischen und pythagoreischen Lehre erklärt wird [2]). Unter diesen Umständen kann sein theilweises Zusammentreffen mit Plotin noch nicht beweisen, dass er von dem letzteren benützt wurde; und auch wenn sie sich in einzelnen von den Bestimmungen begegnen, durch welche Plotin über die bisherige Philosophie hinausgeht, bleibt immerhin die Möglichkeit offen, dass beide selbständig von gleichartigen Voraussetzungen aus zu ähnlichen Folgerungen gekommen seien. Und diess um so mehr, da der Unterschied zwischen ihnen doch auch da, wo sie sich berühren, immer noch gross genug ist. Der | valentinianische Bythos hat im Vergleich mit Plotin's Urwesen doch ein sehr nebelhaftes Aussehen: die Ennoia, die ihm vermählt ist, die Zeugungslust, von der er einmal ergriffen wird, man sieht nicht, wesshalb und warum jetzt erst, die Bilder, in denen die Hervorbringung der Aeonen geschildert wird [3]) — alle diese Züge erinnern mehr an die alten Theogonieen, als an die streng philosophischen Untersuchungen Plotin's über das Urwesen und

1) Wie diess auch Lipsius anerkennt, a. a. O. 143, wiewohl er die ältesten Formen der Gnosis zunächst von der Berührung des Judenchristenthums mit den Religionen Syriens und Phöniciens herleitet.

2) Schon Iren. II, 6 bemüht sich, die griechischen Quellen der valentinianischen Lehre nachzuweisen, wobei er freilich nicht immer das richtige trifft. Hippolyt. VI, 29. 37 u. ö. sagt geradezu, Valentin sei mit mehr Recht für einen Pythagoreer und Platoniker, als für einen Christen zu halten. Aber auch Plotin II, 9, 6. 203, F macht den Valentinianern, die er bestreitet, den Vorwurf, was sie wahres haben, verdanken sie Plato. Die neueren Gelehrten sind in dem obigen Urtheil über Valentin einig.

3) *Ἐννοηθῆναί ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν Βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην καταθέσθαι* (was in unserem Text zwischen diesen zwei Worten steht, scheint unächt, ändert übrigens am Sinn nichts) *ὡς ἐν μήτρᾳ τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ.* Diese, schwanger geworden, habe den Nus geboren (Iren. I, 1, 1.). Noch sinnlicher wird dieser Hergang in dem Bruchstück einer valentinianischen Schrift bei Epiph. hær. 31, 5 geschildert.

den Hervorgang der übrigen Wesen aus demselben. Für seinen Gottesbegriff fand Plotin in den bekannten platonischen Aeusserungen über das Gute und in der Gottesidee der jüngeren Platoniker und Pythagoreer viel nähere Anknüpfungspunkte, als in dem gnostischen Bythos; und wenn es sich darum handelte, die Entstehung des abgeleiteten Seins zu erklären, bot ihm Valentin's mythische Symbolik kaum eine Stütze. Auch die jüngeren Valentinianer [1]) haben sich aber von der mythologischen Form der Syzygieenlehre viel zu wenig losgemacht, als dass die Veränderungen, welche sie in der Metaphysik ihrer Partei vornahmen, stark in's Gewicht fielen. Was endlich Valentin's Annahmen über die Entstehung der Materie betrifft, so hätten diese vielleicht Plotin darauf aufmerksam machen mögen, dass die Materie nicht als ein zweites Princip neben der Gottheit vorausgesetzt werden dürfe, sondern so gut, wie alles andere, aus der göttlichen Causalität erklärt werden müsse; wären sie nur nicht an sich selbst so phantastisch, dass sie einen Philosophen, welcher das Bedürfniss einer solchen Erklärung nicht vorher schon empfand, von derselben eher abzuschrecken, als dazu aufzumuntern, geeignet waren [2]). Es fragt sich aber | überdiess, ob dieselben dem Plotin überhaupt bekannt waren [3]); und da auch schon in der

1) Vgl. S. 439, 1. 2.

2) Als die Sophia Achamoth, aus dem Pleroma ausgeschlossen, sich im leidensvollsten Zustande befand, sollte ihr der Paraklet zu Hülfe geschickt worden sein, der ihre Affekte von ihr nahm, und sie zuerst in eine *ὕλη ἀσώματος*, dann in *συγκρίματα* und *σώματα* verwandelte; aus ihren Thränen sei das Feuchte geworden, aus ihrem Lachen das Lichte, aus ihrem Schrecken und ihrer Betrübniss das Feste (Iren. I, 4, 5. 2. II, 18, 4). Erst die so entstandene Materie ist jener Stoff, aus dem der Schöpfer (nach Iren. II, 14, 4) die Welt bildet.

3) In seiner Schrift gegen die Gnostiker wird diese Ableitung nicht allein nirgends erwähnt, sondern es findet sich auch eine Stelle, die eine andere Ansicht von der Materie vorauszusetzen scheint. II, 9, 10 bespricht er nämlich die (valentinianischen) Annahmen über den Fall der *ψυχὴ καὶ σοφία τις* (er meint das Heraustreten der Sophia aus dem Pleroma, will es aber dahingestellt sein lassen, ob die *ψυχὴ* und die *σοφία* dasselbe seien, oder nicht), und wirft den Gegnern vor: erst behaupten sie, *ψυχὴν νεῦσαι κάτω*, dann aber wieder: *μὴ κατελθεῖν . . . ἀλλ᾽ ἐλλάμψαι μόνον τὸ σκότος, εἶτ᾽ ἐκεῖθεν εἴδωλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι. εἶτα τοῦ εἰδώλου εἴδωλον πλάσαντες ἐνταῦθά που δι᾽ ὕλης ἢ ὑλότητος, ἢ ὅ τι ὀνομάζειν θέλουσι . . .*

neupythagoreïschen Schule die Ansicht auftritt, dass der Gegensatz von Form und Stoff erst ein abgeleiteter sei [1]), lag dieser Anknüpfungspunkt dem Stifter des Neuplatonismus jedenfalls weit näher, als der, welchen ihm Valentin darbot. Nach allem diesem erscheint es sehr zweifelhaft, ob er von dieser Seite her für die Bildung seines Systems einen erheblichen Anstoss erhalten hat.

Noch weniger Grund haben wir zu der Annahme, dass die christliche Religion als solche, und abgesehen von den gnostischen Spekulationen, bei der Entstehung des Neuplatonismus betheiligt sei. Das Christenthum ist allerdings mit dem Neuplatonismus nicht allein später in die folgenreichste Beziehung getreten, sondern beide sind sich auch von Hause aus nahe verwandt. Beide sind aus den Zuständen einer Zeit hervorgegangen, in welcher die Völker ihre Selbständigkeit, die Volksreligionen ihre Macht, die nationalen Bildungsformen ihr eigenartiges Gepräge verloren, oder doch zu verlieren begonnen hatten; in welcher die Stützen des äusseren und inneren Lebens zusammenbrachen, und den bedeutendsten unter den bisherigen Kulturvölkern das Bewusstsein ihres Verfalls, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit sich aufdrängte; in welcher die Sehnsucht nach einer neuen, | befriedigenderen Gestalt des geistigen Daseins, nach einer alle Völker umfassenden Gemeinschaft, einer über alles Elend der Gegenwart hinaustragenden, alle Bedürfnisse des Gemüths stillenden Glaubensweise allgemein war. Diesem ihrem Ursprung gemäss gehen beide von dem lebhaften Gefühl der Hülfsbedürftigkeit aus; sie sind von den Mängeln des irdischen Daseins, von

τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γεννῶσι. Nach dieser Darstellung wäre die Materie nichts anderes, als die Finsterniss ausserhalb des Pleroma oder der Lichtwelt, welche der Entstehung der Sophia-Achamoth (denn diese muss mit dem *εἴδωλον ἐν τῇ ὕλῃ* der in der oberen Welt bleibenden Seele gemeint sein) schon vorangeht. Nun ist es zwar immerhin möglich, dass diess ein Missverständniss von Seiten Plotin's ist, und dass die Ansicht, welche er bestreitet, ihrer eigentlichen Meinung nach zwar das *σκότος* von Anfang an ausser dem Pleroma sein liess, aber die Materie erst aus den Leiden der Achamoth ableitete. Auch in diesem Fall würde aber unsere Stelle beweisen, dass wenigstens Plotin von dieser Ableitung der Materie nichts wusste.

1) Vgl. S. 114.

der geistigen und sittlichen Unvollkommenheit des Menschen, von der Hinfälligkeit uud Werthlosigkeit alles Aeussern, von dem unendlichen Abstand zwischen der Welt und der Gottheit, der Natur und dem Geiste durchdrungen. Eine Versöhnung dieses Gegensatzes wird von beiden gesucht, und beide wissen dieselbe in letzter Beziehung nur in dem Vertrauen auf göttliche Hülfe, in dem Glauben an eine göttliche Offenbarung zu finden. Aber das Christenthum erkennt diese Offenbarung in geschichtlichen Personen und Thatsachen; dem Neuplatonismus fällt sie theils mit der natürlichen Ordnung der Dinge, der Welt und den Weltgesetzen, zusammen, theils ist sie ihm das unerreichbare Ziel der mystischen Betrachtung. Jenes lehrt ein Herabsteigen der Gottheit bis in die untersten Tiefen der menschlichen Schwachheit; dieser verlangt eine Erhebung des Menschen zu übermenschlicher Göttlichkeit. Jenes bringt eine neue Religion, eine Umgestaltung des menschlichen Geisteslebens in seinem innersten Grunde; sofern es aber an ein gegebenes anknüpft, stellt es sich zunächst auf den Boden der jüdischen Dogmatik. Dieser will die Mängel der Zeit durch eine Spekulation heilen, welche alle Früchte der hellenischen Wissenschaft und Religion in sich vereinigen soll, welche aber gerade desshalb nicht die Kraft hat, der absterbenden hellenischen Bildung ein neues Leben einzuhauchen. Auf der Gleichartigkeit ihrer allgemeinen geschichtlichen Ausgangspunkte und ihrer letzten Ziele beruht es, dass der Neuplatonismus seit dem vierten Jahrhundert in die christliche Kirche eindringen und zu dieser gewaltigen Macht in ihr werden konnte; in der Verschiedenheit der Wege, auf denen sie ihrem Ziel zustreben, ist der tiefe Gegensatz beider begründet, welcher die Neuplatoniker zu den letzten und eifrigsten Vorkämpfern der alten Religion gegen die neue gemacht hat. Nun würde dieser Gegensatz zwar allerdings einen ursprünglichen Einfluss des Christenthums auf den Neuplatonismus nicht nothwendig ausschliessen: es wäre an sich nicht undenkbar, dass die Stifter | der neuplatonischen Schule bei der Ausbildung ihres Lehrgebäudes von der Absicht geleitet worden wären, dem immer kühner vordringenden Christenthum einen Riegel vorzuschieben, dass der Neuplatonismus seine Entstehung ganz oder theilweise einer Reaktion des hellenischen Geistes gegen den christlichen zu

verdanken hätte. Einen äusseren Anhaltspunkt für diese Vermuthung könnte man in der später zu besprechenden Angabe finden, Ammonius, der Lehrer Plotin's, sei ursprünglich Christ gewesen, und habe sein Christenthum erst in der Folge mit der hellenischen Religion vertauscht. Allein die Beschaffenheit des plotinischen Systems ist ihr nicht günstig. Kein Zug in demselben weist darauf hin, dass es im Gegensatz gegen das Christenthum oder in Nachahmung christlicher Lehrbestimmungen entstanden sei. Auch die Dreizahl der übersinnlichen Wesen, in der man ein augenscheinliches Abbild der christlichen Dreieinigkeit sehen wollte [1]), ist diess so wenig, dass sie sich, den neuplatonischen Gottesbegriff einmal vorausgesetzt, aus dem Vorgang des Plato und Aristoteles vollständig erklärt [2]), wogegen sie mit der christlichen Trinität ausser der Gleichheit der Zahl kaum irgend etwas gemein hat [3]). Mögen daher | auch in dem späteren

1) Cousin Hist. gén. d. philos. 191: *Le Dieu des Alexandrins est une trinité, visible imitation dela trinité chrétienne.* Cousin fügt dann aber selbst bei: *mais imitation trompeuse, qui diffère essentiellement de son sublime modèle et lui est profondément inférieure.* Wenn beide so verschieden sind: woher wissen wir, dass die eine überhaupt eine Nachahmung der anderen ist?

2) Plotin's übersinnliche Welt umfasst, ausser dem Urwesen oder dem Guten, den Nus, welcher zugleich die Ideenwelt ist, und die Seele. Diese finden sich aber alle drei auch bei Plato, nur dass das Gute bei ihm als die oberste Idee mit zur Ideenwelt gehört, und mit dem Nus, den ja auch Aristoteles für die Gottheit erklärt hatte, zusammenfällt (m. vgl. hierüber Bd. II, a, 591 ff.). Die Transcendenz seiner Gottesidee nöthigte Plotin, das Gute über den Nus und die Ideenwelt hinaufzurücken. Sobald dieses geschah, war die übersinnliche Trias fertig. Drei Principien, welche allerdings weder mit den plotinischen, noch mit einander zusammenfallen, finden sich auch im 2. platon. Brief 312, E, bei Moderatus und Numenius (s. S. 126, 2. 219 f.).

3) J. Simon Hist. de l'éc. d'Alex. I, 308 ff. hat vollkommen Recht, wenn er zwischen der christlichen und der plotinischen Lehre nur *des analogies verbales* (S. 337) zugeben will. Denkt man bei der christlichen Trinität an die athanasianische Lehre, welche aber erst längere Zeit nach Plotin aufkam, so braucht es kaum bemerkt zu werden, dass die Annahme von drei Personen im göttlichen Wesen mit dem neuplatonischen Gottesbegriff ganz unvereinbar ist, und auf Plotin nur eine abstossende Wirkung hätte haben können. Aber auch die ältere, subordinatianische Trinitätslehre liegt von den plotinischen Bestimmungen über die übersinnliche Welt weit ab. Denn gerade bei dieser früheren Gestalt jener Lehre lässt sich von der

Verkehr der Parteien nicht blos die Christen von den Neuplatonikern sondern auch diese von jenen das eine und andere angenommen haben: der ursprüngliche Neuplatonismus zeigt keine erkennbare Spur eines tiefergehenden christlichen Einflusses; so weit er sich vielmehr mit dem Christenthum berührt, wird man sich diess nur aus der allgemeinen geistigen Atmosphäre und den Zuständen der Zeit, in der er entstanden ist, zu erklären haben.

Als die wahren Stammväter des Neuplatonismus haben wir nur die griechischen Philosophen zu betrachten, zunächst die Neupythagoreer und die Platoniker der alexandrinischen Schule, weiterhin die Stoiker, Aristoteles und Plato [1]), und wegen ihres mittelbaren Einflusses die Skeptiker. Das Verhältniss der neuplatonischen Lehre zu diesen Vorgängern wurde in der Hauptsache bereits angegeben. Seine ganze Richtung ist dem Neuplatonismus zunächst durch den Neupythagoreismus und den gleichzeitigen Platonismus, durch einen Moderatus, Plutarch, Numenius, Philo | vorgezeichnet. Zu seiner negativen Voraussetzung

ursprünglichen Bedeutung derselben, die dem Stifter der christlichen Religion inwohnende und im religiösen Leben der Gläubigen sich offenbarende Gotteskraft darzustellen, noch weniger, als bei der späteren, abstrahiren, und es kann weder Plotin's Lehre von der Seele durch die christlichen Vorstellungen über den heiligen Geist, noch seine Lehre vom Nus durch die über den Sohn Gottes veranlasst oder mitveranlasst sein. Die erstere lag ihm ja schon bei Plato fertig vor, und wenn zu der zweiten die Logoslehre je einen Beitrag geliefert hätte, so würde diess immer noch eher die philonische, als die christliche, gewesen sein; denn gerade das unterscheidende Merkmal der letzteren, die Menschwerdung des Logos, stand mit allen Voraussetzungen des Neuplatonismus in schneidendem Widerspruch. Aus demselben Grunde kann auch nicht daran gedacht werden, dass die Trinitätslehre der sog. Patripassianer (Praxeas, Noëtus, Sabellius) auf Plotin eingewirkt habe, da sich bei ihr alles noch ausschliesslicher, als in der orthodoxen, um die Frage nach dem Göttlichen in Christus dreht.

1) Vgl. PORPH. v. Plot. 14: *ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι* (Plotin's) *καὶ τὰ στωϊκὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικὰ, καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία.* Porphyr ist demnach nicht der Meinung (RICHTER Neuplat. Stud. I, 54), dass Plotin zu den Stoikern fast nur im Verhältniss des Gegensatzes stehe, sondern er erkennt die Thatsache an, welche sich auch kaum bestreiten lässt, dass sich in seinen Schriften eine ganze Reihe stoischer Bestimmungen findet.

hat auch er, wie diese, die Skepsis, denn die Sicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins musste gründlich erschüttert sein, ehe der Versuch gemacht wurde, durch ein Hinausgehen über das wissenschaftliche Denken die Wahrheit zu ergreifen[1]). Für die positive Ausführung seines Standpunkts hat er die grossen Systeme der Vorzeit noch in weiterem Umfang benützt, als seine unmittelbaren Vorgänger, weil er ein ungleich entwickelteres System anstrebt, aber er verhält sich hiebei dennoch um vieles selbständiger, so dass er auch das fremde nicht blos als überlieferte Lehre aufnimmt, und nicht blos eklektisch zusammenträgt, sondern nach einem bestimmten Princip sichtet und umbildet. In Betreff der wissenschaftlichen Methode haben die Neuplatoniker unstreitig dem Aristoteles am meisten zu verdanken, dessen Schriften Plotin und Porphyr, Jamblich und Proklus, ebenso eifrig, wie die platonischen, studirt haben[2]). In der Metaphysik legen sie die platonische Unterscheidung der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, die Lehren von den Ideen, der Weltseele und der Materie zu Grunde; aber sie überschreiten einerseits den platonischen Dualismus in der Richtung Philo's und der Neupythagoreer durch die Ueberveruünftigkeit des Urwesens, welche sie zuerst in dieser strengen Fassung geltend gemacht haben, und durch die Identificirung der Materie mit dem Bösen; andererseits wird das platonische durchgreifend mit peripatetischen und stoischen Bestandtheilen versetzt, die Ideenwelt fasst sich zum aristotelischen Nus zusammen, die Ideen selbst werden aus unbewegten Urbildern zu lebendigen Kräften, die Weltseele zur Einheit der Keimformen, das Verhältniss des ursprünglichen Seins zum abgeleiteten wird mehr aus dem stoisch-aristotelischen Gesichtspunkt der wirkenden Ursache, als aus dem rein platonischen der Urbildlichkeit betrachtet. Dagegen hat die pythagoreische Zahlenlehre für Plotin noch wenig Bedeutung, erst seit Jamblich wird ihr mehr Gewicht beigelegt. Noch stärker kommt das stoische, wie bereits gezeigt wurde, in der Physik zum Vorschein; die teleologische Weltbetrachtung und der | Vorsehungs-

1) Wie diess auch J. Simon Hist. de l'école d'Alex. I, 259. 559 u. ö. richtig bemerkt hat.

2) M. vgl. hierüber, was Plotin betrifft, S. 446, 1. 434, 1.

glaube der Neuplatoniker trägt das entschiedenste Gepräge des Stoicismus, und ebenso stark ist es Plotin's Religionsphilosophie aufgedrückt, wogegen die Anthropologie allerdings fast ganz auf platonischem Boden steht, und nur in der Lehre vom Nus und in der Verwerfung der Wiedererinnerung dem Aristoteles einen erheblicheren Einfluss gestattet. Auch der Ethik des Systems wurde ihr stoischer Charakter bereits nachgewiesen; doch hält diesem Element hier die platonische Lehre vom Eros und von der Flucht aus der Sinnlichkeit das Gleichgewicht; in der Einseitigkeit der letzteren Forderung werden wir den neupythagoreischen Geist nicht verkennen, an Aristoteles erinnert Plotin's Ethik nur durch die Bestimmungen über das Verhältniss der praktischen Tugend zur theoretischen; der Schlusspunkt des Systems, der seine innerste Eigenthümlichkeit an's Licht bringt, die Lehre von der Ekstase, hat ausser Philo bei keinem von den früheren Philosophen eine nähere Analogie. Wir finden so auf allen Punkten des neuplatonischen Systems die Spuren seiner griechischen Abkunft; aber wie viel es auch von anderen entlehnt hat, es hat das fremde in eigenthümlicher Weise verschmolzen und umgestaltet; es entnimmt allen seinen Vorgängern sein Material, aber sein Princip und dessen systematische Ausführung gehört doch nur ihm selbst an.

Die geschichtliche Entwicklung der neuplatonischen Philosophie bewegt sich durch drei Stadien. Zuerst entwirft Plotin die Grundzüge des Systems, welche Porphyr nur formell überarbeitet, und in untergeordneten Punkten weiter ausführt. Der Bau desselben ist in dieser seiner ersten Gestalt am einfachsten, die metaphysischen Grundbestimmungen treten klar auseinander, die wissenschaftliche Haltung der Lehre wird in der Hauptsache noch durch kein fremdartiges Interesse gestört. Dagegen ist allerdings das einzelne bei Plotin weniger durchgearbeitet, seine Darstellung ist ungleich und nicht ohne Lücken, die Geduld zur methodischen Ausführung steht bei aller dialektischen Gewandtheit mit der Kühnheit der leitenden Ideen und der Grossartigkeit der allgemeinen Anschauungen nicht im rechten Verhältniss. Eine neue Wendung, theilweise schon durch Porphyr vorbereitet, beginnt mit Jamblich. Während bisher das philosophische Interesse die Spekulation beherrscht hatte, so wird es jetzt von dem positiv

religiösen überflügelt, die Restauration des Polytheismus wird der | neuplatonischen Schule zur Hauptsache, und an dieses Bestreben schliessen sich auch Aenderungen des metaphysischen Systems an, die seinem wissenschaftlichen Charakter keineswegs zum Vortheil gereichen. Erst in der Schule von Athen kehrt der Neuplatonismus, durch ein eifriges Studium der aristotelischen Schriften unterstützt, zur strengeren Wissenschaftlichkeit zurück, und Proklus unternimmt es, seine ganze Errungenschaft mit einem seltenen Aufwand dialektischer Kraft zu einem umfassenden, in allen Einzelheiten gleichmässig gegliederten System zu verarbeiten [1]). Aber die philosophische Produktivität der Schule und des griechischen Alterthums überhaupt ist erschöpft; nicht einmal zur Ueberwindung der unreinen Elemente, welche sich aus der positiven Religion eingedrängt haben, reicht ihre Kraft aus, und so ist das letzte Ergebniss doch nur ein Scholasticismus, dessen scharfsinnige Ausführung wir bewundern müssen, von dem aber eine neue schöpferische Wirkung nicht zu erwarten war.

Die nachfolgende Darstellung des neuplatonischen Systems fasst vorzugsweise die ursprüngliche Gestalt in's Auge, die ihm Plotin gab, da sich seine Eigenthümlichkeit aus dieser am besten erkennen lässt; über die späteren Umwandlungen desselben soll hier nur das hauptsächlichste mitgetheilt werden.

I. Plotinus und seine Schüler.

1. Die ersten Anfänge des Neuplatonismus. Ammonius Sakkas.

Den ersten Anstoss zur Entstehung der neuplatonischen Schule glaubte man früher nicht selten von jenem Potamo herleiten zu dürfen, welcher uns schon früher [2]) als Lehrer einer eklektischen Philosophie vorgekommen ist [3]). Allein es ist sehr fraglich, ob dieser Mann erst dem dritten Jahrhundert n. Chr. angehört; und was wir über seine Ansichten wissen, ist von der Art, dass wir bei ihm theils überhaupt keinen neuen | wissen-

1) Kirchner's Behauptung (Philos. d. Plot. 215), dass wir kein Recht haben, zwischen der Schule von Athen und der des Jamblich zu unterscheiden, wird später geprüft werden.

2) 1. Abth. 617 f.

3) So Brucker Hist. crit. phil. II, 193 ff.

schaftlichen Standpunkt, theils namentlich keine nähere Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus voraussetzen können [1]). Mit mehr Recht kann der Alexandriner [2]) Ammonius Sakkas [3]) den Anspruch machen, für den Stifter des Neuplatonismus zu gelten. Dieser Mann war nach PORPHYR [4]) der Sohn christlicher Eltern; aber von der Philosophie, deren Schüler er aus einem Tagelöhner geworden war [5]), hatte er sich zu den hellenischen Göttern zurückführen lassen [6]). Er selbst machte als Lehrer der Philosophie einen ungewöhnlichen Eindruck. Als ihn Plotin zum erstenmal hörte, rief er sofort aus: „Der ist mein Mann" [7]); und während keiner von den andern alexandrinischen Philosophen ihn zu befriedigen | vermocht hatte, fand er sich von Ammonius

1) Vgl. 1. Abth. a. a. O.

2) *Ἀλεξανδρεὺς* nennt ihn HIEROKL. b. PHOT. Cod. 214, S. 173, 20. SUID. *Ἀμμών.*

3) Ueber ihn: VACHEROT Hist. de l'école d'Alex. I, 342 f. J. SIMON Hist. de l'éc. d'Alex. I, 204 f. RITTER IV, 573 f. BRANDIS Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 318 f. KIRCHNER Phil. d. Plotin 21 ff. vgl. 27. RICHTER a. a. O. I, 56 f. DEHAUT Essai historique sur la vie et la doctrine d' A. S. (Brux. 1836) kenne ich nur aus dritter Hand.

4) B. EUS. K. G. VI, 19, 7, wo er dem bekannten Kirchenlehrer Origenes vorwirft, dass er, der Schüler des Ammonius, sich dem *βάρβαρον τόλμημα* angeschlossen habe, sagt er von jenem: *Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.*

5) THEODORET cur. gr. affect. VI, S. 96: *ἐπὶ τούτου* (Commodus 180—192) *δὲ Ἀμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκᾶς τοὺς σάκκους καταλιπὼν, οἷς μετέφερε τοὺς πυρούς, τὸν φιλόσοφον ἠσπάσατο βίον.* SUID. *Πλωτῖν.* Den Beinamen Sakkas (= *σακκοφόρος*) bestätigt ausser SUID. *Ἀμμών. Ὠριγ.* auch AMMIAN. MARC. XXII, S. 528 Bip.

6) EUS. a. a. O. 10 bestreitet diess, wie BAUR (Jahrb. f. wissensch. Kritik 1837, a, 678) glaubt, mit Recht; mir scheint es unverkennbar, dass er den Lehrer Plotin's mit einem gleichnamigen christlichen Gelehrten verwechselt; denn er führt von seinem Ammonius Schriften, und zwar theologischen Inhalts, an, während jener nach PORPHYR's (v. Plot. 3) und LONGIN's (b. PORPH. a. a. O. 20) bestimmter Versicherung keine Schriften hinterlassen hatte; oder wenn der Kirchenlehrer Origenes wirklich nicht den Platoniker Ammonius, sondern den von Eusebius bezeichneten Christen zum Lehrer gehabt haben sollte (s. u. 459, 3), so hat Euseb jedenfalls übersehen, dass Porphyr's Aussage sich nicht auf diesen bezieht.

7) *Τοῦτον ἐζήτουν.*

so gefesselt, dass er sich bis zu seinem Tode nicht von ihm trennte [1]). Die Schüler des Ammonius betrachteten, wie erzählt wird, seine Lehre als die Offenbarung einer höheren Weisheit, welche man den uneingeweihten nicht mittheilen dürfe [2]); als sie sich aber dazu entschlossen, soll es auch bei Plotin nur die Lehre des Ammonius gewesen sein, welche er vortrug [3]). Ammonius erscheint demnach hier in einer ähnlichen Stellung, wie sie Pythagoras in der Vorstellung der späteren Zeit einnimmt [4]); durch ihn wird der Welt eine neue Philosophie geoffenbart, aber diese Aufschlüsse, zu erhaben für die Menge, sollen als strenges Schulgeheimniss bewahrt werden; nachdem sie jedoch einmal durch die Schuld eines der Schüler unter die Leute gekommen

1) Porph. v. Plot. 3. Dass Plotin erst nach dem Tode des Ammonius Alexandria verliess, wird hier zwar nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur, dass er 11 Jahre mit ihm zusammengewesen sei, und sich dann bei Gordian's Perserzug an dessen Heer angeschlossen habe, um die Wissenschaft der Perser und Inder kennen zu lernen. Da er aber nach dem Misslingen dieses Unternehmens nicht nach Alexandria zurückkehrt, sondern sich nach Rom wendet, um eine eigene Schule zu errichten, und da von da an Ammonius aus der Geschichte verschwindet, so ist das wahrscheinlichste, dass er eben damals, im J. 242, oder während des Perserzugs, gestorben ist.

2) Porph. a. a. O.: *Ἐρεννίῳ δὲ καὶ Ὠριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυιῶν, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο, ἐνέμενε καὶ ὁ Πλωτῖνος, συνὼν μέν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα.* Herennius habe die Verabredung zuerst verletzt, dann Origenes, und nun habe auch Plotin sich durch sein Versprechen nicht mehr gebunden geglaubt, doch *ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς.*

3) Vor. Anm. und Porph. 14: Plotin habe mit seinen Schülern die platonischen und peripatetischen Commentare gelesen; *ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ᾽ ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν.* Mit dieser und der vor. Anm. angeführten Angabe ist aber nicht (wie Lyng glaubt, die Lehre des Amm. S. Særskilt aftrykt af Christiania Videnskabs-Selkskabs Forhandlinger for 1874, S. 1 f.) gesagt: „dass Plotin besondere Vorträge über die Lehre des Ammonius gehalten habe", sondern nur, dass er in seinen eigenen Vorträgen dieser Lehre gefolgt sei; man kann daher auch nicht daraus folgern (was freilich auch bei jener Annahme viel zu weit gehen würde), dass sich in der neuplatonischen Schule eine zuverlässige Tradition über dieselbe bis zu den Zeiten des Nemesius habe erhalten können.

4) Vgl. Bd. I, 297 f.

sind [1]), wird alles, was seine Nachfolger von tieferem Wissen besitzen, auf ihn zurückgeführt. Nun wird freilich gerade durch diese Uebereinstimmung mit der | Pythagorassage die ganze Sache verdächtig, und es fragt sich, ob sich nicht schon zu Porphyr's Zeit die Vorstellungen der plotinischen Schule über den Mann, den sie als ihren Stifter verehrte, und über sein Verhältniss zu Plotin, in der durch jene Sage bezeichneten, ihrem philosophischen Ideal entsprechenden Richtung von der Wirklichkeit entfernt hatten [2]). Für Ammonius' wissenschaftliche Bedeutung zeugt aber auch Longinus [3]), und Plotin's Bewunderung gegen denselben lässt sich schon nach dem obenangeführten nicht bezweifeln. Worauf sich jedoch diese Bedeutung näher gründete, und inwieweit schon Ammonius den Standpunkt gewonnen und die Ansichten aufgestellt hatte, welche wir in der Folge bei Plotin finden, lässt sich schwer sagen. In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts hatte der bekannte Hierokles [4]) im siebenten Buche seiner Schrift von der Vorsehung [5]) über die Schule des Ammonius gehandelt [6]), und er hatte dabei namentlich hervorgehoben, | Am-

1) Auch dieser Zug findet sich zuerst in der pythagoreischen Sage; vgl. Bd. I, 260 f. 262 m. Böckh Philol. 18 f. und oben S. 111 f.

2) Wie es sich in dieser Beziehung mit der angeblichen Verabredung Plotin's und seiner Mitschüler zur Geheimhaltung der Lehre des Ammonius verhält, ist ziemlich unerheblich; Porphyr's Voraussetzung, dass Plotin in Rom keine andere Lehre, als die des Ammonius, vorgetragen habe, wird sogleich geprüft werden; dass aber sein Zeugniss in dieser Sache nicht unbedingt entscheidend sein kann, wird man zugeben müssen, wenn man erwägt, dass er selbst den Ammonius nicht gekannt und dieser keine Schrift hinterlassen hatte. Erzählt er doch v. Plot. 10 selbst über Plotin einiges, was genau so nicht vorgekommen sein kann.

3) B. Porph. a. a. O. 20: *Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῳ τῶν καθ᾽ ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκοῦσιν.*

4) Ein Schüler Plutarch's, welcher tiefer unten noch zu berühren sein wird.

5) Welche wir durch die ausführlichen Auszüge b. Phot. Cod. 214. 251 näher kennen.

6) Nachdem er nämlich in den früheren Büchern theils seine eigenen Ansichten entwickelt, theils die Uebereinstimmung derselben mit Plato und allen namhaften Philosophen zwischen Plato und Ammonius, mit den Göttersprüchen, den hieratischen Satzungen, den homerischen und orphischen Gedichten darzuthun gesucht hatte, handelte er im 7ten *περὶ τῆς διατριβῆς*

monius „der gottgelehrte“ habe zuerst die Lehre des Plato und Aristoteles in ihrer Reinheit wiederhergestellt, dem langjährigen verderblichen Streit ihrer Schulen ein Ende gemacht, und gezeigt, dass sie in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen [1]). Allein ehe wir auf dieses Zeugniss hin die Vereinigung des Plato und Aristoteles als die eigentliche That des Ammonius preisen [2]), müssten wir doch erst wissen, welches denn nun die ächte Lehre des Plato und Aristoteles sein sollte; noch vorher aber, woher Hierokles das hatte, was er über Ammonius berichtete. Da dieser Philosoph keine Schriften hinterlassen hatte [3]), und auch von keinem seiner Schüler eine Darstellung seiner Lehre bekannt ist [4]), so kann man sich nicht denken, wie Hierokles, zwei Jahrhunderte nach ihm, die Mittel zu einer urkundlichen Ueberlieferung seiner Ansichten hätte haben sollen. Es geht ja aber auch aus der Mittheilung des Photius hervor, dass er die ganze neuplatonische Schule mit Ammonius, als ihrem Stifter, unterschiedslos zusammenwarf, und dass er sich überhaupt in seinen Ausführungen über die älteren Philosophen ganz und gar von dem Wunsche leiten liess, bei ihnen allen, mit Einschluss der Dichter, nur Ein und dasselbe zu finden. Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, den Aussagen des Hierokles über Ammonius den Werth eines geschichtlichen Zeugnisses zuzuerkennen; sondern es wird sich damit verhalten, wie mit den neupythagoreischen Angaben über Pythagoras und seine Philosophie: alles, was einer Schule für Wahrheit gilt, legt sie ihrem Stifter in den Mund. Hierokles,

τοῦ προειρημένου Ἀμμωνίου . . . καὶ ὡς Πλωτῖνός τε καὶ Ὠριγένης, καὶ μὴν καὶ Πορφύριος καὶ Ἰάμβλιχος καὶ οἱ ἐφεξῆς, ὅσοι τῆς ἱερᾶς (ὡς αὐτός φησι) γενεᾶς ἔτυχον φύντες, ἕως Πλουτάρχου τοῦ Ἀθηναίου, ὃν καὶ καθηγητὴν αὐτοῦ τῶν τοιούτων ἀναγράφει δογμάτων, οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαθαρμένῃ συνᾴδουσι φιλοσοφίᾳ. Phot. Cod. 214, S. 173, a.

1) Phot. Cod. 251, S. 461, a, 24 ff.

2) Kirchner Phil. d. Plot. 22, wo noch weiter behauptet wird, Am. habe in beiden Systemen nur die verschiedenen Formen eines einzigen universalen und absoluten gefunden, dessen Aufstellung er sich zur Aufgabe machte, und ebendamit sei die Zusammenfassung aller grossen Philosophieen zu Einem Ganzen gegeben gewesen.

3) Wie diess Longin b. Porph. v. Plot. 20 ausdrücklich bezeugt.

4) M. vgl. S. 458, 2 und was sogleich über Herennius, Origenes und Longinus zu bemerken sein wird.

der Schüler Plutarch's, war allerdings von der durchgängigen Uebereinstimmung des Plato und Aristoteles unbedingt überzeugt [1]), und so verstand es sich für ihn | von selbst, dass auch schon Ammonius die gleiche Ueberzeugung ausgesprochen habe; aber so wahrscheinlich es auch immerhin ist, dass dieser Philosoph dem Plotin in der Verknüpfung aristotelischer und platonischer Studien, der Benützung aristotelischer Begriffe und Methoden vorangieng, so wenig lässt sich doch diese Thatsache durch ein so unzuverlässiges Zeugniss, wie das des Hierokles, erweisen, und auch ihre Richtigkeit im allgemeinen zugegeben, fragt es sich doch immer noch, ob Ammonius in der Vereinigung des Plato und Aristoteles schon so weit gieng, wie die späteren Neuplatoniker; diess erscheint aber um so zweifelhafter, da auch noch Plotin sehr eingreifende Abweichungen zwischen beiden unbedenklich einräumt [2]).

Auch die Berichte des NEMESIUS über unsern Philosophen führen uns nicht weiter. Wenn dieser Schriftsteller eine ausführliche Widerlegung der materialistischen Ansicht von der Seele, und insbesondere des stoischen Materialismus, „aus Ammonius und Numenius" mittheilt [3]), so lässt sich damit schon

1) Bei PHOT. a. d. a. O. S. 173, a. 461, a ereifert er sich auf's lebhafteste gegen die *φαῦλοι καὶ ἀποτρόπαιοι*, welche einen Widerstreit zwischen Plato und Aristoteles behaupten, und beschuldigt sie, dass sie nur desshalb selbst Schriften dieser Philosophen zu verfälschen (oder für unächt zu erklären? *νοθεῦσαι*) sich erdreistet haben, um ihre Behauptung desto leichter aufrecht halten zu können.

2) Vgl. S. 425, 1.

3) Nachdem Nemes. De nat. hom. c. 2 die verschiedenen Annahmen über die Seele aufgezählt hat, fährt er S. 29 fort: *κοινῇ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν ἀρκέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ* (d. h. von Ammonius, dem Lehrer Plotin's, und von Numenius, nicht: von Amm., dem Lehrer des Plotin und des Numenius) *εἰρημένα. εἰσὶ δὲ ταῦτα.* Und nun folgt ein Auszug, von dem aber nicht klar ist, wie weit er geht: ob nur bis zu den Worten *εἰς ἀσώματον* S. 29 g. E., oder bis *οὐ σῶμα ἡ ψυχὴ* S. 31, oder bis S. 35: *χωρίζεται ἀσώματος οὖσα.* Für die letztere Annahme könnte man die Stelle S. 32 anführen, wo mit Bezug auf die Gründe des Kleanthes und Chrysippus gesagt ist: *ἐκθετέον καὶ τούτων τὰς λύσεις, ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος*, denn diess weist darauf hin, dass auch diess noch aus der Darstellung eines Platonikers entnommen sei.

desshalb wenig anfangen, weil uns nicht gesagt wird, was von dieser Ausführung dem Numenius und was dem Ammonius gehört, ob der letztere die Gründe des ersteren nur wiederholt oder mit neuen vermehrt hatte, und worin diese bestanden [1]). Einer zweiten | Mittheilung des Nemesius [2]) steht dieses Bedenken nicht im Wege; nur um so stärker drängt sich dagegen die Frage nach der Quelle auf, der jener seine Mittheilungen über Ammonius entnommen hat. Ammonius löste, dieser Darstellung zufolge, die Schwierigkeit, wie die Seele mit dem Körper eins sein könne, ohne selbst körperlicher Natur zu sein, folgendermassen. Das Uebersinnliche, sagte er, könne mit dem, was zu seiner Aufnahme geeignet sei, vollkommen eins werden, ohne sich doch mit ihm zu vermischen, oder seine Eigenthümlichkeit zu verlieren, oder überhaupt in seinem Wesen eine Veränderung zu erleiden (*κατ᾽ οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι*); denn es sei seiner Natur nach keiner Wesensveränderung fähig, und behalte daher auch in der Verbindung mit anderem seine Eigenschaften [3]). Diess bestätige denn auch der Augenschein. Dass eine wirkliche Einigung der Seele mit dem Leibe stattfinde [4]), sehe man aus ihrer Theil-

1) Der Hauptgedanke der ganzen Erörterung liegt auch dann, wenn dieselbe bis S. 31 oder 35 geht, jedenfalls in dem Satze, dass die Körper, an sich selbst eine Vielheit ohne Einheit und einem unablässigen Wechsel unterworfen, nur durch die Seele zusammengehalten werden können. Eben dieser Satz ist uns aber schon S. 221, 5 bei Numenius vorgekommen, welcher selbst hiemit nur stoische Bestimmungen (s. 1. Abth. 196, 1) gegen den stoischen Materialismus kehrt.

2) A. a. O. c. 3, S. 56 u. — 59 u.

3) *Τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἑνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα* (dass es mit seinem Substrat eben so innig verbunden werde, wie die Stoffe, die zu Einem Stoff zusammengehen, und daher durch die Mischung ihre Eigenthümlichkeit verlieren, die chemisch gemischten Stoffe; — diese Bedeutung des Ausdrucks ergibt sich aus dem folgenden und S. 56: *καὶ ἡ κρᾶσις δὲ τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ὕδατος ἀμφότερα συνδιαφθείρει*) *καὶ ἑνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα, ὡς τὰ παρακείμενα* (wie die blos mechanisch verbundenen Dinge s. folg. Anm.).

4) *Ὅτι ἥνωται;* m. vgl. über die *ἕνωσις*, im Unterschied von der blossen *παράθεσις* (dem *παρακείμενον;* s. vor. Anm.), was 1. Abth. 127, 1. 97 m. in Betreff des stoischen Sprachgebrauchs nachgewiesen wurde, den wir auch hier haben.

nahme an seinen Zuständen (ihrer *συμπάθεια*); dass sie sich nicht mit ihm vermische, aus ihrer Zurückziehung vom Leibe im Schlafe, im Traume (namentlich den weissagenden Träumen) und bei der Betrachtung unsinnlicher Dinge. Vermöge ihrer Unkörperlichkeit könne die Seele den ganzen Leib durchdringen, und doch dabei in ihrem eigenen Wesen beharren[1]; denn sie werde nicht vom Leibe zusammengehalten, sondern dieser | von ihr, sie sei daher auch nicht im Leibe, wie in einem Gefässe, sondern der Leib vielmehr in ihr. Wie das Uebersinnliche überhaupt nicht in einem körperlichen, sondern nur in einem intelligibeln Ort (*ἐν νοητοῖς τόποις*) sei, entweder in sich selbst, oder in dem über ihm stehenden Uebersinnlichen, so sei auch die Seele theils in sich selbst, theils im Nus: jenes beim vermittelten, dieses beim unmittelbaren Denken[2]. Wenn wir daher so sprechen, als ob sie im Leibe wäre, so heisse diess nur, sie setze sich in Beziehung zum Leib und neige sich zu ihm; man müsste eigentlich nicht sagen: sie ist hier, sondern: sie wirkt hier[3]. Diese Bestimmungen finden sich nicht allein in Plotin's Anthropologie Zug für Zug wieder[4], sondern sie setzen auch eine mit der plotinischen wesentlich übereinstimmende Metaphysik voraus; denn nur aus einer solchen erklärt es sich, wenn gesagt wird, alles Uebersinnliche sei entweder in sich selbst oder in dem, was über ihm stehe, die Seele entweder in sich, oder im Nus; und

1) *Δι᾽ ὅλου κεχώρηκεν, ὡς τὰ συνεφθαρμένα* (s. vorl. Anm., und die vollkommene Mischung, die *σύγχυσις*, betreffend 1. Abth. 127, 1), *μένουσα ἀδιάφθορος, ὡς τὰ ἀσύγχυτα*, was dann weiter ausgeführt wird.

2) *Ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστιν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ*. Zur Erläuterung vergleiche man, was später über die entsprechenden Bestimmungen Plotin's und Porphyr's beigebracht werden wird.

3) *Ἐπὰν οὖν ἐν σώματι λέγηται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ᾽ ὡς ἐν σχέσει, καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρός τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει δεδέσθαι φαμὲν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης τὸν ἐραστήν* u. s. w. *ὅταν οὖν ἐν σχέσει γένηται τὸ νοητὸν τόπου τινὸς ἢ πράγματος ἐν τόπῳ ὄντος, καταχρηστικώτερον λέγομεν, ἐκεῖ αὐτὸ εἶναι, διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ . . . δέον γὰρ λέγειν, ἐκεῖ ἐνεργεῖ, λέγομεν, ἐκεῖ ἐστίν.*

4) Wie diess Vacherot I, 350 f. im einzelnen nachweist, und wie es sich auch aus der Vergleichung mit Plotin's tiefer unten zu besprechenden psychologischen Lehren ergeben wird.

wenn bei dieser Gelegenheit allerdings auf plotinischem Standpunkt auch dessen, was über dem Nus ist, und der Erhebung der Seele zu demselben hätte erwähnt werden können, so lässt sich doch nicht behaupten, dass diess nothwendig hätte geschehen müssen, wenn dasselbe dem Verfasser bekannt war[1]). Diese Stelle des Nemesius würde es daher nicht blos rechtfertigen, wenn Plotin's Psychologie auf Ammonius zurückgeführt wird[2]), sondern sie würde auch die Behauptung[3]) unterstützen, dass die Ordnung der kosmischen Mächte, wie sie bei Plotin hervortritt, | schon bei Ammonius vorhanden gewesen sei[4]); wenn wir nämlich der Urkundlichkeit dessen, was Nemesius mittheilt, versichert sein könnten. Aber wer bürgt uns für diese? So verwickelte dialektische Ausführungen, wie wir sie hier haben, könnten unmöglich anders, als schriftlich, überliefert sein; Ammonius selbst aber hat nichts geschrieben; man müsste daher annehmen, einer seiner persönlichen Schüler habe einen Abriss seiner Lehre, oder wenigstens einen Bericht über diesen Theil derselben niedergeschrieben, den Nemesius mittelbar oder unmittelbar benützt habe. Nun wird man freilich die allgemeine Möglichkeit dieser Annahme nicht bestreiten können; aber ebenso möglich ist es auch, dass Nemesius eine viel spätere und unzuverlässigere Quelle benützt hat, und dass die Aeusserungen des Ammonius, die er berichtet, mit Plotin's Ansichten nicht desshalb so genau überein-

1) Auch Plotin spricht z. B. V, 3, 3, indem er das διανοεῖσθαι und das νοεῖν unterscheidet, nur davon, dass jenes die eigene Thätigkeit der Seele, dieses die Wirkung des Nus sei, ohne dass das Urwesen hier berührt würde. Aehnlich V, 1, 10. 491, B f. V, 9, 3. 557, B.

2) Wie diess von Lyng a. a. O. geschieht, welcher auf diesen Bericht die Ansicht gründet, dass die Seele ihre Substantialität und Ursächlichkeit nach Amm. gerade in ihrer Idealität habe, und in dieser Bestimmung das Princip der spiritualistischen Weltansicht Plotin's findet. Ob damit der Sinn dessen, was Nemesius dem Ammonius beilegt, genau wiedergegeben wird, kann hier ununtersucht bleiben, da ich gar nicht glaube, dass es überhaupt von ihm herrührt.

3) Kirchner Phil. d. Plot. 27.

4) Was dagegen Kirchner weiter beifügt, dass namentlich die Lehre von dem Einen und von der Ekstase ihm angehöre, diess folgt aus Nemesius nicht, sondern es würde ihm nur nicht widersprechen; Kirchner's Beweis dafür ist die Stelle Porphyr's v. Plot. 14, von der aber schon S. 452, 2 gezeigt wurde, wie wenig sie dazu ausreicht.

stimmen, weil sich diese schon bei Ammonius fanden, sondern nur desshalb, weil der spätere Schriftsteller, dem er folgt, die plotinische Philosophie ihrem ganzen Umfang nach auf Ammonius zurückführen zu dürfen glaubte. Selbst der bestimmteren Vermuthung, dass dieser Schriftsteller kein anderer als Hierokles sei, würde die Chronologie schwerlich im Wege stehen [1]), während sich andererseits der | Umstand, dass wir diese Einzelheiten über Ammonius gerade nur hier finden, unter dieser Voraussetzung am leichtesten erklärt [2]).

1) Hierokles schrieb, wie später gezeigt werden wird, noch in der ersten Hälfte, und vielleicht selbst noch im ersten Drittheil des fünften Jahrhunderts. Nemesius wurde nun allerdings früher gewöhnlich bis an den Anfang dieses Jahrhunderts hinaufgerückt. Indessen scheint mir Ritter (Gesch. d. Phil. VI, 462) seine Schrift, die nicht vor dem sechsten Jahrhundert benützt wird, mit mehr Grund in die Mitte des fünften zu setzen. Schon seine Erörterungen über die Verbindung des *θεὸς λόγος* mit dem Menschen Jesus (c. 3, S. 60—62), in denen er nicht allein die Eunomianer, sondern auch Theodor von Mopsvestia und die antiochenische Schule berücksichtigt (ihr gehört nämlich die S. 62 an gewissen *ἔνδοξοι ἄνδρες* getadelte Annahme, dass der *τρόπος τῆς ἑνώσεως* in jener Verbindung blosse *εὐδοκία* sei; vgl. Baur Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. I, 706 ff.), weisen auf die Zeit, in welcher der nestorianische Streit der christologischen Frage das lebhafteste Interesse zugewandt hatte. Bestimmter führt uns in die Mitte des Jahrhunderts, in die nächsten Jahre vor, oder wahrscheinlicher die nach dem chalcedonensischen Concil v. J. 451, der Nachdruck, mit dem Nemesius a. a. O. hervorhebt, dass der Logos bei der Vereinigung mit dem Menschen *παντάπασιν ἄμικτος καὶ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάφθορος καὶ ἀμετάβλητος*, dass er *ἄτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος* geblieben sei. Denn diess sind eben die Schlagwörter des chalcedonensischen Symbols und der für dasselbe massgebenden Erklärungen Leo's d. Gr.: das *ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως* hat in dem Symbol selbst Aufnahme gefunden; diese Schlagwörter treten aber mit voller Bestimmtheit erst in den letzten Jahren vor dem Concil auf. Vgl. Baur a. a. O. 806 ff. Dass aber bei dieser Gelegenheit S. 61 nur die Eunomianer, nicht Eutyches, genannt werden, durfte Ritter nicht auffallen: die Annahme, welche zu ihrer Erwähnung Anlass gibt, *ἡνῶσθαι τὸν θεὸν λόγον τῷ σώματι οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἑκατέρου δυνάμεις* (dieselbe, welche auch schon Theodor von Mopsvestia bestreitet, bei Baur S. 707), steht der eutychianischen diametral entgegen.

2) Wäre ein zuverlässiger oder für zuverlässig gehaltener Bericht über die Lehre des Ammonius vorhanden gewesen, so wäre es sehr auffallend, dass in keiner einzigen von den zahlreichen Schriften neuplatonischer Philosophen, die wir noch besitzen, nicht in den Bruchstücken des Porphyr und

Diese Zweifel erhalten eine erhebliche Bestätigung, wenn wir neben den Angaben über Ammonius auch die über seine Schüler, welche freilich spärlich genug sind, in Betracht ziehen. Die namhaftesten derselben sind, ausser Plotin: Herennius, die beiden Origenes und Longinus [1]). Ueber Herennius wird uns jedoch | nichts näheres mitgetheilt [2]). Von den zwei Origenes kann der christliche, wenn er überhaupt den Ammonius Sakkas gehört hat [3]), hier nicht weiter in Betracht kommen. • Der andere

Jamblich, nicht in den Commentaren zu Aristoteles, nicht in den Werken des Proklus, über die Lehre dieses Mannes, welche doch für die späteren Mitglieder der Schule ein ganz besonderes Interesse haben musste, das mindeste mitgetheilt wird; dass auch seiner psychologischen Annahmen weder in den vielen, an Beziehungen auf seine Vorgänger so reichen Auszügen aus Jamblich περὶ ψυχῆς (b. Stob. Ekl. I, 790. 858—926. 1026—1068), noch in den Erläuterungsschriften zu Aristoteles von der Seele, noch in Proklus' Commentar zum Timäus auch nur Einmal Erwähnung geschieht. Dagegen begreift sich die Sache vollkommen, wenn das einzige über ihn, was man besass, die Darstellung des Hierokles, und wenn diese selbst nicht eine geschichtliche Ueberlieferung über Ammonius, sondern ein Abriss der neuplatonischen Gesammtlehre war, den nur Nemesius für einen historischen Bericht über Ammonius nahm.

1) Sonst nennt Porph. v. Plot. 7 noch Theodosius, und Prokl. in Tim. 187, B Antoninus, wohl den gleichen, von welchem Syrian Schol. in Arist. 892, b, 18 (s. u. S. 464, 5 g. E.) anführt, er habe über die Ideen eine ähnliche Ansicht gehabt, wie Longinus; auf die Ideen und den Nus bezieht sich auch die unklare Notiz bei Proklus. Olympius kann nach dem, was Porph. a. a. O. 10 sagt, kaum zur Schule des Ammonius gerechnet werden.

2) Das einzige, was von ihm überliefert ist, wurde schon S. 451, 2 angeführt. Nicht ihm, sondern einem weit jüngeren, S. 763, 1 2. Aufl. zu besprechenden Neuplatoniker, gehört eine noch erhaltene metaphysische Schrift.

3) Dass diess der Fall war, behauptet Porphyr in der S. 450, 4. 6 besprochenen Stelle, und an sich ist es nicht unmöglich, wiewohl Origenes (geb. 185) wohl kaum über 15—20 Jahre jünger war, als der 242 gestorbene Ammonius, der überdiess nicht mehr ganz jung gewesen sein kann, als er seine Schule eröffnete: denn auch Origenes scheint bereits am Anfang des Mannesalters gestanden zu haben, als er die Philosophenschule besuchte (Redepenning Origenes 226 f.). Dagegen ist es auffallend, dass Eusebius (K. G. VI, 19, 10) versichert, Ammonius, der Lehrer des Origenes, sei bis zu seinem Tode Christ geblieben, wie man diess aus seiner Schrift über die Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus und anderen sehe. Es fragt sich daher: hat Eusebius sich geirrt, wenn er dem Origenes statt des

Origenes, mit jenem nicht zu verwechseln [1]), gilt neben Plotin

Ammonius Sakkas den ihm bekannten christlichen Schriftsteller dieses Namens zum Lehrer gab? oder hat umgekehrt Porphyr die ihm zugekommene Angabe, dass Origenes einen Ammonius zum Lehrer gehabt habe, missverständlich auf Ammon. Sakkas bezogen? In diesem Fall hätte aber freilich der Zufall das seltsame Spiel getrieben, dass zu derselben Zeit und in demselben Lande zwei gleichnamige Lehrer Schüler gleichen Namens gehabt hätten.

1) Diess geschah früher nicht selten (vgl. Redepenning Orig. 421 f.), es wird aber durch alles, was uns über den Mitschüler Plotin's berichtet wird, vollständig widerlegt. Der Kirchenlehrer war ja keinenfalls gleichzeitig mit Plotin Zuhörer des Ammonius, kann nicht bei Plotin in Rom gewesen sein, hat die Ansichten, welche wir bei dem Platoniker treffen werden, nicht gehabt, und die Schriften, welche jenem als einzige beigelegt werden, nicht verfasst, statt deren aber andere in grosser Zahl. Ebenso unstatthaft ist aber auch die Annahme von Heigl (der Bericht des Porphyrios über Orig. Regensburg 1835 — ich kenne diese Schrift nur aus der Baur'schen Anzeige), welcher Baur (Jahrb. f. wissensch. Kritik 1837, a, 672 ff.) beistimmt, dass Porphyr mit seinem Origenes niemand anders, als den berühmten Kirchenlehrer, gemeint, aber alles das, was er von ihm aussagt, in christenfeindlichem Interesse erdichtet habe. Denn für's erste haben wir nicht den mindesten Grund, dem Porphyr, welcher sich sonst in allen seinen geschichtlichen Angaben als einen wahrheitsliebenden Mann darstellt, eine solche Erdichtung schuldzugeben, und dass ihn Euseb (K. G. VI, 19, 10 s. o. S. 450, 6) in Betreff des Ammonius der Lüge beschuldigt, würde uns selbst dann dazu noch lange kein Recht geben, wenn er sich wirklich über das Verhältniss des christlichen Origenes zu Ammonius Sakkas getäuscht haben sollte. Sodann sind unter den Aussagen Porphyr's über Origenes, den Mitschüler Plotin's, nicht wenige so beschaffen, dass sie, auf den Kirchenlehrer bezogen, seiner christenfeindlichen Tendenz nicht allein nicht gedient, sondern ihr geradezu widersprochen hätten; und es ist unter Voraussetzung der Heigl'schen Hypothese schwer zu sagen, ob er den Origenes als einen falschen oder als einen ächten und mit Plotin einverstandenen Schüler des Ammonius darstellen wollte. Wollte er jenes, so hätte er weder Plotin noch Longinus so anerkennende Aeusserungen über ihn in den Mund legen können, wie wir sie bei ihm lesen (s. S. 461, 1. 462, 1), und er hätte keinen Grund gehabt, die ihm (schon nach Eus. K. G. VI, 19, 7 f.) wohlbekannte Schriftstellerei des Origenes zu läugnen; wollte er das andere, so sieht man nicht ein, was ihn veranlasste, dem Origenes Schriften anzudichten, welche dieser nicht verfasst hatte, und welche mit Plotin's Lehre in keinem Fall so durchgängig übereinstimmten, dass sie seiner Behauptung zur Stütze gedient hätten, von denen überdiess eine unter Gallienus, also nach dem Tode des Kirchenvaters, verfasst sein soll. Wie hätte er es ferner wagen können, die allbekannte und von ihm selbst anderswo (b. Eus. a. a. O.) be-

für Ammonius' | bedeutendsten Schüler[1]), wiewohl er nur unerhebliches geschrieben hatte[2]), und Plotin selbst scheint die

sprochene Thatsache, dass Origenes nicht allein Christ, sondern auch der erste christliche Schriftsteller seiner Zeit war, in Abrede zu ziehen? Es ist ja aber gar nicht blos Porphyr, welcher von dem Platoniker Origenes spricht, sondern wir haben über ihn auch die Aussagen des Longin, Hierokles und Proklus. Wie lässt sich annehmen, dass Porphyr die Stelle aus einer Schrift des Longinus, welche er anführt, diesem so bekannten und ihm selbst befreundeten Gelehrten unterschoben habe, und welchem Zweck hätte das meiste darin, und so namentlich auch die Aeusserung über Origenes, dienen sollen? Wenn endlich auch Hierokles das, was er über Origenes sagt, möglicherweise aus Porphyr hätte entnehmen können, so ist diese Auskunft doch bei den Angaben des Proklus (worüber S. 462, 2. 463, 1) nicht zulässig. Man vgl. zum vorstehenden auch Redepenning Orig. 423 ff.

1) Longin b. Porph. v. Plot. 20: von den Philosophen seiner Zeit haben die einen Schriften verfasst, die anderen nicht; zu der zweiten Klasse gehören *Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῳ τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκοῦσιν*, ferner Theodotus und Eubulus (über die 1. Abth. 802, 3 g. E.); denn wenn auch einzelne von diesen etwas geschrieben haben, wie Origenes *τὸ περὶ δαιμόνων*, und Eubulus einiges, *οὐκ ἐχέγγυα πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐξειργασμένων τὸν λόγον αὐτοὺς ἀριθμεῖν ἂν γένοιτο, πάρεργον τῇ τοιαύτῃ χρησαμένων σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γράφειν ὁρμὴν λαβόντων.* Hierokl. b. Phot. Cod. 251, S. 461, a, u.: Ammonius habe Plato und Aristoteles versöhnt, und die Philosophie als eine *ἀστασίαστος* seinen Nachfolgern überliefert, *μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένει καὶ τοῖς ἑξῆς ἀπὸ τούτων.* Ders. ebd. 173, a, m., gleichfalls über Ammonius: *οὗ τῶν γνωρίμων οἱ ἐπιφανέστατοι Πλωτῖνός τε καὶ Ὠριγένης.*

2) Longin a. a. O. nennt nur die Schrift über die Dämonen. Porph. a. a. O. 3 sagt von Origenes: *ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα, καὶ ἐπὶ Γαλιήνου* (259—268), *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς.* Ueber die Bedeutung dieses letzteren Titels ist viel gerathen worden, und Valesius (zu Eus. h. e. VI, 19) kam sogar auf den unglücklichen Einfall, welchen Redepenning a. a. O. 422 f., und etwas verändert Wolff Porph. de philos. ex orac. haur. rel. 21, wiederholt hat, ihn zu übersetzen: „Dass der König (d. h. Kaiser Gallienus) allein ein Dichter sei." Richtiger erklären Brucker Hist. crit. phil. II, 216. Creuzer (Plot. Opp. I, XCIV, wo auch über die früheren Erklärungen) u. a.: „Dass Gott (oder näher: der höchste Gott) allein Weltschöpfer sei." *Βασιλεὺς* wird — zunächst auf Grund des zweiten platonischen Briefs 312, E vgl. Phileb. 28, C. 30, D — die Gottheit im absoluten Sinne genannt (vgl. S. 219, 4. Apulejus De mag. c. 64), und Numenius insbesondere hatte sich dieser Bezeichnung

Gleichheit ihres | beiderseitigen Standpunkts vorauszusetzen[1]); aber was uns über seine Ansichten mitgetheilt wird, zeigt doch eine sehr eingreifende Verschiedenheit zwischen beiden. Denn durch Proklus erfahren wir, dass er so wenig, als die übrigen Platoniker bis auf Plotin, die Gottheit über die gesammte übersinnliche Welt hinausgerückt hatte; auch ihm war vielmehr der Nus der höchste Begriff, welcher ihm mit dem der Gottheit zusammenfiel[2]); und wenn wir hinzunehmen, dass er auch des Numenius Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer bestritt[3]), dagegen ganz im gewöhnlichen Sinn von guten und bösen Dämonen redete[4]), so | müssen wir urtheilen, mit der Erhebung des Urwesens über den Nus sei ihm auch die

bedient, und von dem *βασιλεὺς* den Weltschöpfer als *δημιουργὸς* oder *ποιητὴς* unterschieden (s. o. 219, 3. 4. 220, 6). Gegen diese Lehre des Numenius war ohne Zweifel die Schrift des Origenes gerichtet. Ob letzterer auch noch einen Commentar zum Timäus verfasst hatte, wird sogleich untersucht werden; dass der Schrift *ὅτι μόνος* u. s. w. von Longinus nicht erwähnt wird, erklärt man sich wohl am besten durch die Annahme, sie sei zu der Zeit, als Longinus sein von Porphyr angeführtes Buch schrieb, noch nicht verfasst, oder wenigstens ihm noch nicht bekannt gewesen.

1) Porph. a. a. O. 14 erzählt, als einmal Origenes zu Plotin's Lehrvortrag kam, sei dieser vor Verlegenheit roth geworden, und habe sich geweigert, zu sprechen, indem er sagte: *ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν εἰδῇ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἐρεῖ ἃ αὐτὸς μέλλει λέγειν.* Doch darf man aus dieser Aeusserung nicht zu viel schliessen: sie setzt wohl voraus, dass Plotin dem Origenes im allgemeinen seine eigene Auffassung der platonischen Philosophie zuschrieb, daraus folgt aber nicht, dass derselbe auch in der ganzen systematischen Ausbildung ihrer gemeinsamen Ueberzeugungen mit ihm übereinstimmte.

2) Prokl. Theol. Plat. II, 4 Anf.: es sei zu verwundern, dass die Erklärer des Plato, wenn sie auch die übersinnliche Welt zugaben, doch das Eine, welches über ihr ist, nicht zu finden gewusst hätten. *καὶ δὴ διαφερόντως [θαυμάζω] Ὠριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας· καὶ γὰρ αὖ καὶ αὐτὸς εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρώτιστον ὄν, τὸ δὲ ἓν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι.*

3) Vgl. S. 461, 2.

4) Prokl. in Tim. 24, C: Den Krieg der Athener und Atlantiden erklären die einen so, die andern anders; *οἱ δὲ εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν, ὡς τῶν μὲν ἀμεινόνων τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει τῶν δὲ δυνάμει κρειττόνων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων τῶν δὲ κρατουμένων, ὥσπερ Ὠριγένης ὑπέλαβεν.* In Plotin's strenggeschlossenem metaphysischem System würden solche Vorstellungen keinen Raum finden.

Stufenreihe der zwischen der Gottheit und der Welt vermittelnden Wesen, es seien ihm also gerade die unterscheidenden Bestimmungen des plotinischen Systems fremd geblieben [1]).

Noch bestimmter können wir diess von dem gemeinsamen Schüler des Ammonius und Origenes, von **Longinus** [2]) sagen. |

1) Was wir sonst noch von Origenes wissen, beschränkt sich auf Bemerkungen über einzelne Stellen des Timäus, welche von Proklus in Tim. 10, E. 19, C. 20, D. 21, F. 26, C. 27, B f. 29, B. 50, C angeführt werden. In philosophischer Beziehung ist keine derselben von Erheblichkeit; für den Mann aber ist bezeichnend, was S. 20, C nach Porphyr erzählt wird: Gegen die Annahme, dass sich Plato's ungünstiges Urtheil über die Dichter, Tim. 19, E, auch auf Homer beziehe, habe sich Origenes so sehr ereifert, *ὥστε τριῶν ὅλων ἡμερῶν διατελέσαι βοῶντα καὶ ἐρυθριῶντα καὶ ἱδρῶτι πολλῷ κατεχόμενον, μεγάλην εἶναι λέγοντα τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὴν ἀπορίαν* u. s. w. Welcher Unterschied zwischen dieser kleinlichen Pedanterie und dem immer noch freien Geiste Plotin's! Was Proklus über Origenes' Erklärungen mittheilt, hat er wohl (etwa mit Ausnahme des vor. Anm. berührten, was vielleicht in dem Buch über die Dämonen stand) keiner Schrift desselben entnommen, denn diese müsste von denen, welche ihm Porphyr als einzige beilegt, noch verschieden, eine förmliche Erklärung des Timäus gewesen sein; es scheint sich vielmehr auf den mündlichen Unterricht dieses Philosophen zu beziehen, der ja wohl nach der Sitte seiner Schule hauptsächlich in Erklärung platonischer Schriften bestand, und dem Proklus theils durch Porphyr, theils und besonders durch Longin zugekommen zu sein, der bei diesen Anführungen fast immer neben Origenes erwähnt wird; desshalb steht auch die Citationsformel meist im Präteritum (*συνεχώρει* u. dgl.).

2) Die Nachrichten über Longin hat Ruhnken in seiner *Dissertatio de vita et scriptis Longini* (1776, in seinen Opuscula und in Weiske's Ausgabe von Longin *De sublimitate* wiederabgedruckt) gesammelt. — Cassius Longinus (Suid. *Λογγῖν.* Phot. Lex. *Σέρφοι*), vielleicht aus Athen gebürtig (Suid. *Φρόντων*), hatte schon in seiner Jugend verschiedene Philosophen, am längsten jedoch den Ammonius und Origenes, zu Lehrern gehabt (Long. b. Porph. v. Plot. 20 vgl. S. 461, 1). Er selbst stand als Lehrer der Philologie, Rhetorik und Philosophie, als Gelehrter und Kritiker im höchsten, so weit wir urtheilen können, wohlverdienten Ansehen (Porph. v. Plot. 20. 21. Eunap. v. Soph. Porph. S. 7 u. a. s. Ruhnken § 9); seinen Unterricht genoss, nach Porph. b. Eus. pr. ev. X, 3, 1 vgl. Prokl. in Remp. 415 u. (1. Abth. 692 m.) in Athen, mit vielen andern Porphyrius, mit dem er auch, trotz ihrer späteren Meinungsverschiedenheit, bis zu seinem Tode im freundschaftlichsten Verhältniss blieb (Porph. v. Plot. 17. 19. 20. Eunap. a. a. O.). Aus einer uns unbekannten Veranlassung gieng er nach Syrien, kam hier in enge Verbindung mit der Königin Zenobia, deren Lehrer und Rathgeber er wurde (Phot. Cod. 266, S. 492, a, 29. Vopisc. Aurel. 30), zog sich aber

So entschieden dieser ausgezeichnete Mann der platonischen Lehre anhieng [1]), ohne doch selbst Plato gegenüber auf sein eigenes Urtheil zu verzichten [2]), so wenig war er, bei aller Anerkennung von Plotin's Geist und Bedeutung, mit seiner Auffassung und Fortbildung der platonischen Lehre einverstanden [3]); Plotin seinerseits wollte ihn gar nicht für einen Philosophen gelten lassen [4]). Als besonderer Streitpunkt zwischen ihnen wird die Frage bezeichnet, ob die Ideen ihr Dasein im Nus selbst haben, wie Plotin, oder ausser demselben, wie Longin wollte [5]). Doch

dadurch auch eine solche Ungunst Aurelian's zu, dass ihn dieser nach der Eroberung Palmyra's (273) hinrichten liess. Die Standhaftigkeit, mit der er in den Tod gieng, wird gerühmt (Vopisc. a. a. O. Zosim. I, 56. Suid. Λογγ). Von seinen zahlreichen Schriften sind ausser der rhetorischen Abhandlung περὶ ὕψους, welche die neuere Kritik ihm fast einstimmig abspricht, nur wenige Bruchstücke übrig (ihr Verzeichniss, so weit wir sie kennen, bei Ruhnken § 14). Als Zeugnisse für seine Beschäftigung mit der Philosophie werden mehrere Abhandlungen metaphysischen, psychologischen und moralischen Inhalts (b. Porph. v. Plot. 14. 17. 20. Eus. pr. ev. XV, 21) und Commentare zum Timäus (Prokl. in Tim. öfters, s. den Schneider'schen Index) und Phädo (Schol. in Phädon., in Olympiod. Schol. in Phäd. ed. Finckh S. 83, Nr. 101) genannt. Ein Schüler Longin's war wohl der Kleodamus, dem er b. Porph. v. Plot. 17 zugleich mit Porphyr eine Schrift widmet.

1) In diesem Sinn bestreitet er in dem Bruchstück b. Eus. pr. ev. XV, 21 den epikureischen, namentlich aber den stoischen Materialismus; um untergeordnete Punkte, worin er Plato lobt oder ihm folgt (wie bei Prokl. in Tim. 28, C), zu übergehen.

2) M. vgl. die stylistischen und sonstigen Ausstellungen b. Prokl. in Tim. 21, C. E auch 26, C. 63, B (π. ὕψ. 4, 4).

3) Bei Porph. v. Plot. 19 (vgl. ebd. 20) schreibt er an Porphyr, indem er ihn um Plotin's Schriften bittet: ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάνυ με τὰς πολλὰς προςίεσθαι συμβέβηκε, τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ u. s. w.

4) Ebd. 14 äussert Plotin über eine Schrift Longin's: φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς.

5) Dass diese Frage zwischen beiden streitig war, sieht man schon aus Porphyr's Erzählung a. a. O. 18: Als er Plotin zuerst hörte, habe ihn dieser so wenig überzeugt, dass er vielmehr eine eigene Streitschrift gegen ihn verfasst habe, δεικνύναι πειρώμενος, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά. Auf Plotin's Antrieb habe Amelius darauf geantwortet, er habe replicirt, und erst auf eine zweite Erwiederung des Amelius συνεὶς τὰ λεγόμενα

kann diess weder | der einzige noch der wichtigste Unterschied ihrer Ansicht gewesen sein; wir werden vielmehr mit Sicherheit annehmen dürfen, dass | auch die Unterscheidung des Nus von dem Urwesen, und ebendamit die plotinische Lehre von der Ekstase Longin fremd war: nicht blos, weil sich diess bei Longin's

ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετεθέμην καὶ παλινῳδίαν γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων. Bis dahin war Porphyr seinem Lehrer Longinus gefolgt; jenes *μετατίθεσθαι* ist dasselbe, worauf sich Longinus b. Porph. a. a. O. 20 bezieht, wenn er sagt, sein und Plotin's gemeinsamer Schüler (*ἑταῖρος*) *Βασιλεὺς* (= Malchus, wie Porphyr eigentlich hiess) aus Tyrus habe, den Plotin seiner Schule vorziehend, in einer Schrift zu zeigen versucht, dass jener eine richtigere Ansicht über die Ideen habe, als er; er glaube ihn jedoch *μετρίως ἀντιγραφῇ διελέγξαι οὐκ εὖ παλινῳδήσαντα*. Die betreffende Schrift Porphyr's ist ohne Zweifel die, welche Timäus Lex. Platon. s. v. *Οὐχ ἥκιστα* u. d. T. *πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ νοῦ χωρίζοντας τὸ νοητὸν* anführt. Auf den gleichen Streitpunkt bezieht sich Syrian in Metaph. Schol. in Arist. 892, b, 18 mit den Worten: *οὔτε τοῖς λεκτοῖς τοῖς πολυθρυλλήτοις ἀνάλογον τῷ νῷ παρυφίσταται* (sc. *τὰ εἴδη*, d. h. man kann nicht sagen, die Ideen müssen dem Nus ebenso als Objekt gegenüberstehen, wie die *λεκτὰ* dem Denken; — hierüber s. m. 1. Abth. S. 86), *ὡς ἡγεῖτο Λογγῖνος πρεσβεύειν. οὐδὲν γὰρ ὅλως παρυφίσταται τῷ νῷ, εἴπερ ἀνούσιόν ἐστι τὸ παρυφιστάμενον* (was es aber eben nur dann sein muss, wenn man mit den Neuplatonikern die *οὐσία* mit dem *νοῦς* zusammenfallen lässt). Ebendahin gehört endlich Prokl. in Tim. 98, C: *τῶν παλαιῶν οἱ μὲν αὐτῶν* (l. *αὐτὸν*) *τὸν δημιουργὸν ἐποίησαν ἔχοντα τὰ παραδείγματα τῶν ὅλων, ὡς Πλωτῖνος, οἱ δὲ οὐκ αὐτὸν, ἀλλ' ἤτοι πρὸ αὐτοῦ τὸ παράδειγμα ἢ μετ' αὐτὸν, πρὸ αὐτοῦ μὲν, ὡς ὁ Πορφύριος, μετ' αὐτὸν δὲ, ὡς ὁ Λογγῖνος*. Longinus liess den weltschöpferischen Verstand, oder den Nus, den er so wenig, wie Origenes, von dem höchsten Gott unterschieden haben kann, zunächst die Ideen, als Urbilder der Erscheinungswelt, hervorbringen; diese dachte er sich aber nicht, wie Plotin, als Theile des Nus in ihm befasst, sondern er stellte sie ihm als Gegenstände seines Denkens gegenüber. — Neben Longinus wird von Syrian Kleanthes als Gegner der neuplatonischen Ideenlehre genannt; seine Ansicht habe Antoninus mit der des Longinus verschmolzen. (Syrian's Worte Z. 21 f. lauten: *οὐ μὴν οὐδ' ἐννοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς* — den Platonikern — *αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν, οὐδ' ὡς Ἀντωνῖνος, μιγνὺς τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν, τῷ νῷ παρυφίστανται κατὰ τὰς ἐννοητικὰς ἰδέας*). Dieser Antoninus wird wohl der von Proklus (s. o. 459, 1) als Schüler des Ammonius (Sakkas) genannte sein; und dem entsprechend könnte man auch in dem Kleanthes einen, sonst freilich ganz unbekannten, Philosophen aus der gleichen Zeit und Schule suchen. Wahrscheinlich ist aber mit demselben nur der bekannte Stoiker gemeint; vgl. 1. Abth. S. 79.

Lehrer Origenes findet, sondern auch weil er selbst seine Abweichung von Plotin andernfalls nicht als eine so durchgängige bezeichnen könnte [1]). Hat aber weder Origenes noch Longinus die unterscheidenden Bestimmungen des plotinischen Systems gutgeheissen, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass ihr Lehrer Ammonius dieselben aufgestellt hatte; wie bedeutend daher auch immerhin die Wirksamkeit dieses Mannes gewesen sein mag, als der eigentliche Stifter der neuplatonischen Schule wird nur Plotin zu betrachten sein.

2. Plotinus. Sein Leben, seine Schriften, die Gliederung seines Systems [2]).

Dieser merkwürdige Mann war bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts [3]) in Aegypten [4]) zur Welt gekommen, und |

1) Vgl. S. 464, 3. Für die gegentheilige Ansicht könnte man zwar anführen, dass Prokl. a. a. O. fortfährt: *ὃν* (den Longinus) *ἠρώτα* (l. *ἐρώτα* als Imperativ) *πότερον ὁ δημιουργὸς εὐθὺς μετὰ τὸ ἕν ἐστιν, ἢ καὶ ἄλλαι τάξεις εἰσὶ νοηταὶ μεταξὺ τοῦ τε δημιουργοῦ καὶ τοῦ ἑνὸς* u. s. w.; allein Proklus macht diesen Einwurf von seinem eigenen Standpunkt aus; dass auch Longin den Weltschöpfer von dem Einen unterschieden hatte, folgt nicht daraus.

2) Für Plotin's Leben ist Porphyr's Biographie, welche aber erst längere Zeit nach Plotin's Tod verfasst ist (vgl. c. 23), fast unsere einzige Quelle. Neben ihr kommt Eudocia (Violar. in Villoison Anecd. I, 363) gar nicht, Eunapius und Suidas kaum in Betracht. Von neueren Arbeiten über Plotin, seine Schriften und sein System vgl. m. ausser den S. 419 genannten: Steinhart Plotinus in Pauly's Realencyklop. V, 1753—1772. Ders. De dialectica Plot. ratione. Naumb. 1829. Meletemata Plotiniana ebd. 1840. Arth. Richter Neuplatonische Studien. H. 1: Ueber Leben und Geistesentwicklung d. Plot. H. 2: Plotin's Lehre vom Sein. H. 3: Die Theologie und Physik d. Plot. H. 4: Die Psychologie d. Plot. Auch K. Vogt Neoplatonismus und Christenthum 1ster (u. einziger) Th. Berl. 1836 handelt von Plotin, beschränkt sich aber auf ziemlich unverarbeitete Auszüge. Weitere Erörterungen, über einzelne Punkte der plotinischen Lehre, werden später noch angeführt werden.

3) Näher 204 oder 205, da er am Schluss von Claudius' zweitem Regierungsjahr 66jährig starb (Porph. v. Plot. 2.). Doch ist möglicherweise auch diese Angabe, welche sich auf die Aussage des Eustochius stützt, ungenau; seinen Geburtstag wenigstens hatte Plotin, wie a. a. O. bemerkt ist, seinen Freunden verheimlicht.

4) Und zwar in Lyko, wie Eunap. v. soph. S. 6, oder Lykopolis, wie David Schol. in Arist. 18, a, 43. Suid. *Πλωτ.* sagt. Porphyr scheint jedoch

hatte bereits das Mannesalter erreicht, als er sich der Philosophie zuwandte [1]). Elf Jahre lang war er der Schüler des Ammonius, dem er mit der höchsten Verehrung ergeben war; hierauf versuchte er in die östlichen Länder zu gelangen, um die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen; nachdem dieses Unternehmen missglückt war, begab er sich (244/5) nach Rom [2]). Die philosophischen Vorträge und Besprechungen, welche er hier eröffnete [3]), fanden zahlreiche Besucher, auch aus den höheren Ständen [4]); in der Folge gehörte selbst der Kaiser Gallienus und mit andern Frauen [5]) die Kaiserin Salonina zu Plotin's Verehrern [6]). Er hatte diesen Erfolg nicht blos dem Umfang seines Wissens [7]), der Originalität und Bedeutung seiner Gedanken [8]), der geschickten | und anregenden Art seines Unterrichts [9]), sondern

seinen Geburtsort nicht gekannt zu haben, da er c. 1 ausdrücklich bemerkt, Plot. habe nie über seine Herkunft, seine Eltern oder seine Vaterstadt gesprochen. Erst c. 3 nennt er Alexandria als den Ort, wo er seine Studien machte.

1) Er war damals, wie er selbst bei Porph. 3 erzählt, 28 Jahre alt.

2) Porph. a. a. O. S. o. 451, 1.

3) Nach Porphyr könnte er diess erst gethan haben, nachdem Herennius und Origenes mit der Veröffentlichung der Lehre des Ammonius den Anfang gemacht hatten, wenigstens wenn das Versprechen, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, streng zu nehmen, und nicht blos auf Schriften zu beschränken ist. Diese Angabe wurde jedoch schon S. 451 f. in Zweifel gezogen, und man sieht auch nicht, wesshalb Plotin nach Rom gieng, wenn nicht in der Absicht, hier als Lehrer aufzutreten.

4) Porph. 7, welcher eine Reihe plotinischer Schüler aufzählt, auf die ich später zurückkommen werde, und namentlich auch bemerkt, dass sich nicht wenige Senatoren unter seinen Zuhörern befunden haben.

5) A. a. O. 9.

6) A. a. O. 12, wo auch des wunderlichen (von Hegel Gesch. d. Ph. III, 34 ganz richtig beurtheilten) Planes erwähnt wird, die Gunst des Kaiserpaars zur Gründung einer Philosophenstadt Platonopolis zu benützen, in welcher die platonischen Einrichtungen eingeführt werden sollten.

7) Porph. 14 versichert wenigstens, er sei ausser der Philosophie auch in Geometrie, Arithmetik, Mechanik, Optik, Musik vollkommen zu Hause gewesen.

8) Worüber auch a. a. O.; s. o. 451, 3.

9) In Porphyr's Schilderung seiner Lehrthätigkeit treten gerade die Züge hervor, von welchen der Erfolg eines Lehrers, neben dem inneren Werth dessen, was er bietet, vorzugsweise abhängt: Plotin ist seinen Schülern nicht nur selbst ein unerreichtes Vorbild unablässiger und begeisterter wissen-

auch seiner gediegenen, vertrauenerweckenden Persönlichkeit[1]), dem | sittlichen Ernst und der religiösen Weihe zu danken, die

schaftlicher Arbeit, sondern er gibt auch das, was er gibt, in der gewinnendsten Art, und weiss die befähigten unter seinen jüngeren Freunden selbstthätig in fruchtbarer Weise an seinen Forschungen zu betheiligen. *Γέγονε δ' ἐν ταῖς συνουσίαις* (heisst es c. 13) *φράσαι μὲν ἱκανὸς καὶ εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὰ πρόσφορα δυνατώτατος, ἐν δέ τισι λέξεσιν ἁμαρτάνων·* so habe er z. B. statt *ἀναμιμνήσκεται* regelmässig *ἀναμνημίσκεται* gesagt. *ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος, ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ὁρώμενος, καὶ λεπτός τις ἱδρὼς ἐπέθει καὶ ἡ πρᾳότης διέλαμπε καὶ τὸ προσηνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἐδείκνυτο καὶ τὸ εὔτονον.* Als Beweis der letzteren Eigenschaft führt P. an, dass er selbst sich einmal drei Tage lang mit Plotin über das Verhältniss der Seele zum Leib unterhalten habe; darüber sei jemand gekommen, welcher von ihm einen Vortrag über die Kategorieen hören wollte, um ihn für eine Schrift zu benützen, und über der Besprechung mit Porphyr ungeduldig wurde, Plotin aber habe ihm gesagt: *ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα.* Porphyr bemerkt dabei c. 3 unter Berufung auf Amelius, in der ersten Zeit von Plotin's römischer Wirksamkeit habe die Herbeiziehung seiner Schüler zur wissenschaftlichen Besprechung sogar zu mancherlei Unordnungen geführt (*ἦν δὲ ἡ διατριβὴ ὡς ἂν αὐτοῦ ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνόντας ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας*); sei es, dass er selbst noch nicht den rechten Ton gefunden hatte, oder dass jene sich erst an diese, damals, wie es scheint, ausser Uebung gekommene Behandlung des philosophischen Unterrichts gewöhnen mussten. Nicht selten veranlasste er dieselben auch zur Abfassung von Schriften, welche der Vertheidigung seiner Ansichten gewidmet waren; Beispiele finden sich a. a. O. 15. 16. Einen Haupttheil seines Unterrichts scheint die Erklärung platonischer und aristotelischer Schriften gebildet zu haben, deren frühere Commentatoren er mit seinen Schülern fleissig las, aber wie sich bei der Eigenthümlichkeit seines Standpunkts von selbst ergab, ohne sich von ihnen abhängig zu machen. Seine eigenen Erklärungen waren kurz und prägnant. Ebd. 14 vgl. S. 451, 3.

1) Der Ernst und die Anstrengung seiner Gedankenarbeit spricht aus Plotin's Schriften; *τήν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν*, sagt auch PORPH. 8, *οὐκ ἄν ποτε ἐχάλασεν ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἥ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης (οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἥψατο) καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν διαρκὴς αὐτοῦ ἐπιστροφή.* Dadurch liess er sich aber nicht abhalten, auch seinen sonstigen Obliegenheiten gewissenhaft nachzukommen, und namentlich für die Erziehung und Vermögensverwaltung der zahlreichen Mündel beiderlei Geschlechts, die ihm sterbende Freunde anvertraut hatten, Sorge zu tragen (a. a. O. c. 9); und während er dabei, wie Porph. wieder-

sich in seiner ganzen Erscheinung aussprach [1]). Die Reinheit seines Charakters [2]), die hohe Begeisterung, von der er sich erfüllt zeigte [3]), der überraschende Scharfblick, mit dem er die Menschen durchschaute [4]), die Enthaltungen, die er nach pythagoreischem Vorgang mit aller Strenge beobachtete [5]) — alle diese Züge machten einen solchen | Eindruck auf seine Umgebung, dass selbst seine nächsten Freunde sich ihm nur mit verehrungsvoller Scheu

holt, *τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτ᾽ ἂν ἐγρηγορότως ἐχάλασεν*, war er *πρᾷος καὶ πᾶσιν ἐκκείμενος τοῖς ὁπωσοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν ἐσχηκόσι*, so dass er während seines 26jährigen Aufenthalts in Rom selbst unter den vielen, deren Streitigkeiten er zu schlichten hatte, niemand zum Feind gehabt habe.

1) Wie viel gerade diese Eigenschaften zu Plotin's Ansehen beitrugen, sieht man schon an dem lebhaften Interesse mancher Frauen für ihn; ihre Begeisterung für die „Philosophie" (Porph. 9), hatte gewiss weit mehr religiöse als wissenschaftliche Motive.

2) Von welcher ausser dem vorl. Anm. angeführten auch die Erzählung über Diophanes b. Porph. 15 Zeugniss gibt.

3) Porph. 14: *ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντονος γέγονε καὶ πολύνους, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων καὶ μετὰ συμπαθείας ἢ παραδόσεως* („und mehr im Tone dessen, der zum Gefühl redet, als in dem einer Lehrüberlieferung"). Als Porphyr ein Gedicht, *ἱερὸς γάμος*, vortrug, welches einer der Anwesenden *διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ᾽ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἀποκεκρυμμένως εἰρῆσθαι* verrückt nannte, belobte ihn Plotin mit den Worten: *ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην* (ebd. 15.).

4) Porph. 11 erzählt mehrere Beweise dieses Scharfblicks, welche er selbst allerdings nur als *περιουσία ἠθῶν κατανοήσεως* bezeichnet, welche aber doch schon nach seiner Schilderung ganz geeignet waren, auf ein übernatürliches Wissen zurückgeführt zu werden.

5) Plotin's Ansicht vom Sinnenleben, die von der neupythagoreisch-platonischen nicht verschieden ist, fand auch in seinem persönlichen Verhalten ihren bezeichnenden Ausdruck. „Er schien sich ordentlich zu schämen, dass er einen Leib habe", sagt Porphyr c. 1; und aus diesem Grunde redete er nicht allein nie von seinen Eltern und seiner Herkunft, sondern er weigerte sich auch beharrlich, einem Maler oder Bildhauer zu sitzen: ob es denn an dem Scheinbild (*εἴδωλον*), in welches die Natur uns gehüllt habe, nicht genug sei, dass man von demselben noch ein zweites dauernderes Scheinbild hinterlassen solle? Dieser Stimmung entspricht nun nicht allein die übertriebene Schamhaftigkeit, die ihm verbot, in seiner letzten Krankheit ein Klystier zu nehmen, und die Gleichgültigkeit, mit der er überhaupt diese Krankheit behandelte (a. a. O. 12), sondern auch die Ascese, die er sich zur Pflicht machte. Er war unverheirathet, enthielt sich der Thierkost so

zu nahen wagten und auch das ausserordentlichste bei ihm nicht unglaublich finden konnten [1]). Als den vollgültigsten Beweis seiner höheren Natur betrachteten sie aber die Leichtigkeit, mit welcher er zu jener unaussprechlichen Einigung mit dem Urwesen gelangte, die das höchste Ziel aller neuplatonischen Mystik ist [2]).

streng, dass er desshalb Theriak zu nehmen verweigerte (ebd.), und lebte überhaupt auf's mässigste (s. o. 468, 1). Als einer seiner Freunde, der Senator Rogatianus, seine Prätur niederlegte, sein Vermögen weggab, seine Sklaven entliess, das Leben eines Cynikers führte und jeden andern Tag fastete, wurde er von Plotin höchlich belobt (ebd. 7).

1) M. vgl. die Erzählungen bei Porph. 10: Der Alexandriner Olympius, welcher die Schule des Ammonius gleichfalls, aber nur kurze Zeit, besucht hatte, sei in seiner Eifersucht auf Plotin so weit gegangen, dass er durch magische Künste verderbliche Einflüsse der Gestirne auf ihn zu leiten suchte. Diese Versuche haben jedoch auf Plotin keine weitere Wirkung ausgeübt, als dass er sie durch eine eigenthümliche Zusammenziehung seines Leibes empfand; dagegen sei die Sache für Olympius so übel abgelaufen, dass er die Macht der Seele Plotin's selbst anerkennen musste. — Ein ägyptischer Priester habe Plotin's Dämon herbeibeschworen; statt des Dämon sei aber ein Gott, ein Wesen höherer Ordnung erschienen, leider jedoch in Folge einer Störung der Handlung alsbald wieder verschwunden. — Als Amelius einmal den Plotin aufforderte, ihn zu einem Opfer zu begleiten, habe dieser es mit den Worten abgelehnt: *ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους.* Hat Plotin diess wirklich gesagt, so wollte er damit ohne Zweifel ausdrücken, die Gottheit müsse im Innern des Menschen einkehren, nicht ausser ihm in den Tempeln aufgesucht werden. Seine Freunde vermutheten aber in diesem „*μεγαληγορεῖν*" einen verborgeneren Sinn, ohne dass doch einer gewagt hätte, ihn darüber zu befragen. In dem Augenblick, als Plotin den Geist aushauchte, sollte eine Schlange (die Erscheinung des Genius) sich unter seinem Bett gezeigt haben, und in eine Mauerritze geschlüpft sein (a. a. O. 2). Nach seinem Tode befragte Amelius das delphische Orakel, wo seine Seele hingegangen sei, und erhielt zur Antwort ein wortreiches Lobgedicht auf den Philosophen, das versichert, er sei ein Dämon, *δαίμονος αἴσῃ θειοτέρῃ πελάων*, geworden. Porphyr, welcher bekanntlich auf Orakel besonders viel hielt, commentirt dieses schwache Machwerk als das unantastbarste Zeugniss für die Grösse seines Meisters.

2) Porph. 23: *οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ συμποσίῳ ὑφηγημένους ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος.* Er selbst, Porphyr, habe diese Vereinigung Einmal, in seinem 68sten Jahr, erreicht, Plotin, während er bei ihm war (263—268), viermal.

Uns wird diese Thatsache ein Anzeichen der Gewalt sein, welche das abstrakte | Denken und das erregte Gefühl zugleich über Plotin ausübten; wir werden daraus erkennen, wie energisch er sich in seinen Gegenstand versenken und seiner selbst in ihm vergessen konnte, wie die wissenschaftliche Betrachtung für ihn mit der religiösen zusammenfloss und mit aller Gluth der Andacht sich erfüllte; wie leicht ihm aber auch in einem solchen Zustand der Erregung die Klarheit des Bewusstseins und die Bestimmtheit des begonnenen Denkens verloren gieng.

Im Jahr 270 erlag Plotin nach längeren Leiden auf einem Landsitz in Campanien, wohin er sich zurückgezogen hatte, einer Krankheit[1]). Seine Ansichten hat er in zahlreichen Abhandlungen niedergelegt, welche sein Schüler Porphyrius nach seinem Tod in seinem Auftrag herausgab[2]). Alle diese Abhandlungen stammen aus Plotin's späteren Jahren[3]), und sie zeigen, wie sich schon hiernach erwarten lässt, den gleichen philosophischen Standpunkt[4]), | wenn sich auch in der Behandlung eine gewisse Un-

1) Das nähere darüber bei Porph. 2.

2) A. a. O. 24. 7. 18. Auch Inhaltsübersichten zu allen, ausser dem Buche π. τοῦ καλοῦ, und Erläuterungen zu mehreren hatte Porphyr verfasst (a. a. O. 26, wo Ritter IV, 582, wie mir scheint, ohne Noth eine Schwierigkeit findet); dieselben haben sich jedoch nicht erhalten. Nach dem Scholion zu Enn. IV, 4, 29 Schl. (II, 786 Creuz. I, 301 Kirchh.) gab es noch eine zweite Ausgabe Plotin's, welche Eustochius (ohne Zweifel der von Porph. a. a. O. 27 genannte Schüler und Freund desselben) besorgt hatte; wir wissen aber nicht, ob sie gleichfalls alle Schriften umfasste. Für Creuzer's Vermuthung (III, 79 f. s. Ausg.), dass unsere Recension derselben aus der porphyrischen und der eustochischen gemischt sei, sehe ich keinen genügenden Grund. Ein Theil von Plotin's Schriften war schon bei seinen Lebzeiten, doch zunächst nur für einen gewählten Kreis, herausgegeben worden (Porph. a. a. O. 4. 19 f.).

3) Nach Porph. a. a. O. 4 f. begann Plotin mit der Abfassung von Schriften im ersten Jahr Gallien's (254), also in seinem 50sten Lebensjahr. Neun Jahre später, als Porphyr mit ihm bekannt wurde, hatte er schon 21 Bücher fertig, welche dort aufgezählt sind; nach weiteren 5—6 Jahren, als Porphyr nach Sicilien gieng, hatten sich diese um 24 vermehrt; in den 2 Jahren bis zu Plotin's Tod kamen dazu noch neun.

4) Die Abfassungszeit der einzelnen Schriften ist daher für ihren Gebrauch von geringer Erheblichkeit; und wenn auch Kirchhoff in seiner so werthvollen Ausgabe (Lpz. 1856) die herkömmliche, von Porphyr beim ersten Erscheinen der Sammlung festgestellte Anordnung und Ein-

gleichheit unter ihnen findet [1]). Sorgfältig durchdacht, aber rasch niedergeschrieben und jeder nachträglichen Feile entbehrend [2]), stellen sie durch ihre gedrängte, oft fast räthselhafte Ausdrucksweise dem Verständniss manche Schwierigkeit entgegen; und da es bei ihnen nicht auf die fortlaufende Entwicklung eines philosophischen Lehrgebäudes, sondern nur auf die Erörterung einzelner Fragen, theilweise aus Anlass platonischer Stellen, abgesehen ist,

theilung verlassen hat, um statt der sechs Enneaden Porphyr's (welche freilich nur künstlich, durch Zerlegung einzelner Abhandlungen, gewonnen wurden) 48 Stücke in chronologischer Ordnung aufzuführen, die sich aber nicht immer mit Sicherheit feststellen lässt, scheint es mir doch besser, nach der Eintheilung Porphyr's und nach den Seitenzahlen der Basler Ausgabe von 1580 zu citiren, welche auch in den sämmtlichen späteren angegeben sind. (Die Unterabtheilungen der Seiten, A, B u. s. w., beginnen in derselben, wenn ein neues Kapitel kommt, in der Regel auf's neue mit A). Eine Anordnung der sämmtlichen Bücher nach ihrem Inhalt versucht Richter Neupl. Stud. IV, 4 ff.; da sie aber eben nicht in der Ausführung eines einheitlichen Planes geschrieben sind, stösst er dabei auf manche Schwierigkeiten. Die erste Ausgabe der Enneaden nach der Basler ist die Creuzer'sche (Oxf. 1835, in neuem Abdruck ihres Textes, besorgt von Dübner, Par. 1855). Ihr folgte die Kirchhoff's. Die neueste, von H. F. Müller, erschien zugleich mit einer Uebersetzung derselben 1878 und 1880.

1) Porph. 6: *ὥσπερ δὲ ἐγράφη, τὰ μὲν κατὰ πρώτην ἡλικίαν* (zwischen dem 50sten und 59sten Jahr!), *τὰ δὲ ἀκμάζοντος, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονουμένου, οὕτω καὶ τῆς δυνάμεως ἔχει τὰ βιβλία.* Die ersten 21 seien *ἐλαφροτέρας δυνάμεως καὶ οὐδέπω πρὸς εὐτονίαν ἀρκοῦν μέγεθος ἐχούσης*, die zweite Klasse zeige den Höhepunkt seiner Leistung und enthalte mit wenigen Ausnahmen die vollendetsten Werke, die neun spätesten Bücher, und besonders die vier letzten von ihnen, lassen die Abnahme seiner Kraft erkennen. Doch wird dieses Urtheil in Betreff der einzelnen Stücke vielfach zu beschränken sein.

2) Porph. 8: Plotin habe, was er einmal niedergeschrieben, nicht blos nicht geändert, sondern es auch wegen seiner schwachen Augen nicht wieder durchgelesen. Seine Handschrift sei ferner undeutlich gewesen, und er habe sich nie, so lang er lebte, um die Rechtschreibung, sondern immer nur um den Sinn bekümmert. *Συντελέσας γὰρ παρ' ἑαυτῷ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σκέμμα, ἔπειτα εἰς γραφὴν παραδιδοὺς ἃ ἐσκέπτετο, συνεῖρεν οὕτως γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ συνδιέθηκεν, ὡς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν τὰ γραφόμενα.* Auch wenn er durch ein Gespräch im Schreiben unterbrochen wurde, habe er in Gedanken sich fortwährend mit seinem Gegenstand beschäftigt, und nach Beendigung des Gesprächs seine Arbeit fortgesetzt, ohne das niedergeschriebene erst nachzusehen.

tritt der Zusammenhang und die Gliederung des plotinischen Systems nicht immer klar hervor. Doch sind diese Schwierigkeiten schwerlich | von der Art, dass wir nicht über Plotin's Ansichten, so weit er selbst sie zu wissenschaftlichen Ueberzeugungen entwickelt hatte, wenigstens bei allen wichtigeren Fragen in's reine kommen könnten.

Die subjektive Grundlage dieser Philosophie bildet jene Sehnsucht nach einer vollkommenen Einigung mit der Gottheit, jenes Hinausstreben über alles endliche, beschränkte und bestimmte, und über die ganze Welt unseres Bewusstseins überhaupt, worin wir schon früher die innerste Wurzel des Neuplatonismus erkannt haben. Sein objektiver Ausgangspunkt liegt in der Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt, welche der platonischen Schule von jeher für das sicherste Merkmal ihrer Abkunft gegolten hat. Diese Unterscheidung steht den Neuplatonikern so zweifellos fest, dass es Plotin gar nicht nöthig findet, sie ausdrücklich zu begründen; so leicht sich auch übrigens eine solche Begründung aus seinen vielfachen Ausführungen über die Unwahrheit und Wesenlosigkeit der Sinnenwelt entwickeln liesse. Der Geist kann, wie er glaubt, nicht denkend in sich gehen, ohne zugleich sich zur übersinnlichen Welt zu erheben; seine Zurückziehung aus dem Aeussern ist unmittelbar Berührung mit der Gottheit [1]). Die Realität jenes Uebersinnlichen erst zu beweisen, kommt ihm nicht in den Sinn: sie ist ihm in seinem Selbstbewusstsein unmittelbar gegeben, durch das Bedürfniss des Geistes, der in der Sinnenwelt nirgends festen Fuss fassen kann, unbedingt gefordert. Mit der Betrachtung der übersinnlichen Welt fängt auf diesem Standpunkt die Philosophie an; sie bildet daher den ersten Haupttheil des Systems, und es geht ihr keine propädeutische oder erkenntnisstheoretische Grundlegung voran, vielmehr erhält die Erkenntnisslehre umgekehrt erst aus der Metaphysik ihre nähere Bestimmtheit, die Methode des Erkennens ist von der Auffassung seines Gegenstandes abhängig [2]). Der übersinnlichen

1) Vgl. S. 431 f.

2) Brandis eröffnet seine Darstellung des plotinischen Systems (Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 322) mit einer Erörterung über Plotin's Erkenntnisslehre. Indessen bemerkt er selbst S. 330, dieselbe gehe, im Unterschied von der platonisch-aristotelischen, nicht von dem erkennenden mensch-

Welt steht | die Erscheinungswelt entgegen, sie geht aber zugleich auch aus ihr hervor, und wir können die eine nicht betrachten, ohne durch sie zu der andern geführt zu werden. An jenen ersten Theil des Systems schliesst sich daher als zweiter die Lehre von der Erscheinungswelt an. In ihr findet sich der Mensch vor; aber vermöge seiner höheren Natur strebt er aus ihr heraus, und eben diess ist die Aufgabe der Philosophie, dieses Streben zu leiten und die Rückkehr der Seele zum Uebersinnlichen zu vermitteln. Von dieser Erhebung des Geistes in die übersinnliche Welt wird der dritte Haupttheil des Systems zu handeln haben [1]). |

lichen Subjekte, sondern von dem Begriff der unbedingten Erkenntniss aus; und wenn wir die Abhandlungen näher ansehen, welche er als die Hauptsitze dieser Erkenntnisslehre bezeichnet, Enn. V, 3 und 5, so zeigt sich, dass beide Plotin's ganze Metaphysik voraussetzen, und mehr noch vom göttlichen, als vom menschlichen Erkennen handeln.

1) Diese Anordnung des Stoffes ist durch den Charakter des plotinischen Systems so nahe gelegt, dass ihr die meisten Darstellungen im wesentlichen folgen, wenn sie auch die Haupttheile nicht immer ausdrücklich unterscheiden. Auch Kirchner entfernt sich schliesslich nicht so weit von derselben, als man nach der vorläufigen Auseinandersetzung S. 29 ff. erwarten könnte. Nach dieser Darstellung gieng Plotin von dem Gegensatz der Ideen- und Sinnenwelt aus, und indem er zwischen beide als vermittelndes die Seele einschob, erhielt er zunächst drei Gebiete des Wirklichen: der Geist, die Weltseele und die Natur; zu diesen kamen dann aber noch die zwei höchsten metaphysischen Principien, die Gottheit und die Materie, welche beide ausserhalb der gesammten Wirklichkeit stehen, jene über, diese unter ihr, und so erhält man die fünf Stufen des Seins, mit denen sich Plotin's „Construction des Universums“ (S. 35—114) beschäftigt. An diese schliesst sich dann bei Kirchner u. d. T. „der Mensch und seine Bestimmung“ ein zweiter Abschnitt an, welcher zuerst den vorirdischen Zustand und Fall der Seele, dann den irdischen Zustand, und als drittes das Dasein nach dem Tode bespricht; Nr. 2 umfasst a) „die allgemeinen Bedingungen“, b) „die Stufen der Befreiung“, d. h. die psychologischen und die ethisch-religiösen Lehren. Allein so erscheinen Plotin's Ansichten über die Natur und die Bestimmung des Menschen nur als eine nachträgliche Anwendung seiner Metaphysik; während doch diese nicht blos an der Betrachtung des menschlichen Wesens ihr Vorbild hat, sondern auch erst in der Erhebung des Menschen zur Gottheit das Ziel erreicht, auf das sie von Anfang an angelegt ist; während, mit Einem Wort, die Idee des Urwesens und die Rückkehr des menschlichen Geistes zu demselben die zwei sich gegenseitig voraussetzenden Pole sind, zwischen denen das ganze System sich bewegt. Ungenau ist es ferner, wenn die Seele hier zwischen Idee und Erscheinung

A. Die übersinnliche Welt.

3. Plotin's Lehre über das Urwesen.

Plato hatte von der sinnlichen Erscheinung die Gedanken- oder Ideenwelt unterschieden, und die Seele zwischen beide in die Mitte gestellt. Die Entstehung der Seele hatte er aber nur mythisch geschildert, ohne eine strengere Ableitung derselben aus der Idee zu versuchen; und ebensowenig hatte er die Ideen selbst aus einem höheren, über ihnen stehenden Princip abgeleitet, sondern er war bei denselben als einem höchsten und letzten stehen geblieben [1]). Für die Erscheinungswelt vollends hatte er in dem, was man die platonische Materie nennt, einen eigenthümlichen, von der Idee unabhängigen Erklärungsgrund nöthig gefunden. Plotin weicht in allen diesen Beziehungen erheblich von ihm ab. Ihm genügt es in seiner Ueberschwänglichkeit nicht an den Ideen und an dem göttlichen Denken, in das er sie verlegt, sondern er nimmt seinen Standpunkt noch jenseits der Ideenwelt, und setzt als den Urgrund alles Seins dasjenige, was über das Denken und die Denkbarkeit hinaus liegt. Dafür aber lässt er aus diesem transcendenten Princip alles ohne Ausnahme, und selbst die Materie, in geordneter Abfolge hervorgehen; und wenn hiebei zwischen der Körper- und Geisterwelt immer noch eine unausgefüllte Kluft bleibt, so wird dagegen die Seele mit

schlechtweg in die Mitte gestellt wird, denn Plotin selbst rechnet sie, wie wir finden werden, noch zur übersinnlichen Welt. Dass endlich von der Natur früher gesprochen wird, als von der Materie, während die Natur doch nur die von der Seele gestaltete Materie ist, gereicht dieser Construction gleichfalls nicht zur Empfehlung.

1) Plato hatte zwar die Idee des Guten über alle andern hinausgehoben (vgl. Bd. II, a, 591 ff.), und Plotin's Lehre vom Urwesen konnte daran allerdings anknüpfen; aber beide unterscheiden sich wesentlich dadurch, dass das Gute Plato's nur die höchste unter den Ideen ist, das Urwesen Plotin's ein über die gesammte Ideenwelt und den sie umfassenden Nus hinausliegendes, seinem ganzen Wesen nach von den Ideen verschiedenes Princip. Ebensowenig kann man dasselbe (mit Kirchner S. 34. 185) mit dem Einen zusammenstellen, welches nach Aristoteles (s. Bd. II, a, 805 f. 628, 2) nebst dem Unbegrenzten Element der Ideen sein soll. Denn dieses Eine ist als Bestandtheil der Ideen in ihnen, das Eine Plotin's dagegen als transcendente Ursache derselben ausser und über ihnen.

dem, was über ihr steht, noch ausdrücklicher, als bei Plato, zur übersinnlichen Welt zusammengefasst. Während daher Plato zwei ursprüngliche Principien gehabt hatte, ein positives, die Ideen, und ein negatives, die Materie, so haben wir bei Plotin zwar ähnlich, wie dort, zunächst das Uebersinnliche von dem Sinnlichen zu unterscheiden, | dessen allgemeine Grundlage die Materie ist; dagegen wird einerseits die ursprüngliche Zweiheit der Principien aufgegeben, indem alles in letzter Beziehung aus Einer höchsten Ursache hergeleitet wird; andererseits aber stuft sich die übersinnliche Welt in eine Dreiheit ab: das erste ist das Urwesen, welches über alles Sein und Denken erhaben ist; das zweite das Denken und die reinen Gedanken, in die es sich auseinanderlegt; das dritte das zur Materie hinneigende übersinnliche Wesen, die Seele. In diesen drei Principien sind alle jenseitigen Kräfte beschlossen [1].

Was nun zunächst Plotin's Lehre über das Urwesen, oder über die Gottheit im absoluten Sinne, betrifft, so knüpft sich diese ganz an die Unterscheidung des Einheitlichen von dem Mannigfaltigen, des Gedachten von dem Denkenden. Plato hatte an die Spitze der Ideenwelt das Gute gestellt, welches aber für ihn, seiner eigentlichen Meinung nach, mit der göttlichen Vernunft zusammenfällt [2], und welches auch abgesehen davon keinenfalls absolute, alle Vielheit von sich ausschliessende Einheit sein könnte, da ja alle Ideen eine Mehrheit von Bestimmungen in sich haben [3]. Dieselbe Stelle nimmt bei Aristoteles der göttliche Geist oder das Denken ein [4], und soll auch dieses Denken nur sich selbst zum Inhalt haben, so ist es doch immerhin beides, denkendes und gedachtes. Auch von den späteren Platonikern

1) Vgl. II, 9, 1, wo Plotin gegen die Gnostiker ausführt, dass diess die naturgemässe Ordnung sei, μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω.

2) Vgl. Bd. II, a, 593 ff.

3) A. a. O. 562 ff. Ebendesshalb bezeichnet Plato neben dem Eins das Unbegrenzte oder das Grosse und Kleine als Bestandtheil der Ideen; ebd. 628 f.

4) Diess auch insofern, wiefern der aristotelische Nus als höchster Weltzweck ebenso mit dem Guten zusammenfällt, wie das platonische ἀγαθὸν mit dem Nus; vgl. Bd. II, b, 373.

war keiner mit seiner Gottesidee über den Begriff der Vernunft hinausgegangen, nicht einmal Philo hatte diess, streng genommen, gethan; denn er behauptet zwar die Eigenschaftslosigkeit Gottes, aber er behandelt ihn zugleich als ein persönliches und durch persönliche Willensakte in den Weltlauf eingreifendes Wesen [1]). Erst Plotin ist es, welcher die Gottheit, um alle Vielheit aus ihrem Begriff zu | entfernen, von der höchsten Vernunft ausdrücklich unterscheidet, und über sie hinausrückt. Das erste, sagt er, kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; denn alle Vielheit ist eine Vielheit von Einheiten [2]), und alles, was ist, ist nur durch die Einheit, was es ist [3]); im Denken aber ist immer eine Mehrheit, zum mindesten die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten, des Wesens und der Thätigkeit [4]); das

1) S. o. S. 422.

2) V, 3, 12. 509, B: *δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολύ· ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον.* V, 6, 3 Anf.: *οὐ δύναται γὰρ πολλὰ* [sc. *εἶναι*] *μὴ ἑνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ, ἢ ἐν ᾧ* [sc. *τὰ πολλά ἐστιν*], *ἢ ὅλως ἑνὸς, καὶ τούτου πρώτου τῶν ἄλλων ἀριθμουμένου ὃ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ δεῖ λαβεῖν μόνον.* VI, 6, 13. 683, C: *εἰ πολλὰ, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἕν, ἐπεὶ καὶ ὅταν πλῆθος λέγῃ πλείω ἑνὸς λέγει.*

3) VI, 9, 1 Anf.: *Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι· τί γὰρ ἂν καὶ εἴη εἰ μὴ ἓν εἴη; ἐπείπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα* — was dann im folgenden weiter ausgeführt wird. Vgl. VI, 6, 13. 684, C.

4) III, 8, 7 (8). 349, E: Inwiefern ist der Nus eine Vielheit? *ὅτι οὐχ ἓν θεωρεῖ. ἐπεὶ καὶ, ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἕν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς.* ebd. c. 8 (9). 350, B: [*νοῦς*] *οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ . . . πρῶτον μὲν ὅτι πλῆθος ἑνὸς ὕστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιούτου τὸ ὄντως ἕν· καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν.* VI, 9, 5. 763, A: *τοῦτο δὲ* (der Nus) *κυριώτερον ψυχῆς, οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι μὴ ἓν μηδὲ ἁπλοῦν, ἁπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή , . . δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἕν, ἑνοειδοῦς δὲ, ὅτι αὐτῷ μὴ διεσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας.* V, 3, 10. 506, B f.: damit der Nus sich selbst anschaue, muss er ein vielfaches sein und sich auf ein anderes beziehen (*ἑτέρου εἶναι*), das er anschaut (sich selbst, sofern er Objekt der Anschauung ist, als anderer gegenübertreten). Was schlechthin Eins ist, hat nichts, auf das seine Thätigkeit sich beziehen könnte, denn alle Thätigkeit (alles *ἐνεργεῖν*) ist Fortgang zu etwas (*προβαίνειν εἴς τι, προέρχεσθαι ἐπί τι*)· *διὸ δεῖ τὸ ἐνεργοῦν ἢ περὶ ἄλλο*

erste wird daher nicht das Denken sein | können, sondern nur das, was über dem Denken ist[1]). Oder wenn wir das Urwesen als das Gute bestimmen wollen, so hat das Denken an dem Guten seinen Inhalt und Gegenstand, ebendesshalb aber kann es nicht das Gute selbst sein; es wird gut durch die Theilnahme am Guten, wie es durch die Theilnahme an der Einheit eins

ἐνεργεῖν ἢ αὐτὸ πολύ τι εἶναι, εἰ μέλλοι ἐνεργεῖν ἐν αὐτῷ. Das Denken aber ist Thätigkeit. δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυσὶν εἶναι καὶ ἢ ἔξω θάτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω. Aehnlich führt Plotin VI, 7, 39 aus, dass das Urwesen nicht denken könne, denn jedes Denken setze eine ἑτερότης, die Unterscheidung des Denkenden von seinem Gegenstande voraus; auch wenn der νοῦς sich selbst denke, werde er πολὺς, νοητὸς, νοῶν, κινούμενος, καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῷ. Ebd. c. 37. 729, A wird gegen den aristotelischen νοῦς ἑαυτὸν νοῶν eingewendet: εἰ μὲν οὐσία ἐστὶν ἀεὶ νοοῦσα ... δύο ὅμως λέγουσι, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν νόησιν, καὶ οὐχ ἁπλοῦν λέγουσιν. V, 1, 4. 485, D: Der Nus ist zugleich νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον... οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ.

1) Vgl. vor. Anm. und V, 3, 11, Schl.: εἰ οὖν νοῦς, ὅτι πολύς ἐστι, ... πληθύει, δεῖ τὸ πάντη ἁπλοῦν καὶ πρῶτον ἁπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. καὶ γὰρ εἰ νοήσει, οὐκ ἐπέκεινα νοῦ, ἀλλὰ νοῦς ἔσται· ἀλλὰ εἰ νοῦς ἔσται, καὶ αὐτὸ πλῆθος ἔσται. Hiegegen lässt sich nun Plotin c. 12 einwenden: Das Erste könnte immerhin trotz der Einheit seines Wesens eine Mehrheit von Wirkungen haben. Darauf erwiedert er jedoch: ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῖ μὴ οὐσίαι, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μὲν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ (so ist es seinem Wesen nach zwar keine Vielheit, aber ehe es gewirkt hat unvollkommen), εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια (wie beim aristotelischen Nus), ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ τὸ πλῆθος, τοσαύτη ἔσται ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος. τοῦτο δὲ τῷ μὲν νῷ συγχωροῦμεν, ᾧ καὶ τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπεδίδομεν, τῇ δὲ ἀρχῇ πάντων οὐκέτι, denn jeder Vielheit müsse die Einheit vorangehen (s. S. 477, 2). Wollte man aber das letztere nur in Betreff der Zahl, nicht in Betreff der Dinge selbst einräumen, so wird dem Gegner zu bedenken gegeben, dass das Viele doch nicht zufällig zu einem Weltganzen (denn diess ist gemeint) verbunden sein könne, dass es mithin eine einheitliche Ursache voraussetze. Wollte man endlich annehmen, ἐξ ἑνὸς τοῦ νοῦ ἁπλοῦ ὄντος τὰς ἐνεργείας προελθεῖν, so würde man, wie Plotin bemerkt, bereits ein einfaches zugeben, welches den Thätigkeiten in der Art vorangienge, dass die letzteren als eigene Hypostasen von ihm verschieden wären; und diesem ersten und einfachen dürfte man keine Thätigkeit beilegen, da man ihm sonst auch Vielheit beilegen müsste; man dürfte es daher (wie des näheren gezeigt wird) auch nicht als Nus fassen.

wird; es bedarf des Guten und Einen, also ist es nicht selbst die bedürfnisslose Güte und Einheit[1]). Das gleiche gilt auch von dem Sein oder dem Wesen, welches dem Plotin ohnedem, wie wir finden werden, in letzter Beziehung mit dem Denken zusammenfällt: es hat immer eine Mehrheit von Bestimmungen in sich, die | reine Einheit kann nur jenseits des Seins liegen[2]). Ganz allgemein endlich ist zu sagen: allem zusammengesetzten muss das schlechthin einfache vorangehen[3]), jeder abgeleiteten und beziehungsweisen Einheit die absolute[4]), allem bestimmten Sein dasjenige, was kein bestimmtes[5]), allem Sein und Denken überhaupt das, was Ursache des Seins und Denkens, der Ge-

1) III, 8, 10. 352, C: wie das Gesicht von dem Wahrnehmbaren, so erhält das Denken von dem Denkbaren seine Erfüllung und Vollendung: *τῇ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθὸν, τί ἔδει ὁρᾷν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται· διὸ οὐδὲν ἔστιν αὐτῷ ἢ αὐτό ... ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου* u. s. w. V, 3, 17. 515, A: man muss über den *νοῦς* hinausgehen, *διά τε ἄλλα πολλὰ ... καὶ ὅτι ἕκαστον τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς μετείληφε, καὶ μετέχει ἑνὸς, οὐκ αὐτὸ ἕν* (an dem *αὐτοέν*, dem Eins-an-sich blos theilnimmt, nicht selbst Eines im strengen Sinn ist) u. s. w.

2) VI, 2, 17. 610, D: *ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος* (denn eben desshalb müssen wir etwas jenseits des Seienden liegendes annehmen), *ἐπειδὴ τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία οὐ δύναται μὴ πολλὰ εἶναι, ἀλλὰ ἀνάγκη αὐτὸ ἔχειν ταῦτα* [*τὰ*, wie Kirchh. mit Recht beifügt] *ἠριθμημένα γένη* (die Kategorieen) *καὶ εἶναι ἓν πολλά.* Weiteres später.

3) V, 4, 1. 516, B: *δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἁπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό.*

4) V, 5, 4. 523, A: *ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἕν, καὶ ἀληθῶς ἕν, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὰ ἄλλα ἕν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἑνὸς ἕν· δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχῇ ἓν λαβεῖν, μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλά· καὶ ὅτι ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων καὶ οὐδὲν ἐγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς, οὐ μὴν τὸ καθαρῶς ἕν, εἴρηται.* V, 6, 4. 536, A: *οὐχ οἷόν τε τοῦτο τὸ ἓν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἓν* (das Eine, im absoluten Sinn) *εἶναι, ἀλλ' ἔδει ἓν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι ... πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο;*

5) V, 3, 12, Schl.: Das Erste ist *ἐπέκεινα γνώσεως: ἓν γάρ τι καὶ τὸ γιγνώσκειν, τὸ δέ ἐστιν ἄνευ τοῦ τὶ ἕν· εἰ γὰρ τὶ ἕν, οὐκ ἂν αὐτὸ ἕν·* (wenn es eine bestimmte Einheit ist, ist es nicht die Einheit an sich) *τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί* (denn das Ansich, das Absolute, geht dem *τὶ* voran).

sammtheit das, was weder die Gesammtheit noch ein Theil derselben ist[1]). Durch | alle diese Erörterungen zieht sich als Grundvoraussetzung die Behauptung durch, dass das ursprüngliche Sein ausser dem abgeleiteten, die Ursache ausser der Wirkung, die Einheit ausser der Vielheit, das Gedachte ausser dem Denkenden sein müsse[2]); d. h. die Transcendenz des Ur-

1) III, 8, 8. 351, B: wenn der *νοῦς* das allbelebende und alldurchdringende (*ζωὴ καὶ ἐνέργεια ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων*) ist: *ἔκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι ἀνάγκη, ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ᾽ ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα. αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδὲ τὶ τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ, ἀλλὰ τοῦ πλήθους ἀρχή. τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον. εἰ οὖν τοῦτο νοῦν ἐγέννησεν, ἁπλούστερον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι.* Meint man aber (stoisch), *αὐτὸ τὸ ἓν τὰ πάντα εἶναι*, so müsste es entweder aus der Collectiveinheit aller Dinge (den *πάντα συνηθροισμένα*) bestehen, dann wäre es aber später, als diese, oder wenn man es ihnen auch gleichzeitig setzen wollte, könnte es doch keinenfalls ihre *ἀρχὴ* sein; oder es müsste mit allen einzelnen Dingen identisch sein, dann könnten aber diese nicht als einzelne von einander verschieden sein. Ebd. c. 10. 353, A: *ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρων φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο... τὸν κἀκείνου ποιητὴν... ζητεῖν... πάντως τοι οὔτε νοῦς ἐκεῖνος οὔτε κόρος ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου.* (*Κόρος* ist hier, wie öfters, Name des Nusn ach Plato Krat. 396, B.: *κόρον γὰρ σημαίνει ... τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ* vgl. Prokl. Theol. Plat. V, 3, S. 253 u. Plotin freilich gibt ihm hier und V, 1, 7. 489, B die Bedeutung: Sohn, Jüngling, und V, 9, 8. 561, B, im Anschluss an den Bd. I, 641 besprochenen heraklitischen Sprachgebrauch, die Bedeutung: Sättigung.) III, 9, 3. 358, A: *δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν* (das Urwesen) *καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ.* Ebd. B: *τὸ μὲν πρῶτον δύναμίς ἐστι κινήσεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέκεινα τούτων, τὸ δὲ δεύτερον ἕστηκέ τε καὶ κινεῖται περὶ ἐκεῖνο, καὶ νοῦς δὲ περὶ τὸ δεύτερον.* VI, 9, 3. 760, E: *γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν.*

2) Vgl. vor. Anm. und V, 3, 11. 508, C: Der Nus gelangt zum Denken, indem er sich mit dem *νοητὸν* erfüllt. *τὸ δὲ πρὸ τούτων ἡ ἀρχὴ τούτων οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα· τὰ γὰρ ἀφ᾽ οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ᾽ ἐξ ὧν· ἀφ᾽ οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ᾽ ἕτερον ἁπάντων. οὐ τοίνυν ἕν τι τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ πάντων, ὥστε καὶ πρὸ νοῦ.* VI, 7, 17. 710, A: *οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος.* VI, 9, 6. 765, B: *τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων.* Aehnliche Aeusserungen werden uns noch öfters begegnen.

anfänglichen wird immer schon vorausgesetzt. Andernfalls hinderte nichts, statt des abstrakten, alle Vielheit von sich ausschliessenden Eins, mit Plato die durch sie gegliederte und erfüllte Einheit, statt des Gedachten, welches jenseits des Denkens ist, mit Aristoteles die sich selbst denkende Vernunft, statt der Ursache, die schlechthin ausser der Gesammtheit ihrer Wirkungen steht, mit den Stoikern die dem Weltganzen selbst inwohnende wirkende Kraft als Urwesen zu setzen. Fragen wir aber, woher diese Voraussetzung stamme, so werden uns die Stellen den besten Aufschluss geben, in denen sich Plotin über die Nothwendigkeit ausspricht, das Urwesen auch jenseits des Denkens selbst zu suchen, denn gerade dieser Punkt ist es, wodurch er sich am bestimmtesten von seinen Vorgängern unterscheidet. Das Denken erscheint hier so in sich gebrochen, dass es seinen Inhalt nicht mehr sich selbst, sondern nur der Mittheilung eines höheren Wesens zu verdanken glaubt: weil es das Gute zum Objekt hat, kann es selbst nicht das Gute sein; die allgemeine und die individuelle Seite des Geistes, der Grund der Einheit und der Vielheit in unsern Vorstellungen, fallen an verschiedene Subjekte auseinander: weil das Denken als selbstbewusstes nicht ohne den | Gegensatz ist, so muss die Einheit ausser ihm selbst, in dem, was über das Denken und Bewusstsein hinausliegt, begründet sein [1]; das besondere und das allgemeine, das gewirkte

1) Man vgl. in dieser Beziehung ausser dem oben angeführten und sogleich noch anzuführenden auch V, 6, 1, wo Plotin den Satz, dass dem Ueberseienden kein Denken zukomme, durch die Bemerkung begründet: alles Denken setze die Zweiheit des Denkenden und Gedachten voraus, und es selbst bestehe eben in der Einigung dieser beiden, das Denkende dürfe daher kein schlechthin einfaches sein. *Μᾶλλον δ' ἄν τις,* fährt er nun 533, C fort, *αὐτὸ τοιοῦτον ἂν ἕλοι ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀναβαίνων· ἐνταῦθα γὰρ διαιρεῖν ῥᾴδιον, καὶ ῥᾷον ἄν τις τὸ διπλοῦν ἴδοι. εἰ οὖν τις διπλοῦν φῶς ποιήσειε, τὴν μὲν ψυχὴν κατὰ τὸ ἧττον, τὸ δὲ νοητὸν αὐτῆς κατὰ τὸ καθαρώτερον, εἶτα ποιήσειε καὶ τὸ ὁρῶν ἴσον εἶναι φῶς τῷ ὁρωμένῳ, οὐκ ἔχων ἔτι χωρίζειν τῇ διαφορᾷ, ἓν τὰ δύο θήσεται..., οὕτω νοῦν καὶ νοητὸν αἱρήσει.* Was Plotin hier als Beispiel zur Erläuterung seiner metaphysischen Bestimmungen anführt, ist in Wahrheit der Grund derselben; die Unterscheidung des Denkenden und Gedachten ist der Beobachtung des Selbstbewusstseins entnommen, und das erste Gedachte wird nur desshalb als besonderes, über das Denken hinausliegendes Wesen gesetzt, weil dem Philo-

und das wirkende sollen nothwendig getrennt von einander gedacht werden. Diese Voraussetzungen weisen auf eine solche Stimmung des Philosophen zurück, wonach dieser in seinem Denken, als solchem, nur etwas getheiltes, bedingtes und endliches findet, seinen höheren Inhalt dagegen, das Wissen von dem Unbedingten und Unendlichen, nur der Mittheilung eines andern und höheren Wesens zuschreibt. Die Transcendenz des neuplatonischen Absoluten ist die unmittelbarste Folge von der Richtung des Denkens auf eine jenseitige Wahrheit, aus welcher der Neuplatonismus hervorgieng: dieses Streben kann nur in der Annahme eines Urwesens zur Ruhe kommen, welches über das Denken und alles durch's Denken erkennbare, über alles getheilte und bestimmte Sein schlechthin erhaben ist.

Hiemit ist nun auch der weiteren Untersuchung über das Urwesen ihr allgemeiner Gang vorgezeichnet. Da der Gedanke desselben wesentlich aus der Ueberzeugung von der Endlichkeit alles bestimmten Seins, aus dem Hinausstreben über die Vielheit und den Gegensatz, ja über das Leben und das Bewusstsein, entsprungen ist, so wird es sich zunächst nur unter der negativen Bestimmung darstellen können, dass es von allem bestimmten Sein nichts ist, und auch die geistigen Prädikate des Lebens, des Denkens, der | Thätigkeit u. s. f. von sich ausschliesst: es ist das überschwängliche, das unerkennbare, das unendliche, dasjenige, dem keine von allen möglichen Eigenschaften zukommt. Aber doch kann man bei diesen Verneinungen als solchen nicht stehen bleiben; gerade desshalb sollen wir ja über das endliche und bestimmte hinausgehen, weil diesem die volle Wahrheit des Seins fehle; das Erste ist nothwendig das allerrealste und positivste. Dieses sein positives Wesen in den entsprechenden Begriffen auszudrücken, muss wenigstens versucht werden; Plotin versucht es mittelst der Begriffe des Einen und des Guten. Aber als positive sind diese Begriffe nothwendig auch bestimmte, das Urwesen aber soll über jede Bestimmung hinaus sein. Selbst diese höchsten Begriffe erweisen sich mithin unzureichend, und wir erhalten durch sie ebensowenig eine wirkliche Erkenntniss, als

sophen das unbedingte Vertrauen zu seinem Denken verloren gegangen, und der Gegenstand desselben zu etwas für sein Denken jenseitigem geworden ist.

durch die früheren negativen Bestimmungen. Woher wissen wir dann aber überhaupt von ihm? In Wahrheit nur durch den Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache, nur dadurch, dass wir uns genöthigt fanden, den Grund der Vielheit in der Einheit, den Grund des Endlichen im Unendlichen zu suchen. So wird auch das, was wir von ihm wissen, nur seine unendliche Ursächlichkeit sein, und dieser Begriff wird uns nach der Einsicht in die Unangemessenheit aller Wesensbestimmungen als das einzige positive übrig bleiben. In dieser dreifachen Beschreibung des Urwesens als des Unendlichen, als des Einen und Guten, als der absoluten Causalität, fassen sich alle Aussagen Plotin's über dasselbe zusammen [1]).

Als dasjenige, was über alles bestimmte und getheilte Sein hinaus ist, hat das Urwesen zunächst die negative Bestimmung der Ueberschwänglichkeit und Unendlichkeit [2]). Es ist jenseits alles Wirklichen, und auch das höchste, was wir kennen, reicht nicht an dasselbe heran [3]); es kann ihm keine von allen den | Eigenschaften beigelegt werden, welche dem Endlichen, auch keine von denen, welche dem endlichen Geiste zukommen: es ist nicht blos ohne Gestalt, sondern schlechtweg ohne Grenze; nicht blos ohne Tugend, sondern auch ohne Willen und Thätigkeit; weder Sein noch Leben, weder Denken noch Bewusstsein dürfen wir ihm zuschreiben. Das Urwesen, oder die Gottheit, ist unbegrenzt [4]), unendlich und gestaltlos [5]), denn keine Form

1) Insofern bedient sich schon Plotin thatsächlich der drei Wege zur Gotteserkenntniss, welche später durch seine christlichen Nachfolger (Dionysius Areopagita und Erigena; vgl. Strauss Glaubensl. I, 533) in die Dogmatik gekommen sind; er selbst jedoch spricht nirgends von einer solchen dreifachen Erkenntnissweise, wiewohl schon Albinus (1. Abth. 813, 5) dieser Unterscheidung nahe gekommen war.

2) VI, 8, 11. 745, E: *ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα.*

3) I, 7, 1. 61, D: Das Gute ist *ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας, καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως.* I, 8, 2. 72, E: Gott ist *ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων.* VI, 8, 16, Schl.: *αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν.*

4) IV, 3, 8. 378, B: *ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος.* VI, 7, 17. 710, C: Die *ζωὴ* (der *νοῦς*), nach dem Ersten blickend, *ὡρίζετο, ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος.* VI, 9, 6. 764, A: *ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. ὅτ*

vermag es zu umfassen, und welche Bestimmung man ihm auch geben mag, so ist es immer darüber hinaus; und da nun alle Schönheit auf der Gestalt beruht, so darf es auch, strenggenommen, nicht schön genannt werden: es ist Ursache aller Schönheit, und insofern auch selbst als die Schönheit zu bezeichnen, aber es ist nicht schön, sondern ein überschönes [1]). Ebensowenig kann ihm

γὰρ αὐτὸν νοήσῃς οἷον νοῦν ἢ θεὸν πλέον ἐστί. V, 5, 10 Schl.: Gott ist ἄπειρος nicht der Grösse, sondern der Kraft nach; er ist (c. 11) unbegrenzt und unermesslich, weil er keine Vielheit ist. VI, 5, 11. 669, A f. Noch unmittelbarer liegt am Tage, dass Gott nicht im Raume ist und keinen Ort hat; doch beweist es Plotin auch ausdrücklich VI, 9, 6. 764, D. V, 5, 9.

5) VI, 7, 17. 710, C. E: Der νοῦς erhielt durch das Erste seine Form, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν.... ὁ δὲ (Gott) ἐπικάθηται αὐτοῖς [τοῖς πᾶσι] οὐχ ἵνα ἱδρυθῇ, ἀλλ' ἵνα ἱδρύσῃ εἶδος εἰδῶν (Kirchh. weniger gut: ἰδὼν) τῶν πρώτων, ἀνείδεον αὐτό (dieses Neutrum könnte grammatisch nur auf εἶδος bezogen werden, was aber keinen annehmbaren Sinn gibt; es steht wohl, wenn der Text richtig ist, aus Nachlässigkeit statt ἀνείδεον αὐτός). Ebd. 32. 723, A: δεῖ δ' αὐτὸν εἶναι τούτων μηδὲ ἕν. τὶ γὰρ αὐτῶν ἔσται, μέρος τε ἔσται. οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφὴ οὐδέ τις δύναμις, οὐδ' αὖ πᾶσαι αἱ γεγενημέναι καὶ οὖσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πάσας μορφάς. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά. c. 33. 724, C: δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλὰ [sc. εἶναι], τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρκαλον μὴ μεμετρῆσθαι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ μεμορφῶσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι. ἀνείδεον ἄρα τὸ πρώτως καὶ πρῶτον. VI, 8, 11. 745, E: weder das ὅσον komme dem Ersten zu, denn es sei nicht zu umfassen, noch das ποιόν: οὐδὲ γὰρ μορφή τις περὶ αὐτὸν οὐδὲ νοητὴ ἂν εἴη. VI, 9, 3, Anf.: τί ἂν οὖν εἴη τὸ ἕν, καὶ τίνα φύσιν ἔχον; ἢ οὐδὲν θαυμαστὸν, μὴ ῥᾴδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μηδὲ τὸ ὂν [sc. εἰπεῖν] ῥᾴδιον μηδὲ τὸ εἶδος. ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη, ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ ... ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. Vgl. V, 5, 6 (s. u. 489, 1.).

1) V, 8, 8. 549, A (und ähnlich c. 13. 554, B): Das erste Schöne ist die übersinnliche Welt; τὸ γὰρ πρὸ αὐτοῦ οὐδὲ καλὸν ἐθέλει εἶναι. Das Urwesen ist das Ueberschöne, oder die Schönheit, erst das zweite (der νοῦς und die intelligible Welt) ist ein Schönes. I, 6, 6. 54, E: τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονὴν, ὅπερ καὶ τἀγαθὸν, ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν. c. 9. 58, A: Wer sich zum νοῦς erhebt, φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι τὰς ἰδέας ... τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν, προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν· ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ (unbestimmter gesprochen) τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ, τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Ebenso wird der Unterschied des ἀγαθὸν und καλὸν V, 5, 12 bestimmt. VI, 7, 32. 723, D: Das Erste ist gestaltlos:

eine andere | Eigenschaft, auch die geistigste nicht, zukommen. Es hat keinen Willen, denn alles Wollen ist Verlangen des Guten, das Urwesen aber bedarf keines andern; alles Wollen setzt ferner ebenso, wie das Denken, den Unterschied des Wesens und der Thätigkeit voraus, hier aber ist die reine Einheit[1]).

ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. οὐδὲν γὰρ ὄν, τί κάλλος [sc. ἂν εἴη]; . . . δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ ἄνθος ἐστὶ κάλλους καλοποιόν· καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους u. s. w. I, 8, 2; s. o. 483, 3. Wenn das Erste VI, 7, 33 Schl. ἡ καλοῦ φύσις ἡ πρώτη genannt wird, so ist diess eben jene I, 6, 9 erwähnte unbestimmtere Ausdrucksweise.

1) VI, 9, 6. 764, E: Da das Eine nichts bedarf und nichts bedürfen kann, wenn es nicht das Bedürfniss haben soll, nicht mehr Eines zu sein, jedes Bedürfniss aber Verlangen nach dem Guten ist, so folgt, dass τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός. Ausführlicher wird VI, 8, 12 die Frage untersucht, ob das Erste κύριον ἑαυτοῦ, d. h. ob es das, was es ist, durch seinen Willen ist. Die Antwort lautet 746, C: εἰ μὲν οὖν ἐστί τις ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτὸν θησόμεθα οὐδ' ἂν διὰ τοῦτο εἴη ἂν ἕτερον αὐτοῦ, καὶ οὐκ αὐτὸς αὐτοῦ κύριος ἀφ' οὗ ἡ ἐνέργεια, ὅτι μὴ ἕτερον ἐνέργεια καὶ αὐτός· εἰ δ' ὅλως ἐνέργειαν οὐ δώσομεν ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλὰ τἆλλα περὶ αὐτὸν ἐνεργοῦντα τὴν ὑπόστασιν ἔχειν, ἔτι μᾶλλον οὔτε τὸ κύριον οὔτε τὸ κυριευόμενον ἐκεῖ εἶναι δώσομεν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ αὐτοῦ κύριος, οὐχ ὅτι ἄλλο αὐτοῦ κύριον, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ κύριον, τῇ οὐσίᾳ (dem zweiten Princip) ἀπέδομεν, τὸ δὲ (dieses aber) ἐν τιμιωτέρῳ, ἢ κατὰ τοῦτο, ἐθέμεθα. Das κύριον αὐτοῦ setze nämlich den Unterschied der οὐσία und ἐνέργεια voraus (die Selbstbestimmung ist Bestimmung der οὐσία durch die Thätigkeit); ὅπου δὲ οὐ δύο, ὡς ἑνός, ἀλλὰ ἕν (ἢ γὰρ ἐνέργεια μόνον ἢ οὐδ' ὅλως ἐνέργεια) οὐδὲ τὸ κύριον αὐτοῦ ὀρθῶς. Nur uneigentlich könne daher (c. 13), wie von einer Thätigkeit, so auch von einem Willen des Urwesens gesprochen, und gesagt werden (747, B): οὐ μᾶλλον ὡς πέφυκε βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ. Nur als uneigentlichen Ausdruck werden wir es daher auch anzusehen haben, wenn es im folgenden (besonders c. 15) von Gott heisst, er sei ποιῶν ἑαυτὸν, κύριος ἑαυτοῦ, er sei γενόμενος ὡς θέλει αὐτός, er selbst sei Gegenstand seiner Liebe oder seines Begehrens u. dgl., und wenn c. 21 aus dem Begriff der göttlichen βούλησις gegen die Vorstellung argumentirt wird, als ob Gott wahlfrei oder von einem bestimmten Zeitpunkt an wirkte. Wollen wir es dagegen mit den Worten genau nehmen, so kann nicht gesagt werden (Steinhart in Pauly's Realencykl. V, 1762 unt.), Plotin's Urwesen sei nichts als schaffender Wille und nur insofern man bei dem Wollen an Willkür und Wahl denkt, könne es nicht Wille genannt werden. Es ist schaffende Kraft, aber nicht Wille. Vgl. auch VI, 8, 8, Anf. (Das αὐτεξούσιον könne der Gottheit nur im uneigentlichen

Nicht einmal das | allgemeinere Prädikat der Thätigkeit (*ἐνέργεια*) dürfen wir ihm beilegen, denn wie der Wille, so ist auch die Thätigkeit überhaupt Beziehung auf ein anderes, Fortgang von dem einen zum andern, Streben nach etwas, was dem strebenden noch fehlt, nach einem Guten, welches ausser ihm liegt[1]; ein Wesen, in dem keinerlei Vielheit, kein Fortgang zu einem andern, schechterdings nichts unvollendetes ist, kann wohl schöpferisch wirken, aber es kann nicht thätig sein, sich nicht bewegen, es muss, während es schafft, zugleich in vollkommener Ruhe in sich verharren[2]. Noch weniger kann natürlich an sittliche Eigenschaften des Uranfänglichen | gedacht werden[3].

Sinn beigelegt werden.) V, 3, 12 (s. u. 486, 2). V, 1, 6. 487, B: alles bewegte muss etwas haben, zu dem es sich bewegt; was dagegen kein solches hat, kann sich auch nicht bewegen. *δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ᾽ αὐτὸ, οὐ προςνεύσαντος* (ohne dass es sich zu demselben hinneigte) *οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό.*

1) I, 7, 1. 61, C: *εἰ οὖν ἔφεσις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθὸν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδ᾽ ἐφιέμενον ἄλλου ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ· ἐκεῖνα γὰρ πρὸς αὐτήν· οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ᾽ αὐτῇ τῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι. καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν... δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα.* VI, 7, 17. 710, A: Das gebende muss höher sein, als das gegebene; *εἴ τι τοίνυν ἐνεργείας πρότερον, ἐπέκεινα ἐνεργείας, ὥστε καὶ ἐπέκεινα ζωῆς* u. s. w. VI, 8, 12; s. vor. Anm. V, 6, 6 Anf.: *οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως τὸ ἀγαθόν· ἄλλο γὰρ δεῖ τῷ νοοῦντι τὸ ἀγαθὸν εἶναι· ἀνενέργητον οὖν.* vgl. S. 477, 4. 478, 1. 485, 1. An andern Stellen wird aber das Urwesen allerdings auch wieder als die reine Energie beschrieben; wie wir uns diess zu erklären haben, wird S. 493 f. untersucht werden.

2) S. vor. Anm. und V, 3, 12. 509, E: Um den Nus hervorzubringen, kann das Erste sich nicht vorgenommen haben, ihn hervorzubringen, *οὐδ᾽ αὖ ὅλως προὐθυμήθη· οὕτω τε γὰρ ἂν ἦν ἀτελὴς καὶ ἡ προθυμία οὐκ εἶχεν ὅ τι προθυμηθῇ. οὐδ᾽ αὖ τὸ μὲν εἶχε τοῦ πράγματος, τὸ δὲ οὐκ εἶχεν· οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς ὃ ἡ ἔκτασις. ἀλλὰ δῆλον, ὅτι, εἴ τι ὑπέστη μετ᾽ αὐτὸ, μένοντος ἐκείνου ἐν τῷ αὐτοῦ ἤθει* (Plato Tim. 42, E) *ὑπέστη. δεῖ οὖν, ἵνα τι ἄλλο ὑποστῇ, ἡσυχίαν ἄγειν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ πανταχοῦ ἐκεῖνο· εἰ δὲ μὴ, ἢ πρὸ τοῦ κινηθῆναι κινήσεται καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι νοήσει, ἢ* (so Kirchh. mit Recht) *ἡ πρώτη ἐνέργεια αὐτοῦ ἀτελὴς ἔσται, ὁρμὴ μόνον οὖσα.*

3) I, 2, 3, Schl.: *ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέ-*

Aber auch das Denken findet Plotin, selbst abgesehen davon, dass das Erste überhaupt kein bestimmtes Wesen sein soll[1]), mit seiner Idee nicht vereinbar. Denn alles Denken ist Zusammenfassung einer Vielheit zur Einheit, und auch das reinste Denken hat immer noch eine Zweiheit, theils die des Denkenden und des Denkens, theils die des Denkenden und des Gedachten in sich[2]). Ebendesshalb aber verhält sich das Denkende nicht schlechthin bedürfnisslos, sondern es bedarf des Gedachten und seiner Erfüllung mit demselben, d. h. des Denkens, und auch dasjenige, was sich selbst denkt, wie der *νοῦς*, bedarf wenigstens seiner selbst, d. h. seines Sichselbstdenkens; das Urwesen aber muss das schlechthin bedürfnisslose und selbstgenugsame sein, es kann nicht ein höheres Princip haben, dem es sich zuwendet, wie das Denkende dem Gedachten[3]).

κεινα, wozu die ausführlichere Erörterung c. 1 zu vgl. Dem *νοῦς*, seiner Gottheit, hatte schon Aristoteles die praktische Thätigkeit abgesprochen, s. B. II, b, 365.

1) VI, 9, 3. 760 E: Das Erste ist nicht *νοῦς*, sondern *πρὸ νοῦ· τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκεῖνο δὲ οὐ τὶ, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου* V. 3, 12; s. o. 479, 5.

2) V, 6, 2. 534, C: *εἰ νοήσει τὸ πρῶτον, ὑπάρξει τι αὐτῷ, οὐκ ἄρα πρῶτον ἀλλὰ καὶ δεύτερον, καὶ οὐχ ἓν ἀλλὰ πολλὰ ἤδη, καὶ πάντα ὅσα νοήσει. καὶ γὰρ εἰ μόνον ἑαυτὸ* (sc. *νοήσει*), *πολλὰ ἔσται.* Ebd. c. 1. 5. 6. III, 8, 8. 350, C: *παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητὸν . . . τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι.* VI, 9, 6. 764, F: [*τῷ ἑνὶ*] *οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης, οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως.* Weiteres folg. Anm. und S. 477, 4. 478, 1.

3) III, 8, 10 (s. o. 479, 1). III, 9, 3. 358, E: Das Denken ist wesentlich Anschauen des Ersten, *τὸ οὖν παρέχον ταύτην* [*τὴν ἐνέργειαν*] *ἐπέκεινα ταύτης . . . ἐπέκεινα ἄρα νοήσεως τἀγαθόν.* Wendet man aber ein, so hätte das Gute kein Bewusstsein (*οὐ παρακολουθήσει αὐτῷ*), so ist zu antworten: das Gute kann doch nicht erst durch's Bewusstsein gut werden, sonst wäre es nicht an und für sich gut; *τὸ ἄρα κατανοεῖν ἐξαιρετέον, ἡ γὰρ προςθήκη ἀφαίρεσιν καὶ ἔλλειψιν ποιεῖ.* V, 3, 11, Schl.: Da im *νοῦς* gerade durch sein Denken eine Vielheit entsteht, *δεῖ τὸ πάντη ἁπλοῦν καὶ πρῶτον ἁπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. καὶ γὰρ εἰ νοήσει, οὐκ ἐπέκεινα νοῦ, ἀλλὰ νοῦς ἔσται, καὶ αὐτὸ πλῆθος ἔσται.* Ebd. 12 Schl.: *τὸ δὲ, ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτω καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον, ὥσπερ οὐδενὸς, οὕτως οὐδὲ τοῦ γιγνώσκειν· ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γιγνώσκειν. ἓν γάρ τι* u. s. w. s. o. 479, 5. Ebd. c. 13 (s. u. 488, 1). V, 6, 2. 534, B: Der *νοῦς* bedarf zum wirklichen Denken des *νοητὸν*, dieses aber muss vor dem Denken schon vollkommen sein; *οὐδὲν ἄρα δεῖ αὐτῷ τοῦ νοεῖν, αὐταρ-*

Wir dürfen ihm daher natürlich | auch kein Selbstbewusstsein zuschreiben[1]). Ist aber dem Höchsten | weder Thätigkeit noch

κες γὰρ πρὸ τούτου, οὐκ ἄρα νοήσει. c. 4, Anf.: εἰ τὸ ἀγαθὸν ἁπλοῦν καὶ ἀνενδεὲς δεῖ εἶναι, οὐδ' ἂν τοῦ νοεῖν δέοιτο· οὗ δὲ μὴ δεῖ οὐ παρέσται αὐτῷ. ἐπεὶ καὶ ὅλως οὐδὲν πάρεστιν αὐτῷ. Da nicht das Denken dem Guten, sondern nur dieses jenem seinen Werth gibt, so ist das Gute vor dem Denken und ohne dasselbe vollkommen, und bedarf seiner nicht; nur das Abgeleitete bedarf des Ersten, nicht umgekehrt. Ebd. c. 41: Das Denken ist eine Hülfe für die φύσεις θειότεραι μὲν, ἐλάττονες δὲ, das höchste Wesen bedarf desselben so wenig, als das Licht des Auges, und es kann so wenig, als irgend etwas anderes, ihm zukommen. Für uns, auch für den Nus, ist es ein Vorzug, ihm wäre es eine Minderung seiner Vollkommenheit; ὃ γὰρ ἂν προσθῇς, ἠλάττωσας τῇ προσθήκῃ τὴν οὐδενὸς δεομένην (sc. φύσιν). Im Denken sind drei: νοῦς, νόησις, νοητὸν, und diese drei können nie vollständig eins werden, da mit ihrer Unterscheidung das Denken selbst aufhörte, das Urwesen aber ist reine Einheit. VI, 9, 2. 759, C: ὅτι δὲ οὐχ οἷόν τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον ἔσται. τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τόν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς ἑαυτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἁπλοῦς οὐδὲ τὸ ἕν· εἰ δὲ πρὸς τὸ ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ πρὸ αὐτοῦ· εἰ δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον, καὶ οὕτω δεύτερον. c. 6. 765, A: Wenn dem Guten ein Denken seiner selbst zukäme, so wäre es vor dem Denken in Unwissenheit über sich selbst und des Denkens bedürftig: τὸ δὲ μόνον οὔτε τι γιγνώσκει οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἓν δὲ ὂν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ... οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάττειν αὐτὸν, ἀλλὰ κατὰ τὴν νόησιν. νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλῳ· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. Mit der νόησις wird das Urwesen hier verglichen, sofern es ebenso, wie diese, einem anderen Ursache des Denkens ist, ohne selbst zu denken. Aber es ist keine νόησις vgl. V, 6, 6 Anf.: οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν, denn wenn es auch πρώτη ἐνέργεια sei, so sei doch ἡ τοιαύτη ἐνέργεια οὐ νόησις. οὐ γὰρ ἔχει ὃ νοήσει. αὐτὸ γὰρ πρῶτον. ἔπειτα οὐδ' ἡ νόησις νοεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν νόησιν. δύο οὖν πάλιν αὖ ἐν τῷ νοοῦντι γίνεται· τοῦτο δὲ (das Gute) οὐδαμῇ δύο. Es ist daher unrichtig, oder mindestens ungenau, wenn Kirchner S. 38 sagt, als Urquell aller Gedanken sei das Urwesen „das höchste Denken". Gerade weil es Ursache der Gedanken ist, kann es selbst nach Plotin kein Denken sein.

1) Ausser dem, was soeben angeführt wurde, vgl. man hierüber VI, 7, 41. 732, B: οὐκ αἰσθάνεται οὖν ἑαυτοῦ, οὐ γὰρ δεῖται. 733, B: εἰ δέ τί ἐστιν αὐτῷ, μειζόνως ἐστὶν ἢ κατὰ γνῶσιν καὶ νόησιν καὶ συναίσθησιν αὐτοῦ (l. αὑτ.). V, 3, 13. 510, A: ἀλλ' ὅταν ἀπορῶμεν· „ἀναίσθητον οὖν

Denken und überhaupt keine Bestimmtheit beizulegen, so kann ihm auch weder Leben noch Sein zukommen. Auch das Sein nicht, denn alles Sein ist Totalität, es schliesst eine Vielheit in sich, das Erste dagegen kann nur das sein, was die Vielheit schlechthin von sich ausschliesst; alles Sein ist bestimmtes Sein, das Princip dagegen muss jeder Bestimmtheit vorangehen; das Sein ist das verursachte, seine Ursache muss von ihm verschieden, über das Sein hinaus sein [1]). Das Erste ist also überhaupt von

ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ οὐδὲ οἶδεν αὐτό" . . . *ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ τὰ ἐναντία. πολὺ γὰρ αὐτὸ ποιοῦμεν γνωστὸν καὶ γνῶσιν ποιοῦντες* (indem wir aus ihm die Zweiheit des erkennenden und erkannten machen) *καὶ διδόντες νοεῖν δεῖσθαι τοῦ νοεῖν ποιοῦμεν.* Alles Sichselbstdenken ist *πολλῶν εἰς αὐτὸ συνελθόντων συναίσθησις τοῦ ὅλου*, und gerade dieses Sichselbstdenken ist *κυρίως νοεῖν*, das Denken eines andern ist *ἐνδεές τι καὶ οὐ κυρίως τὸ νοεῖν. τὸ δὲ πάντη ἁπλοῦν καὶ αὔταρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὔταρκες, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτό . . . ἡ συναίσθησις πολλοῦ τινος αἴσθησίς ἐστι· καὶ μαρτυρεῖ καὶ τοὔνομα.* Schon die einfache Aussage: *ὄν εἰμι* schliesst eine Vielheit in sich; denn alles Seiende ist ein vielfaches. *εἰ δὲ τοῦτο, εἴ τι ἔστιν ἁπλούστατον ἁπάντων, οὐχ ἕξει νόησιν αὐτοῦ· εἰ γὰρ ἕξει, τὸ πολὺ* (so Kirchh. statt *ποῦ*) *εἶναι ἕξει. οὔτ' οὖν αὐτὸ νοεῖ οὔτε ἐστὶ νόησις αὐτοῦ.* VI, 7, 38; s. folg. Anm. V, 6, 5 Anf.: *τὸ πολὺ ζητοῖ ἂν ἑαυτὸ καὶ ἐθέλοι ἂν συννεύειν καὶ συναισθάνεσθαι αὑτοῦ. ὃ δ' ἔστι πάντη ἕν, ποῦ χωρήσεται πρὸς αὑτό; ποῦ δ' ἂν δέοιτο συναισθήσεως; ἀλλ' ἐστὶ τὸ αὐτὸ καὶ συναισθήσεως καὶ πάσης κρεῖττον νοήσεως.* Ebd. c. 6. 538, B: *οὐ τοίνυν οὐδ' ἐκεῖνο ἄτοπον, εἰ μὴ οἶδεν ἑαυτὸν, οὐ γὰρ ἔχει παρ' ἑαυτῷ, ὃ μάθῃ, εἷς ὤν.*

1) III, 6, 6. 309, B: Der *νοητὴ οὐσία* kommt das Leben, das Denken, die Begrenzung u. s. f. zu; *τὸ γὰρ πρὸ τοῦ ὄντος χορηγὸν μὲν τοῦτο εἰς τὸ ὂν οὐ δεόμενον δὲ αὐτὸ τούτων.* III, 8, 9 Anf.: *τὸ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς* u. s. w. ebd. 10. 352, B: Das Eine ist nichts von dem, dessen Ursache es ist, sondern *τοιοῦτον, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος μὴ οὐσίας μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.* V, 2, 1 Anf.: *τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν* [sc. *πάντων*], *ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα . . . ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὂν ᾖ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ.* V, 4, 1. 516, B: *ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας.* V, 5, 6, Anf.: *τῆς δὲ γενομένης οὐσίας εἴδους οὔσης . . . καὶ εἴδους οὐ τινὸς ἀλλὰ παντὸς, ὡς μὴ ἂν ὑπολιπεῖν τι ἄλλο, ἀνάγκη ἀνείδεον ἐκεῖνο* [*τὸ ἕν*] *εἶναι, ἀνείδεον δὲ ὂν οὐκ οὐσία· τόδε γάρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι, τοῦτο δὲ ὡρισμένον. τὸ δὲ* (jenes aber) *οὐκ ἔστι λαβεῖν ὡς τόδε, ἤδη γὰρ οὐκ ἀρχή.* VI, 7, 16 f. ebd. c. 38: man dürfe kein *ἐστὶ* vom Ersten aussagen, *οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται*, mithin auch nicht *ἀγαθόν*

allem andern schlechthin verschieden, es ist nichts von allem, was wir sonst kennen, noch auch alles zusammen, es ist ohne Gestalt, ohne Grösse, ohne Leben, ohne Denken, ohne Sein [1]). Es ist aus diesem Grunde der Sprache wie dem Denken | unerreichbar; kein Name bezeichnet, kein Begriff umfasst es; wir können nicht sagen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist; wir müssen es zwar als Grund alles Seins und Denkens voraussetzen, aber wir erfahren dadurch nur, dass es ist, jeder Versuch dagegen, sein Wesen in positiver Weise weiter zu beschreiben, kann nur dazu führen, dass wir ihm durchaus unangemessene Prädikate beilegen [2]).

ἔστι, sondern nur *τἀγαθόν*. Es könne also nicht denken, und namentlich nicht sich selbst denken, denn es müsste doch mindestens denken *ἐγώ εἰμι* oder *ἀγαθός εἰμι*, „*ἀλλ᾽ οὐκ ἔστι.*“ Aehnlich V, 4, 1. 516, B: *καθ᾽ οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἓν εἶναι*, weil dem *ἓν* strenggenommen kein *εἶναι* zukommt. VI, 9, 2. 758, C: Das Eins ist nicht dasselbe wie das Seiende, denn *τὸ ὂν τὸ ἑκάστου πλῆθός ἐστι τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι*, das Seiende hat die Einheit nur von einem anderen zu Lehen (*μεταλήψει καὶ μεθέξει*); *ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν.* Das gleiche am Schluss des Kap. S. auch S. 479, 4.

1) VI, 9, 3. 760, E: *οὐδὲ νοῦς τοίνυν* [*τὸ ἕν*] *ἀλλὰ πρὸ νοῦ. τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκεῖνο δὲ οὐ τὶ, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου, οὐδὲ ὄν. καὶ γὰρ τὸ ὂν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν· οὔτε οὖν τὶ οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν οὐδὲ κινούμενον οὐδ᾽ αὖ ἑστὼς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ᾽ αὑτὸν μονοειδὲς, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον, πρὸ εἴδους ὂν παντὸς, πρὸ κινήσεως πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὂν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ.* VI, 7, 32. 723, B: *οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μὲν ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ.* V, 5, 10. 529, C: Das Erste bewegt sich nicht und ruht nicht, ist weder begrenzt noch räumlich unbegrenzt u. s. w. Ebd. c. 13. 532, D: *φύσις ἀγαθοῦ οὐ πάντα εἶναι οὐδ᾽ αὖ ἕν τι τῶν πάντων.*

2) V, 3, 13 Anf.: *Διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ. ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς· ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὂν αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ᾽ αὐτοῦ* (weil nichts von ihm prädicirt werden kann). *ἀλλ᾽ ὡς ἐνδέχεται ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ.* c. 14 Anf.: *λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ . . . καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μή ἐστιν, ὃ δὲ ἐστὶν οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. ἔχειν δὲ οὐ κωλυόμεθα, κἂν μὴ λέγωμεν.* Wie man im Enthusiasmus nur sagen kann, dass man ein höheres in sich hat und sich von ihm bewegt fühlt, ohne

Sowenig aber hiernach zu erwarten war, dass eine positive Darstellung der Gottesidee gelingen werde, so ist doch ihre blos negative Umschreibung zu inhaltsleer, als dass eine solche nicht wenigstens versucht würde. Hiefür boten sich nun unserem Philosophen zwei Wege. Sofern ihm der Begriff des Urwesens zunächst durch die Abstraktion von jedem bestimmten Sein entstanden war, | konnte zu seiner positiven Bezeichnung ein Wort gewählt werden, welches eben nur diese ausschliessliche Beziehung des Wesens auf sich selbst, den Gegensatz gegen alles Endliche, in positiver Form ausdrückte; sollte aber statt dessen eine wirklich positive Bestimmung aufgestellt werden, so liess sich nur sagen: das Urwesen ist die absolute Ursache und der absolute Zweck alles Endlichen. Auf dem ersten Wege ergab sich Plotin der Begriff des Einen, auf dem andern der des Guten zur Bezeichnung des höchsten Wesens, und diess um so mehr, da auch schon Plato die Gottheit als das Eine und als das Gute gefasst hatte [1]). Beide Benennungen sind bei ihm, neben der rein formellen des „Ersten" (*τὸ πρῶτον*), ganz stehend; doch bedient er sich wegen des überwiegend verneinenden Charakters seiner Theologie der ersteren noch häufiger als der zweiten. Indessen kann er selbst nicht verhehlen, dass keine von beiden das Wesen des Höchsten genügend ausdrücke. Wenn das Erste das Eine genannt wird, so ist damit nur gesagt, dass es ohne alle Vielheit, ohne etwas gleichartiges ausser sich, ohne einen Unterschied

doch seine Beschaffenheit zu kennen, so wissen auch wir, dass es ein höheres ist, von dem uns Sein, Denken u. s. f. stammt, aber über seine Beschaffenheit können wir nur das sagen, *ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλά τι κρεῖττον τούτου.* V, 5, 6. 525, B: *οὐδὲν δὲ τούτων ὂν μόνον ἂν λέγοιτο ἐπέκεινα τούτων· ταῦτα δὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν· ἐπέκεινα ἄρα ὄντος. τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει· οὐ γὰρ τίθησιν* (der Ausdruck *ἐπ. ὄντ.* bezeichnet nichts bestimmtes, denn er besagt nichts positives), *οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ, οὐ τοῦτο.* Das Höchste mit dem Gedanken zu umfassen, ist unmöglich, nur der schaut es, welcher alles denkbare bei Seite lässt; auch dieser jedoch nur *ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθὼν, οἷον δέ ἐστι, τοῦτο ἀφείς. τὸ δὲ οἷον σημαίνοι ἂν τὸ οὐχ οἷον, οὐ γὰρ ἔνι οὐδὲ τὸ οἷον, ὅτῳ μηδὲ τὸ τί.* Vgl. c. 10. 13. VI, 8, 8 Anf. Daher V, 4, 1. 516, B über das Erste: *οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη.*

1) Vgl. Bd. II, a, 593 ff.

in sich [1]) sei, von allem positiven dagegen, was wir mit diesem Namen bezeichnen mögen, müssen wir absehen. Die Einheit in dem absoluten Sinn, in welchem sie alles andere von sich ausschliesst, kommt nur dem Ersten zu [2]); ebendesswegen ist aber umgekehrt das, was wir Eins nennen, eine durchaus unzureichende Bezeichnung für das von diesem himmelweit verschiedene Wesen des Ersten; diese Bezeichnung passt daher nur in der negativen Bedeutung, die Vielheit von ihm abzuwehren, nicht in der positiven, das, was es ist, auszusprechen [3]). Nicht anders verhält es sich aber auch | mit dem Guten. Auch dieser Ausdruck bezeichnet nach Plotin keinen Gattungsbegriff, unter welchen das Erste ebenso fiele, wie das Abgeleitete [4]), überhaupt kein blosses Prädikat des Ersten: Gott ist nicht gut, sondern das Gute [5]). Wissen wir aber hienach bereits nicht mehr, in welchem Sinne das Urwesen gut genannt werden soll, so erklärt

1) *μοναχὸν* VI, 8, 7. 9. 741, C. 743, A. *ἁπλοῦν* V, 4, 1. 516, B. C u. o.

2) VI, 2, 9. 603, A: *τὸ μὲν οὖν ἕν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἕν, ἐν ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόςεστι, μὴ ψυχὴ, μὴ νοῦς, μὴ ὁτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο.* Das Eins in diesem Sinn ist kein *γένος*, denn es kommt den verschiedenen Einheiten ausser dem Ersten nicht gleichmässig zu, sondern diese sind nur eine verschieden abgestufte Nachahmung der ursprünglichen Einheit (ebd. c. 9—12), sie können daher strenggenommen gar nicht Eins genannt werden.

3) V, 5, 6. 525, D: *τάχα δὲ καὶ τὸ ἓν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν* (Negation) *ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ* (es heisse desshalb in pythagoreischer Symbolik *ἀπόλλων* s. o. 123, 2) . . .*εἰ δὲ θέσις τις* (etwas positives) *τὸ ἕν, τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον ἀσαφέστερον ἂν γίγνοιτο τοῦ εἰ μή τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ· τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ ὃ πάντων μάλιστα ἁπλότητός ἐστι σημαντικὸν ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἷόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ, οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δήλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης.* VI, 9, 5. 763, B: *τὸ δὴ πρὸ τούτου* [dem Nus] *θαῦμα τὸ ἕν, . . . ᾧ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προςῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἕν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι τῇ οὐσίᾳ.*

4) VI, 2, 12, aus Anlass der Frage, ob das Gute zu den Kategorieen gehöre; diess wird desshalb verneint, weil es kein *γένος*, nichts dem Ersten mit anderem gemeinsames sei: jenes sei *ἀγαθὸν*, dieses nur *ἀγαθοειδές* 610, D.

5) VI, 2, 17, Anf. V, 5, 13 Anf. VI, 7, 38. 729, A.

unser Philosoph auch ausdrücklich [1]), sofern das Gute in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen wird, sei Gott nicht als gut, sondern als übergut zu bezeichnen. Nimmt man vollends hinzu, dass das Prädikat „gut“ dem Ersten zunächst wegen seines Verhältnisses zu demjenigen ertheilt werden soll, was von ihm abhängt [2]), so wird uns auch dieses für eine Wesensbestimmung über dasselbe unbrauchbar; und ebensowenig nützt es uns, wenn wir weiter erfahren, dass das Gute dasselbe ist, wie das Eine [3]), denn dieser Name sollte ja dem Ersten ebensowenig, | als jener, in dem gewöhnlichen Sinn beigelegt werden. Wir kommen also in Wahrheit auch durch diese Begriffe zu keiner positiven Erkenntniss des unendlichen Wesens, wenn vielmehr der eine derselben (*τὸ ἓν*) in der Hauptsache nicht über die negativen Bestimmungen hinausführt, und desshalb blos formell bleibt, so beschreibt es der andere, inhaltsvollere (*τἀγαθὸν*), nicht nach seinem Ansich, sondern nur nach seinem Verhältniss zu dem Gewordenen, er bezeichnet der Sache nach nichts anderes, als die absolute Causalität.

Nur dieser Begriff ist es aber überhaupt, welcher bei Plotin das positive zu den negativen Wesensbestimmungen bilden kann.

1) VI, 9, 6. 764, E: *πᾶν δ' ὃ ἂν λέγηται ἐνδεὲς, τοῦ εὖ καὶ τοῦ σώζοντός ἐστιν ἐνδεές· ὥστε τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενὸς, ἀλλ' ἐστὶν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθὸν εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν.* Ebd. 765, B: *τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά.* V, 3, 11. 508, D: *οὐδὲ τἀγαθὸν οὖν, εἰ σημαίνει ἕν τι τῶν πάντων τἀγαθὸν, οὐδὲ τοῦτο* (sc. *προσερεῖς τὸν θεόν*)· *εἰ δὲ τὸ πρὸ πάντων, ἔστω οὕτως ὠνομασμένον.* II, 9, 1. 199, B: man solle das Erste das Eine und Gute nennen *οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης* [*τῆς φύσεως*] *οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε.*

2) VI, 7, 41. 733, C: *οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὑτῷ ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις, ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ.* V, 5, 9 Schl.: *ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔστι καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτό.* VI, 9, 6; s. vor. Anm.

3) II, 9, 1 Anf.: *ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη, πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλ' ἕν τι, καὶ τοῦ ἑνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή· καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο εἶτα ἕν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο εἶτα ἀγαθόν· ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθὸν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν.*

Wir haben schon früher seine Erklärung vernommen, dass uns nur der Schluss von der Wirkung auf die Ursache zu dem Urwesen hinführe. Was sich aber auf diesem Wege finden lässt, ist nur der Begriff der wirkenden Kraft, denn nur dieser ist in dem der Wirkung als sein Correlatbegriff enthalten. Wie daher das Gute nicht selten als die Ursache von allem bezeichnet wird [1]), so heisst es auch geradezu die unendliche Kraft, die Kraft, von der alles herstammt, die *δύναμις πρώτη* u. s. w. [2]). Wir werden später finden, | dass es gerade dieser Gesichtspunkt ist, welcher Plotin's Ansicht vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen beherrscht Ist aber das Urwesen wirkende Kraft, so dürfen wir ihm auch die Wirksamkeit oder Thätigkeit nicht absprechen, sie gehört vielmehr so wesentlich zu seinem Begriff, dass wir es nur als die absolute Thätigkeit bestimmen können. So sehr sich daher Plotin anderwärts dagegen sperrt, dem Ersten Thätigkeit beizulegen, so kann er sich diesem Zugeständniss doch nicht ganz

1) I, 8, 2 Anf.: *νῦν δὲ λεγέσθω τίς ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, καθόσον τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει. ἔστι δὲ τοῦτο εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ* (*ἀρχὴ* wird es oft genannt; z. B. VI, 9, 6. 764, E. III, 8, 8 s. o. 480, 1. V, 5, 9. 528, A s. u. 50?, 2) *κἀκείνου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀνενδεὲς, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοὺς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν* u. s. w. V, 5, 13. 532, C: *καὶ οὖν καὶ ἡμεῖς μηδὲν τῶν ὑστέρων καὶ τῶν ἐλαττόνων προστιθῶμεν* [*τῷ θεῷ*], *ἀλλ' ὡς ὑπὲρ ταῦτα ἰὼν ἐκεῖνος τούτων αἴτιος ᾖ, ἀλλὰ μὴ αὐτὸς ταῦτα.* ebd. Schl.: das Gute ist *ἀμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων.*

2) III, 8, 9, Anf.: *τί δὴ ὄν* [*τὸ ἕν*]; *δύναμις τῶν πάντων, ἧς μὴ οὔσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα.* V, 4, 1. 517, B: *εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τὸ πρῶτον καὶ δύναμις ἡ πρώτη δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι.* Es heisst daher ebd. und c. 2 wiederholt *ἡ πάντων δύναμις* (ebenso V, 1, 7. 488, B), *δύναμις μεγίστη ἁπασῶν*, V, 5, 10. 529, B *δύναμις ἀφ' οὗ ζωὴ*, es ist (V, 5, 10, Schl. VI, 5, 11 f. VI, 9, 6; s. o. 483, 4) unendlich vermöge der Unendlichkeit seiner *δύναμις*. Vgl. VI, 7, 32. 723, B: Das Eine ist nichts, weil es nichts einzelnes ist, ebenso aber auch alles, *ὅτι ἐξ αὐτοῦ, πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον . . . τὸ μέγα αὐτοῦ τὸ μηδὲν αὐτοῦ εἶναι δυνατώτερον.* IV, 8, 6, wo das Erste *δύναμις ἄφατος* oder *ἄπλετος* genannt wird. V, 3, 16, Anf.: *δύναμίς ἐστι* [*τὸ πρῶτον*] *καὶ ἀμήχανος δύναμις.* Ebd. c. 15. 513, C (vgl. III, 6. 7. 310, C) über den Unterschied dieser *δύναμις* von dem *δυνάμει*, dem blos potentiellen. VI, 9, 5. 763, B: *αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα.*

entziehen [1]), und es bleibt ihm nur übrig, die Einheit des Urwesens dadurch zu wahren, dass er die Thätigkeit nicht als Prädikat von ihm aussagt, sondern es selbst als die reine Thätigkeit ohne Substrat bezeichnet. Dass aber freilich mit der Thätigkeit auch die Vielheit, oder doch der Keim der Vielheit in das Erste kommt, kann er gleichfalls nicht schlechthin läugnen [2]), und so führt auch diese, wie jede positive | Bezeichnung des Urwesens, zu einem Widerspruch mit den früheren negativen Bestimmungen. Er selbst verräth ein Gefühl dieses Widerspruchs,

1) Zweifelnder VI, 8, 12 (vgl. S. 485, 1), bestimmter ebd. c. 16 Schl.: *τὸ ἄρα εἶναι, ὅπερ ἐστὶν, ἡ ἐνέργεια ἡ πρὸς αὐτόν· τοῦτο δὲ ἓν καὶ αὐτός. αὐτὸς ἄρα ὑπέστησεν αὐτὸν συνεξενεχθείσης τῆς ἐνεργείας μετ' αὐτοῦ. εἰ οὖν μὴ γέγονε, ἀλλ' ἦν ἀεὶ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις, οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος, ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα, ἔστιν οὕτως ὡς ἐγρηγόρησεν. ἡ δὲ ἐγρήγορσίς ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος. ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν. αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν.* (Die *ἐγρήγορσις* dient dem Aristoteles als Beispiel der reinen *ἐνέργεια*, der Thätigkeit, in welcher gar nichts blos potentielles mehr übrig ist; so De an. II, 1. 412, a, 25. Metaph. IX, 6. 1048, b, 1; Metaph. XII, 7. 1072, b, 17 vergleicht er das göttliche Denken, weil es ununterbrochene Thätigkeit ist, der *ἐγρήγορσις*. Ebenso hier Plotin: *ἐγρήγ.* und *ἐγρηγορέναι* ist so viel als *ἐνέργεια* und *ἐνεργεῖν*). Ebd. c. 20. 754, A: *ὅλως οὐ τακτέον [τὸν θεὸν] κατὰ τὸν ποιούμενον ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιοῦντα, ἀπόλυτον* (absolut) *τὴν ποίησιν αὐτοῦ τιθεμένοις καὶ οὐχ ἵνα ἄλλο ἀποτελεσθῇ ἐξ αὐτοῦ τῆς ποιήσεως, ἀλλ' οὔσης ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεστικῆς* (auf einen bestimmten Erfolg als ihren Zweck bezogen), *ἀλλ' ὅλου τούτου ὄντος, οὐ γὰρ δύο ἀλλ' ἕν. οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οἷον ὑπόστασιν θετέον εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη.* Auch V, 4, 2. 518, E wird gesagt, der *νοῦς* sei von dem Ersten *ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας* hervorgebracht.

2) V, 3, 15: Wie konnte aus dem Einen das Viele hervorgehen? musste nicht das Eine die Vielheit in sich haben? Hierauf wird zunächst geantwortet, da das erzeugte geringer sei, als das erzeugende, so habe das von dem Einen hervorgebrachte nicht wieder absolute Einheit sein können, schliesslich aber doch zugegeben: um das Viele hervorzubringen, habe das Eine das Viele haben müssen; *ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα, τὰ δ' ἐν δευτέρῳ διεκέκριτο τῷ λόγῳ.* Die Stelle III, 7, 4. 329, B (b. Ritter IV, 617) bezieht sich nicht auf das Eine, sondern auf die *οὐσία*. Dagegen vgl. III, 3, 7. 277, A: *τὸ μὲν γὰρ εἰς ὃ πάντα, ἀρχή, ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα.*

wenn er auch den Namen einer *ἀρχὴ* dem Ersten nur uneigentlich beigelegt wissen will [1]); und ebenso wird die Relativität aller dieser Bestimmungen durch die treffende Bemerkung [2]) anerkannt: die Ursächlichkeit Gottes bezeichne nicht sowohl etwas, das ihm, als vielmehr etwas, das uns zukomme. Aber diese Mängel wirklich zu verbessern, bietet ihm sein System nicht die Mittel.

Sofern nun das Urwesen seinem Begriffe nach wirkende Kraft ist, erzeugt es nothwendig ein anderes, bis zur letzten Grenze des möglichen herab; und diese Hervorbringung ist nicht Sache der Reflexion und des freien Willens, die ja im Ersten überhaupt keine Stelle finden, sondern einfache Naturnothwendigkeit: wie jedes vollendete Sein ein anderes zu erzeugen strebt, so muss vor allem das vollkommenste und kräftigste schöpferisch wirken, das beste sich neidlos mittheilen [3]). Denselben Gedanken

1) VI, 8, 8. 742, A: *τούτων* (sc. *πάντων*) *γὰρ αὐτὸς ἀρχὴ καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή.* Ueber die *ἀρχὴ* S. 494, 1.

2) VI, 9, 3 Schl.: *ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ᾽ ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ᾽ αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.*

3) III, 2, 2. 255, F: *γέγονε δὲ* [*ὁ κόσμος οὗτος*] *οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ* (weil eine *φυσ. δευτ.* nothwendig war). *οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο* [*τὸ νοητὸν*], *οἷον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πᾶσαν· καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι· ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν εἰ ἐζήτει, οὐδ᾽ ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ᾽ ἦν οἷον τεχνίτης ἀφ᾽ αὑτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ᾽ ἐπακτὸν ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο.* IV, 8, 6, Anf.: *εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι· ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφὴν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα* u. s. w. und im folgenden: *εἴπερ ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ᾽ αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσῃ, μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ μετ᾽ αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἦν ἐν ἐκείνοις, ἣν οὐκ ἔδει στῆσαι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ, χωρεῖν δὲ ἀεὶ ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἥκῃ αἰτίᾳ δυνάμεως ἀπλέτου ἐπὶ πάντα παρ᾽ αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιϊδεῖν ἄμοιρον αὐτῆς δυναμένης.* V, 4, 1. 517, B: *εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. ὅ τι δ᾽ ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἴῃ ὁρῶμεν γεννῶν* u. s. w., was sofort selbst an dem leblosen nachgewiesen wird; (das Feuer wärmt, der Schnee macht kalt u. s. w.) *πῶς οὖν τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν,*

drückt Plotin auch | bildlich aus: vermöge seiner Fülle floss das Erste gleichsam über, und dieses überfliessende erzeugte ein anderes[1]). Dabei will er aber nicht blos jeden Gedanken an ein zeitliches Werden entfernt wissen[2]), sondern er verwahrt sich auch ausdrücklich gegen die Vorstellung einer Emanation mit der Bemerkung[3]): man dürfe das niedrigere nicht für einen Ausfluss aus dem höheren ansehen: das Erste bleibe in sich selbst unbewegt und unvermindert, während der Strom des Seins von ihm ausgehe[4]), das Abgeleitete sei wohl in ihm, aber es seinerseits nicht in jenem[5]). Er wählt daher auch noch andere Bilder, ausdrücklich in der Absicht, das immanente dieses Verhältnisses anschaulich zu machen: das Erste ist die Wurzel,

ἡ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; vgl. auch VI, 8, 18, Schl. III, 3, 7 Anf. (wenn es ein *βέλτιον* gebe, müsse es auch ein *χεῖρον* geben) und darüber, dass das Eine nicht mit Reflexion schafft, VI, 7, 1. ebd. c. 3, Anf. V, 3, 12 (s. o. 486, 2). Ebd. c. 15. 513, C. V, 1, 6 (s. S. 495, 2. 485, 1 Schl.).

1) V, 2, 1. 494, A: *πρώτη οἷον γέννησις αὕτη. ὂν γὰρ [τὸ ἓν] τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη*. Vgl. V, 1, 6. 486, A: *πῶς ἐξ ἑνὸς . . . ὑπόστασιν ἔσχεν ὁτιοῦν . . . ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξεῤῥύη*.

2) V, 1, 6. 487, B: *ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις*. Wir werden später finden, dass selbst die Sinnenwelt nach Plotin anfangslos ist.

3) V, 1, 3. 484, B (von der Erzeugung der Seele aus dem *νοῦς*, dasselbe gilt aber überhaupt von der Entstehung des Niederen aus dem Höheren): *οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ . . οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης ἡ δὲ ἣν παρέχει. δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην*. VI, 5, 3 Anf. (von der *οὐσία νοητὴ*, noch mehr gilt diess natürlich von dem Einen): *ἀνάγκη αὐτὸ ἀεί τε σὺν αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ διϊστάναι ἀφ' αὐτοῦ . . . μηδὲ προϊέναι τι ἀπ' αὐτοῦ, ἤδη γὰρ ἂν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη*.

4) VI, 9, 5. 763, B: *καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην, οὐδ' ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῆς οὖσαν*. III, 8, 9. 351, E: *νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως*.

5) S. vor. Anm. und V, 5, 9 (unten S. 502, 2).

das Abgeleitete die Pflanze[1]), jenes die Sonne, dieses ihre | Lichtatmosphäre[2]); d. h. das Abgeleitete verhält sich zum Ersten nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache, es ist nicht aus der Substanz des Ersten genommen, sondern ohne Verminderung oder Veränderung dieser Substanz durch seine Kraft gesetzt und von ihr getragen. Dass freilich diese Bestimmung nicht ohne Schwierigkeit ist, erhellt schon aus der Bildersprache, deren sich unser Philosoph gerade hier zu bedienen pflegt. Dieses Bedürfniss des bildlichen Ausdrucks weist immer auf eine Unklarheit des Gedankens, es zeigt, dass der sprechende seine Idee eben nur in und an dem Bilde, daher mehr oder weniger unbestimmt ergriffen hat, und diess wird in neun Fällen unter zehen darin seinen Grund haben, dass die Unbestimmtheit das einzige Mittel ist, einen Widerspruch zu verdecken. Im vorliegenden Fall beruht dieser Widerspruch darauf, dass das Erste einerseits zwar die Ursache des Abgeleiteten, andererseits aber schlechthin in sich beschlossen, und keiner Ergänzung bedürftig sein soll. Die Ursache als solche kann nicht ohne die Wirkung, die Kraft nicht ohne die Erscheinung gedacht werden, ihr Wesen besteht darin, diese Erscheinung hervorzubringen, ihr Begriff reicht nicht weiter, als ihre Wirkung. Hier dagegen wird eine Ursache behauptet, die wesentlich ausser ihrer Wirkung ist und derselben zur Vollständigkeit ihres Seins

1) III, 8, 9, nach dem eben angeführten: *ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης* u. s. w. III, 3, 7. 277, B: *πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης [τῆς ἀρχῆς] ἕκαστα, μενούσης ἐκείνης ἔνδον, οἷον ἐκ ῥίζης μιᾶς ἑστώτης αὐτῆς ἐν αὐτῇ* u. s. f.

2) V, 1, 6. 487, B: Das Eine ist unbewegt (s. o. 485, 1, Schl.); was daher aus ihm geworden ist, ist nicht durch ein Wollen oder eine Bewegung geworden. *πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν.* V, 3, 12 (nach dem S. 486, 2 angeführten): *κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ᾽ αὐτοῦ οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου. φῶς τι οὖν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ᾽ ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἑστηκότα βασιλεύειν ἐπ᾽ αὐτοῦ, οὐκ ἐξώσαντα ἀπ᾽ αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν. ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν, ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. οὐδὲ γὰρ ἀποτέτμηται τὸ ἀπ᾽ αὐτοῦ, οὐδ᾽ αὖ ταὐτὸν αὐτῷ.* Ebd. c. 15. 512, A: man könnte fragen, wie aus dem schlechthin Einen die Vielheit kommen konnte: *ἀλλ᾽ ὅμως δὲ ἔστιν εἰπεῖν, οἷον ἐκ φωτὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμψιν.* I, 7, 1 s. u. 500, 3.

nicht bedarf, ja von der geradezu gesagt wird, die Ursächlichkeit komme nicht ihr zu, sondern sie liege nur in dem Verhältniss des Gewirkten zu ihr. Diess ist ein Widerspruch, und über diesen sollen die bildlichen Darstellungen weghelfen. Die letzteren sind daher mehr als blosse Bilder, und wenn sie auch von unserem Philosophen selbst nicht für eine adäquate Bezeichnung der Sache genommen werden, so treten sie doch an die Stelle einer | solchen. Namentlich das Bild des Lichts hat hier diese Bedeutung. Wer so, wie Plotin, das Licht für etwas unkörperliches erklärt [1]), dem mag wohl auch die Anschauung des Lichtprocesses als eine so angemessene Beschreibung eines metaphysischen Vorgangs erscheinen, dass er sich bei dieser Anschauung statt des Begriffs beruhigt.

Dieser Ansicht gemäss bestimmt sich nun das Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen. Als das Erzeugniss desselben ist jenes schlechthin von diesem abhängig, d. h. es ist nicht blos in seinem Ursprung von ihm bedingt, sondern es hat auch fortwährend nur an jenem seinen Bestand, es hängt (wie mit einem aristotelischen Ausdruck [2]) gesagt wird) an dem Ersten, es ist von ihm getragen und gehalten [3]); die von dem Einen ausgehende Kraft ergiesst sich in jedes Wesen, so weit es dieselbe zu fassen vermag, ohne sich von ihrem Ursprung zu trennen; das Erste ist daher jedem ganz, mit seiner ungetheilten unendlichen Kraft gegenwärtig, es ist Ein Leben, welches von ihm

1) I, 6, 3. 52, F: *φωτὸς, ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος.* Doch vgl. dagegen VI, 4, 8, Anf.: *τὸ μὲν οὖν φῶς ἐπειδὴ σώματός ἐστιν.*

2) S. Bd. II, b, 363, 1. 364, 6.

3) Z. B. 1, 7, 1. 61, D: *τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν.* I, 8, 2 (s. o. 494, 1). V, 5, 9 Schl.: *διὸ καὶ ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔστι καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως.* Das gleiche liegt in der S. 498, 1 angeführten Vergleichung des höchsten Princips mit der Wurzel, aus welcher das All hervorgewachsen sei, und in der VI, 4, 7. 650, B gebrauchten mit einer das Universum an seinem Ende haltenden Hand. Vgl. VI, 5, 12, Schl. I, 6, 7. 55, G: *ἀφ᾽ οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῇ καὶ νοεῖ.* VI, 4, 9 f. 653, A ff.: das Abgeleitete könne vom Ersten so wenig getrennt sein, als das Licht von seinem Urquell, oder der Schatten vom Körper. Ueber das *ἐξηρτῆσθαι*, eine Plotin geläufige Bezeichnung, s. m. auch S. 500, 3. 440, 2.

ausgehend das All durchströmt, und jedem das ihm zukommende Sein verleiht [1]). Oder wie diess | Plotin bildlich ausdrückt: von den Strahlen des Urwesens wird alles durchleuchtet, es ist die Sonne, welche das Universum als seinen Lichtkreis ausstrahlt [2]), das Centrum, welches den ganzen Kreis des Seienden mit seiner Kraft beherrscht [3]). Alles ist daher | in seinem Sein und seiner

1) VI, 4, 3, Anf.: ἆρ' οὖν αὐτὸ φήσομεν παρεῖναι, ἢ αὐτὸ μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ' αὐτοῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα, καὶ οὕτως αὐτὸ πανταχοῦ λέγεσθαι εἶναι; οὕτω γὰρ τὰς ψυχὰς οἷον βολὰς εἶναι λέγουσιν, ὥστε αὐτὸ μὲν ἱδρῦσθαι ἐν αὐτῷ, τὰς δὲ ἐκπεμφθείσας κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο ζῷον γίγνεσθαι. ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἓν τῷ μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζειν (hiefür möchte ich vermuthen: ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἓν μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζει — dem ἐφ' ὧν μὲν u. s. w. entspricht dann im folgenden: οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις u. s. w.) τὴν οὖσαν ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ, ἐνταῦθα δύναμιν αὐτοῦ ᾧ πάρεστι παρεῖναι, οὐ μὴν οὐδ' ὡς ἐκεῖνο μὴ ὅλως παρεῖναι· ἐπεὶ καὶ τότε οὐκ ἀποτέτμηται ἐκεῖνο τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἣν ἔδωκεν ἐκείνῳ, ἀλλ' ὁ λαβὼν τοσοῦτον ἐδυνήθη λαβεῖν, παντὸς παρόντος· οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν. VI, 5, 12, Anf.: πάρεστιν οὖν πῶς [sc. ἡ πρώτη φύσις τοῖς ἄλλοις]; ὡς ζωὴ μία . . . εἰ δέ τις ζητεῖ πάλιν πῶς, ἀναμνησθήτω τῆς δυνάμεως ὅτι μὴ ποσὴ ἀλλ' εἰς ἄπειρον διαιρῶν τῇ διανοίᾳ ἀεὶ ἔχει δύναμιν τὴν αὐτὴν βυσσόθεν ἄπειρον. Der νοῦς heisst daher I, 8, 2. 63, B. V, 1, 6. 487, F die ἐνέργεια oder πρώτη ἐνέργεια des Ersten.

2) VI, 8, 18. 753, C: das Verhältniss des Einen zum νοῦς ist ὥσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἐξ ἑνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφανοῦς, εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθὲν, τὸ δ' ἀφ' οὗ τὸ ἀληθές· οὐ μὴν ἀλλοειδὲς τὸ σκεδασθὲν εἴδωλον ὁ νοῦς. V, 5, 7. 526, C: ἡ τοῦ νοῦ ὄψις ὁρᾷ μὲν καὶ αὐτὴ δι' ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνῃ τῇ πρώτῃ φύσει. VI, 4, 9. 652, D: ἀμυδραὶ δυνάμεις αἱ ἐξ ἐκείνου οἱονεὶ φῶς ἐκ φωτὸς ἀμυδρὸν ἐκ φανερωτέρου. c. 10 s. u. 503, 2. Plotin vergleicht daher, in weiterer Ausführung eines platonischen Bildes (Rep. VI, 506, D ff.), das Eine mit der Sonne, von welcher das geistige Licht, der νοῦς, ausströme, V, 3, 12; s. o. 498, 2. Nur soll man es sich dabei nicht als leuchtende Substanz, sondern als reines Licht selbst denken; vgl. die weitläufige Erörterung VI, 4, 7. 650, D ff. nebst V, 5, 7. 526, C f. Noch geläufiger ist unserem Philosophen die Vorstellung der ἔκλαμψις und ἔλλαμψις, wie wir unten finden werden, zur Bezeichnung der von der Seele auf das Körperliche ausgehenden Einwirkung. Weiteres in der folg. Anm.

3) I, 7, 1, Schl., wo dieses Bild mit dem eben angeführten verknüpft wird: δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ [τἀγαθὸν], πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ' οὗ πᾶσαι γραμμαί. καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος, ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, κἂν ἀποτεμεῖν

Lebensthätigkeit wesentlich auf das Erste bezogen, es hat an ihm das Ziel seines Wirkens, den Mittelpunkt, um den es kreist[1]), alles hat, wie schon Aristoteles andeutete[2]), eine natürliche Sehnsucht nach dem Ersten, von dem es entsprungen ist, es wendet sich ihm zu, so weit seine Natur es erlaubt[3]); und dieser Zug

ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς. VI, 8, 18. 752, A (wo Plotin gleichfalls von der Vergleichung mit dem Kreise unmittelbar zu der mit dem Lichte übergeht): *ὥσπερ ἂν οὖν κύκλος . . . ὁμολογοῖτο ἂν τὴν δύναμιν παρὰ τοῦ κέντρου ἔχειν καὶ οἷον κεντροειδὴς, ᾗ γραμμαὶ ἐν κύκλῳ πρὸς κέντρον ἓν συνιοῦσαι τὸ πέρας αὐτῶν τὸ πρὸς τὸ κέντρον ποιοῦσι τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ πρὸς ὃ ἠνέχθησαν καὶ ἀφ' οὗ οἷον ἐξέφυσαν μείζονος ὄντος καὶ ἐμφαίνεται διὰ τῶν γραμμῶν οἷόν ἐστιν ἐκεῖνο οἷον ἐξελιχθὲν οὐκ ἐξεληλιγμένον, οὕτω τοι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸ ὂν χρὴ λαμβάνειν γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ οἷον ἐκχυθὲν καὶ ἐξελιχθὲν καὶ ἐξηρτημένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νοερᾶς φύσεως μαρτυρεῖν τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα:* denn wie das Centrum *δυνάμει μενούσῃ* Kreis und Halbmesser erzeugt, so erzeugt das Eine in sich bleibend den *νοῦς* als seinen Umkreis. Vgl. VI, 5, 5; ebd. c. 11. 669, C, besonders aber IV, 3, 17. 384, F: *ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων* (der *νοῦς*), *ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός* (die Seele). *ἔξωθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος, οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ, αὐγῆς ἀλλοτρίας* (die Sinnenwelt, welche nicht mehr ebenso, wie die Sphären der übersinnlichen, vom Abglanz des Urwesens durchleuchtet wird) u. s. w. Was diese Vergleichungen ausdrücken wollen, ist immer dasselbe: dass alles abgeleitete schlechthin als Wirkung des Ersten zu betrachten sei, und nur an dieser fortdauernden Wirkung desselben seinen Bestand habe.

1) I, 8, 2. 73, B: *ἐνεργεῖ μέντοι [ὁ νοῦς] περὶ ἐκεῖνον [θεὸν] οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν. ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ περὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἴσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει.* I, 7, 1. 61, B: *εἰ οὖν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργεῖ . . . πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δῆλον ὡς τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω, τὸ ἀγαθὸν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὡμοιῶσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ἐνέργειαν ποιεῖσθαι.*

2) S. B. II, b, 373.

3) I, 8, 2. s. o. 494, 1. V, 1, 6 Schl.: *ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν . . . ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι.* V, 5, 12. 530, B: *πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ, ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι.* Im folgenden wird dann ausgeführt, dass das Verlangen nach dem Guten noch ursprünglicher und allgemeiner sei, als das nach dem Schönen. VI, 5, 10 Anf.: *μένει οὖν ἐν ἑαυτῷ [τὸ ἓν] . . . ἐκεῖνα δὲ τὰ ἄλλα ἀνήρτηται εἰς αὐτὸ ὥσπερ οὗ ἐστι πόθῳ ἐξευρόντα· καὶ*

zum Urwesen ist in dem natürlichen Trieb der Selbsterhaltung schon gegeben: weil alles einheitlichen Wesens ist, strebt alles nach Einheit, d. h. nach Theilnahme an dem Ur-Einen, und diess ist für dasselbe das Gute[1]). Eigentlich ist das Verhältniss freilich das umgekehrte: der Drang des Menschen nach dem Unendlichen ist das Erste, und erst aus diesem subjektiven Bedürfniss ist die Weltanschauung hervorgegangen, welche alles endliche | Sein nur als Wirkung eines überweltlichen Urwesens erscheinen lässt.

Sofern sich nun das Erste im Abgeleiteten offenbart, steht dieses mit jenem in einem Verhältniss der Identität, es hat theil an ihm; sofern aber diese Offenbarung nur Erscheinung in einem andern, Darstellung der obersten Ursache in ihren Wirkungen ist, verhalten sich beide negativ gegen einander, das ursprüngliche kann sich dem abgeleiteten nur unvollständig mittheilen, und je weiter sich die Reihe der Wesen von ihrem Ursprung entfernt, um so mehr muss auch die Vollkommenheit ihres Seins abnehmen. Beide Seiten werden von Plotin sehr entschieden hervorgehoben. Das Eine ist allem Seienden gegenwärtig, indem es dasselbe mit seiner Kraft durchdringt[2]); alles ist eine Nach-

οὗτός ἐστιν ὁ θυραυλῶν ἔρως (des platon. Gastmahls) u. s. w. Ebd. c. 12 Schl. (alles wendet sich dem Ersten zu). VI, 4, S. 652, A. I, 7, 1 s. vorl. Anm. und S. 486, 1.

1) VI, 5, 1 Anf.: Die Einheit des höchsten Wesens wird von einer *κοινὴ ἔννοια* gefordert; *καὶ ἔστι πάντων βεβαιοτάτη ἀρχὴ, ἣν ὥσπερ αἱ ψυχαὶ ἡμῶν φθέγγονται*, ein Grundsatz, welcher noch ursprünglicher ist, als der, dass alles nach dem Guten verlange, *οὕτω γὰρ ἂν αὕτη ἀληθὴς εἴη, εἰ τὰ πάντα εἰς ἓν σπεύδοι, καὶ ἓν εἴη καὶ τούτου ἡ ὄρεξις εἴη . . . ἡ δ' ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ' ἑαυτήν. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει, τὸ εἶναι αὑτῆς καὶ εἶναι αὐτὴν, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν. οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὀρθῶς ἂν λέγοιτο οἰκεῖον.*

2) Vgl. S. 500, 1. V, 5, 9 Anf.: *πᾶν τὸ γενόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ πεποιηκότι ἢ ἐν ἄλλῳ, εἴπερ εἴη τι μετὰ τὸ ποιῆσαν αὐτό· ἅτε γὰρ γενόμενον ὑπ' ἄλλου καὶ πρὸς τὴν γένεσιν δεηθὲν ἄλλου, ἄλλου δεῖται πανταχοῦ. διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ.* Jedes ist daher zunächst in dem Nächsthöheren, ebenso dieses u. s. f., *ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχῆς. ἀρχὴ δὲ, ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸ αὐτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ὅτῳ ἄλλῳ· μὴ ἔχουσα δ' ἐν ὅτῳ αὕτη, τῶν ἄλλων ὄντων ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα αὐτή· περιλαβοῦσα δὲ οὔτ' ἐσκεδάσθη εἰς αὐτὰ καὶ ἔχει οὐκ ἐχομένη.*

ahmung [1]), oder genauer ein Schatten- und Spiegelbild des Ersten [2]), d. h. es ist ihm nicht blos ähnlich, sondern es wird durch eine fortwährende Wirkung des Urwesens als sein Abbild hervorgebracht. Schon das Sein kommt einem Wesen ja nur zu, wiefern es Eines ist, und die Vollkommenheit des Seins hält mit dem Grade seiner Einheit gleichen Schritt [3]); Eins ist aber jedes Ding nur, sofern es die | ursprüngliche Einheit nachbildet [4]). Ebenso hat alles an dem Urwesen, als dem absolut Guten, das Ziel seines Strebens und das Richtmass seiner Thätigkeit [5]); oder wie diess Plotin auch darstellt: alles trachtet nach seiner Anschauung, und was es thut oder hervorbringt, das ist nur ein Versuch, zu dieser Anschauung zu gelangen [6]). So nah aber

Daher *οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν· εἰ γὰρ μὴ ἔστιν, οὐκ ἔχει. εἰ δὲ μὴ ἔχεται, οὐκ ἔστιν· ὥστε ἔστι καὶ οὐκ ἔστι* (sc. in den Dingen), *τῷ μὲν μὴ περιέχεσθαι οὐκ οὖσα, τῷ δ' εἶναι παντὸς ἐλευθέρα οὐδαμοῦ κωλυομένη εἶναι· εἰ γὰρ αὖ κεκώλυται, ὥρισται ὑπ' ἄλλου* u. s. w. *τὰ μὲν οὖν ἔν τινι ἐκεῖ ἐστιν, οἷ ἐστιν· ὅσα δὲ μὴ ποῦ, οὐκ ἔστιν ὅπου μή.*

1) I, 7, 1; s. o. 501, 1. III, 3, 7. 277, B: aus der Wurzel des Einen sprosste das Viele hervor *εἴδωλον ἕκαστον ἐκείνου φέρον.* VI, 2, 11 (s. Anm. 3).

2) VI, 4, 9: die vom Ersten stammenden Kräfte müssen als sein Bild ungetrennt von ihm sein, was c. 10. 653, B so erläutert: es sei ein Bild *οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς· ἐνταῦθα ὑφίσταταί τε [τὸ ἴνδαλμα] παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ . . . τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίγνεσθαι.* VI, 8, 18 s. o. 500, 2.

3) VI, 5, 1 s. o. 502, 1. VI, 2, 11: Die Einheit kommt verschiedenem in verschiedenem Masse zu, dem Nus z. B. in höherem Grad, als der Seele; je vollkommener das Sein ist, um so grösser ist sie (*καθ' ὅσον τυγχάνει ἀγαθοῦ κατὰ τοσοῦτον καὶ ἕν*); und desshalb strebt alles eins zu werden. VI, 9, 1 (s. o. 477, 3): alles ist nur durch das *ἕν*, was es ist; *ὥστε τὰ μὲν ἧττον ὄντα ἧττον ἔχει τὸ ἕν, τὰ δὲ μᾶλλον, μᾶλλον* (757, E).

4) VI, 2, 11. 606, B: Das *ἓν* ist nicht das gleiche bei allen Dingen; *ἀλλ' ὅμως πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόῤῥωθεν τὰ δὲ μᾶλλον.* VI, 9, 1. 757, C: die Einheit, welche die Seele den lebenden Wesen mittheilt, verleiht sie ihnen im Hinblick auf das Ureine. Plotin nennt desshalb V, 5, 5. 524, B das Sein der Dinge *τὸ ἴχνος τοῦ ἑνὸς*, und will selbst *εἶναι* von *ἓν* herleiten.

5) M. vgl. die vorhergehenden Anmm. und die hier nachgewiesenen Bezeichnungen dieses Verhältnisses: *ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, σπεύδειν πρὸς τὸ ἕν, ἐνεργεῖν πρὸς* oder *περὶ τὸ ἀγαθόν.*

6) III, 8 führt Plotin den Satz (c. 1 Anf.) aus: *πάντα θεωρίας*

hienach die Verwandtschaft des späteren mit dem früheren sein mag, so weit ist diese doch von wirklicher Gleichheit entfernt. Das gewordene kann nie gleiches Wesens mit dem sein, von dem es geworden ist, die Ursache ist nothwendig vollkommener und kräftiger, als das gewirkte, das Princip einheitlicher, als das abgeleitete. Je weiter wir daher an der Kette der Ursachen und Wirkungen herabgehen, je mehr Mittelursachen ein Ding von der ersten Ursache trennen, um so unvollkommener ist es, und die Gesammtheit des Seienden stellt eine Stufenreihe, oder einen sich stufenweise erweiternden Kreis dar, in welchem mit der Entfernung vom Ersten auch die Vollkommenheit des Seins abnimmt, die Einheit in die Vielheit auseinandergeht, und das von dem Urwesen ausstrahlende Licht verblasst, um am Ende in der Finsterniss des Nichtseienden zu erlöschen [1]). Einen Beweis für

ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῷα, καὶ τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννῶσαν γῆν, καὶ πάντα τυγχάνειν καθ᾽ ὅσον οἷόν τε αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἔχοντα, ἄλλα δὲ ἄλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν, καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα. Alles Handeln sei (c. 4 f., 5 f. Kirchh.) nur ein Umweg, um zum innern, geistigen Besitz, zur Betrachtung des Guten zu gelangen (es wird hievon mit Beziehung auf das menschliche Handeln später noch einmal zu sprechen sein); selbst der physische Akt der Zeugung wird (c. 6. 348, F) unter diesen Gesichtspunkt gestellt, sofern es sich bei derselben wesentlich um Vervielfältigung der Formen, der *λόγοι* handle. Der letzte Gegenstand dieser Theorie ist aber natürlich der, auf welchen sich die höchste Stufe derselben, die Thätigkeit des *νοῦς* richtet (c. 8 ff.), das Gute; *τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν* (c. 10. 352, D vgl. c. 5. 347, D).

1) Z. B. III, 8, 4. 346, G: *οὐκ ἴσον δὲ τὸ προϊὸν τῷ μείναντι . . . ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὲν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι* (*ἐξίτ. γίγν.* verblassen, abgeschwächt werden). V, 3, 16. 513, A: *ἐπειδὴ ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν, καὶ μᾶλλον εἰς πλῆθος ἰέναι, καὶ ἡ ἀρχὴ ἑκάστων ἁπλουστέρα* u. s. w. V, 8, 1. 542, C: *ὅσῳ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἑνὶ μένοντος. ἀφίσταται γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν διϊστάμενον . . . καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ᾽ αὑτὸ κρεῖττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου.* VI, 7, 9. 702, B: *ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπουσιν ἀεὶ εἰς τὸ ἄνω. προΐασι δέ τι ἀφιεῖσαι* u. s. w. VI, 7, 17. 710, A (um zu zeigen, dass das Erste Ursache des Denkens sein könne, ohne selbst zu denken): *οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ*

die Nothwendigkeit dieses Hergangs führt Plotin nirgends; das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit erscheint bei ihm als eine keiner weiteren Begründung bedürftige Voraussetzung. Nur um so deutlicher tritt aber gerade dadurch die Bedeutung hervor, welche diese Bestimmung für sein ganzes System hat. Nachdem einmal das Göttliche in eine Jenseitigkeit entrückt war, die jede substantielle Einigung desselben mit dem Endlichen unmöglich machte, so ergab sich zwischen beiden nur noch die Beziehung der Causalität. Diese konnte aber nicht als wollende oder denkende gefasst werden, denn damit wäre das Urwesen nicht blos an sich selbst aus dem bestimmungslosen zu einem bestimmten geworden, sondern es wäre auch dem Endlichen gegenüber, wie Plotin richtig sieht, aus seiner Selbstgenugsamkeit herausgetreten; sofern die Welt als Objekt des göttlichen Willens und Denkens betrachtet wird, ist sie für das göttliche Wesen nicht gleichgültig, sondern sie ist der wesentliche Gegenstand seiner Thätigkeit, die Gottheit bedarf ihrer für sich selbst: der Wille kann nicht ohne ein gewolltes, das Denken nicht ohne ein gedachtes sein. Es bleibt mithin nur übrig, dass das Endliche durch das Urwesen geworden ist, ohne dass sich | doch die Wirksamkeit des letztern auf jenes gerichtet hätte; d. h. das Endliche ist nur eine accidentelle Folge, gleichsam ein Nebenprodukt, eine Abschattung und Abspiegelung des Absoluten; dieses ist in sich selbst schlechthin befriedigt und vollendet, und geht durch die Erzeugung des Endlichen in keiner Weise aus sich heraus, es erhält dadurch nicht allein keinen Zuwachs an Vollkommenheit, sondern auch keinen Gegenstand seiner Thätigkeit: nur das Abgeleitete hat einen inneren Zug zum Ersten, aber dieses nicht zu jenem. Das Zweite ist nur aus dem Ueberfliessen des Ersten entstanden, es ist für dieses selbst etwas überflüssiges. Bei diesem Verhältniss beider kann natürlich nicht davon die Rede sein, dass dem Ab-

διδόντος. τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὖσι. πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι, τὰ δ' ὕστερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν. Wir werden finden, wie nach diesem Grundsatz Plotin's ganzes System construirt ist. Vorläufig vgl. m. ausser früher angeführtem auch V, 1, 7. 489, B: *ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς . . . κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ.* Ebenso erzeugt die Seele *ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.*

geleiteten etwas vom Wesen des Ursprünglichen mitgetheilt wäre, und Plotin hat insofern guten Grund, sich gegen diese Annahme zu verwahren: das gezeugte muss um eben so viel unvollkommener sein, als das zeugende, um wie viel der Schatten wesenloser ist, als der Körper [1]). Dasselbe Gesetz muss aber auch die weitere Entwicklung beherrschen, die Stufenreihe der abnehmenden Vollkommenheit ist eine nothwendige Folge von der Jenseitigkeit des göttlichen Wesens.

Hieraus wird nun erhellen, mit welchem Recht Plotin's System ein Emanationssystem genannt wird. Nimmt man diesen Ausdruck im strengen Sinn und versteht man unter Emanation eine solche Ausbreitung des Absoluten in's Endliche, wodurch jenes einen Theil seiner Substanz an dieses mittheilt, so hat nicht allein unser Philosoph selbst dieser Vorstellung auf's bestimmteste widersprochen [2]), sondern sie ist auch mit seinen ersten Voraussetzungen unverträglich; sein Urwesen ist so in sich beschlossen, dass es schlechthin nicht aus sich herausgehen kann, und von allem | anderen so verschieden, dass es geradehin als das nichtmittheilbare zu definiren ist. Die Emanationslehre in diesem Sinn liegt ihm daher ferne, wenn auch manche von seinen Vergleichungen strenggenommen zu ihr hinführen würden. Dagegen theilt er allerdings mit den emanatistischen Systemen die doppelte Eigenthümlichkeit: dass der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen für's erste weder durch einen Willens- oder Denkakt, noch durch eine logische Nothwendigkeit, sondern durch eine rein physische Wirkung [3]) bedingt erscheint, und dass derselbe,

1) Es ist daher eine auffallende Verkennung der plotinischen Lehre, wenn J. Simon Hist. de l'école d' Alexandrie I, 297 ff. 320. 325 ff. glaubt, die drei intelligibeln Principien Plotin's (das Eine, der Nus und die Seele) bilden zusammen Eine Gottheit in drei Hypostasen. Simon selbst kann sich die Widersprüche nicht verbergen, in die sich Plotin durch eine solche Behauptung verwickeln würde, und sie ist auch in der That mit allen Grundsätzen unseres Philosophen über die Natur des Urwesens und über das Verhältniss des Zeugenden zum Erzeugten unvereinbar; Simon weiss aber auch keine einzige Stelle beizubringen, in welcher die drei Hypostasen für dieselbe Gottheit erklärt würden.

2) Vgl. S. 497, 3—5.

3) D. h. durch eine in seiner Natur liegende und aus derselben mit Nothwendigkeit sich ergebende Wirkung, welche weder durch sein eigenes

zweitens, ein Fortgang zu immer steigender Unvollkommenheit ist; nur ist das, was in dieser Weise abgeschwächt wird, nicht die Substanz, sondern blos die Wirkung des ursprünglichen Wesens. Will man nun um jener Aehnlichkeiten willen die weitschichtige Kategorie der Emanation auch auf Plotin anwenden, so mag man es thun; zur richtigen Bezeichnung der Sache müsste dann aber jedenfalls zwischen zwei Klassen von Emanationssystemen unterschieden werden, denen, welche die Emanation als Mittheilung des Wesens, und denen, welche sie nur als Mittheilung der Kraft fassen; nur im letzteren Sinn kann Plotin's Lehre emanatistisch genannt werden.

Noch richtiger wäre es vielleicht, sie als einen dynamischen Pantheismus zu bezeichnen. Dieses System ist pantheistisch, denn es behauptet ein solches Verhältniss des Endlichen zur Gottheit, wonach demselben kein selbständiges Sein zukommt, alles Endliche ist ihm blosses Accidens, blosse Erscheinung des Göttlichen. Wir wissen bereits, dass nach Plotin alles abgeleitete schlechthin durch die vom Urwesen ausströmenden Kräfte getragen ist, und dass diese Kräfte von ihrem Ursprung nicht getrennt sind, dass es vielmehr Eine Wirksamkeit ist, welche alles umfasst, durchdringt und bestimmt[1]). Liegt nun schon hierin der Sache nach die pantheistische Weltanschauung, so hat Plotin auch den bestimmteren Ausdruck nicht gescheut, dass alles, was ist, in Gott sei. Indem das Urwesen alles wirkt, so ist es in diesem seinem Wirken allem | gegenwärtig, alles hat an ihm Theil, alles ist in ihm[2]). Diese Gegenwart der Gottheit ist aber

Bewusstsein vermittelt, noch von uns als eine durch seinen Begriff geforderte zu erkennen ist. Ob man diess einen physischen oder mit Richter Neupl. Stud. III, 57 lieber einen metaphysischen Zusammenhang nennen will, ist gleichgültig.

1) Vgl. S. 499 f.

2) V, 5, 9 Anf.: *πᾶν τὸ γενόμενον ὑπ᾽ ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ πεποιηκότι ἢ ἐν ἄλλῳ . . . πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ᾽ ἐν προτέροις, καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχῆς. ἀρχὴ δὲ . . . τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα.* VI, 5, 3. 662, B: *λείπεται τοίνυν λέγειν, αὐτὸ μὲν [τὸ ἓν] ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ᾽ ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν ὅσα δύναται αὐτῷ παρεῖναι καὶ καθόσον ἐστὶ δυνατὰ αὐτῷ παρεῖναι,* daher: *τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ, μὴ μεμερισμένον ἀλλὰ ὅλον ὄν, τῶν ἄλλων τῶν παρ᾽ αὐτὸ μηδενὸς ἀποστατεῖν, οὐδὲν τοῦ χεῖσθαι δεηθὲν,*

nicht eine substantielle, im Sinne des stoischen Systems, sondern eine blosse Gegenwart der Wirkung; das Erste bleibt als solches für sich, es geht nicht so in die Vielheit ein, dass es selbst zur Vielheit würde, und die endlichen Dinge Theile von ihm wären, sondern alles mit seiner Kraft wirkend hält es sich seinem Wesen nach ausser dem von ihm gewirkten: das Viele ist schlechthin in dem Einen, aber nicht das Eine in dem Vielen [1]). Die Immanenz

οὐδὲ τῷ μοίρας τινὰς ἀπ' αὐτοῦ ἐλθεῖν, μηδ' αὖ τῷ αὐτὸ μὲν μεῖναι ἐν αὐτῷ ὅλον, ἄλλο δέ τι ἀπ' αὐτοῦ γεγονὸς καταλελοιπὸς αὐτὸ ἥκειν εἰς τὰ ἄλλα πολλαχῇ. ἔσται τε γὰρ οὕτως τὸ μὲν (das Urwesen) *ἄλλοθι, τὸ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἄλλοθι, καὶ τόπον ἕξει διεστηκὸς ἀπὸ τῶν ἀπ' αὐτοῦ.* C. 4 beruft sich Plotin hiefür auf den allgemeinen Glauben an die Allgegenwart der Gottheit, indem er diesen zugleich dahin erläutert, dass dieselbe allem einzelnen ganz gegenwärtig sein müsse; er zeigt, wenn das Urwesen unbegrenzt sei, müsse es allem gegenwärtig sein, sonst wäre es an einem Orte. *Καὶ γὰρ* (663, B) *εἰ λέγοιμεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἕν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκεῖνο καὶ εἰς ἐκεῖνο καὶ αὐτοῦ οἷον γέννημα συναφὲς ἐκείνῳ· ὥστε τὸ μετέχον τοῦ μετ' αὐτὸ κἀκείνου μετειληφέναι. πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρώτων τε* (das Eine) *καὶ δευτέρων* (der *νοῦς*) *καὶ τρίτων* (die Seele), *καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἓν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἁπάντων, ὅπου ἂν παρῇ τὰ τρίτα καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστι.* C. 6 Anf.: *πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἕν ἐστι καὶ ἓν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλά ἐστι καὶ πολλὰ ἐν ἑνὶ, καὶ ἓν ἐν πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὖ μετὰ τοῦ ὅλου. δέχεται δὲ τὸ μέρος εἰς αὐτὸ τὸ ὡς μέρους πρῶτον ἐνέργημα, ἀκολουθεῖ δὲ τὸ ὅλον.* Vgl. c. 1. VI, 2. 3. 597, C f. VI, 4, 3 s. o. 500, 1.

1) V, 5, 9, wo nach dem S. 502, 2 angeführten noch weiter auseinandergesetzt wird: was in keinem Raume ist, das sei von nichts räumlich entfernt. *εἰ δὲ μηδενὸς ἀποστατεῖ οὐ πού ὤν, πανταχοῦ ἔσται ἐφ' ἑαυτοῦ· οὐδὲ γὰρ τὸ μέν τι αὐτοῦ ὡδὶ, τὸ δὲ ὡδί· οὐ μὴν οὐδ' ὅλον ὡδί· ὥστε ὅλον πανταχοῦ οὐδενὸς ἔχοντος αὐτὸ οὐδ' αὖ μὴ ἔχοντος· ἐχομένου ἄρα ὁτουοῦν.* Die Welt ist in der Seele, nicht die Seele in der Welt, die Seele im *νοῦς* (vgl. V, 3, 11. 508, D: *νοῦ ἐντὸς τὰ πάντα*), dieser im Ersten. *ποῦ οὖν τὰ ἄλλα; ἐν αὐτῷ. οὔτε ἄρα ἀφέστηκε τῶν ἄλλων, οὔτε αὐτὸς ἐν αὐτοῖς ἐστιν, οὐδὲ ἔστιν οὐδὲν ἔχον αὐτὸ, ἀλλ' αὐτὸ ἔχει τὰ πάντα.* VI, 4, 11. 654, A: (*νομιστέον*) *εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὂν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ, παρεῖναι δὲ αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρεῖναι καὶ καθόσον δύναται κατὰ τοσοῦτον αὐτῷ οὐ τόπῳ παρεῖναι, οἷον τῷ φωτὶ τὸ διαφανές ... καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα τάξει καὶ δυνάμει καὶ διαφοραῖς* (sc. *πρῶτα* u. s. f. *ἐστὶν*), *οὐ τόποις.* VI, 5, 6.

der Dinge in Gott ist daher nur ihr | Gewirktwerden durch Gott; die Vorstellung des räumlichen Seins ist gänzlich zu entfernen; es ist insofern auch kein Widerspruch, wenn anderwärts das Abgeleitete als ein seine Ursache umgebender Kreis der Wirkung dargestellt wird, denn diese Darstellung ist eben so bildlich, wie die entgegengesetzte. Plotin selbst erklärt [1]), das Urwesen sei ebensowohl nirgends, als überall, ebensowohl in keinem, als in allem, ja es sei nicht blos alles, sondern auch nichts, und es sei eben desshalb überall, weil es nirgends ist. Wäre es in einem andern, so wäre es von diesem umfasst, und somit in seinem Sein und Wirken auf dasselbe beschränkt; indem es seinem Wesen nach von allem Endlichen schlechthin verschieden ist, und mit seiner Wirksamkeit über jede Grenze hinausgreift, ist es ebenso das allbewirkende und insofern allgegenwärtige, wie es andererseits schlechthin für sich ist, und eben desswegen ist es einem jeden g a n z gegenwärtig, weil seine Gegenwart nicht eine Vertheilung seiner Substanz an die endlichen Dinge ist, sondern eine Wirkung von Einem Punkt aus, wie die Gegenwart der Seele in den verschiedenen Theilen des Leibes [2]).

Diese Gegenwart des Göttlichen ist aber für die niedrigeren Stufen des Seins immer durch die höheren vermittelt. Auf den Theil wirkt zunächst der Theil, erst durch diesen das Ganze; die Körperwelt ist in der Seele, die Seele im *νοῦς*, dieser im Einen; oder nach anderer Darstellung: von den sich umschliessenden Sphären wird die innerste (der *νοῦς*) vom Centrum erleuchtet, die zweite (die Seele) vom *νοῦς*, die dritte (das Körperliche) von der | Seele [3]). Das Körperliche bewegt sich daher zunächst der

664, B: *ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό.* VI, 5, 3 s. vor. Anm. V, 3, 11. s. o. 480, 2. VI, 9, 5; s. S. 494, 4.

1) V, 5, 9 s. S. 502, 2. 508, 1. VI, 4, 3. 646, B: *οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν ... ᾧ ἂν αὐτὸ ἐθέλῃ ὡς δύναται πελάζει, οὐ γενόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐφιεμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν οὕτως ἐν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὖ ἐν οὐδενί ἐστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι.* VI, 7, 32. 723, B: *οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα, οὐδὲν μὲν ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ ὅτι ἐξ αὐτοῦ.* Daher heisst es ebd. auch schlechtweg *οὐδὲν ὄν.*

2) Vgl. S. 502, 2. 507, 2. 508, 1 . VI, 5, 6 Schl.

3) V, 5, 9. VI, 5, 4. 6 s. o. 507, 2. 508, 1. IV, 3, 12. 382, A: *νοῦς ...*

Seele zu, die Seele dem *νοῦς*, und beide nur durch diese Vermittlung dem Ersten [1]).

Diese Bestimmung ist nun für das System von der höchsten Wichtigkeit. Einerseits ist es erst durch sie möglich gemacht, von der allgemeinen Anschauung der alldurchdringenden göttlichen Wirkung zur wissenschaftlichen Entwicklung derselben fortzugehen, und das Universum als geordnetes Ganzes unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und es ist so der philosophische Charakter der plotinischen Theorie grossentheils an sie geknüpft. Andererseits schliesst sich eben hieran der Satz an, dass die Gemeinschaft mit dem Höchsten durch die mit den untergeordneten Kräften bedingt sei, ein Satz, durch den es allein möglich wurde, den Polytheismus der Volksreligionen sammt aller Theurgie der späteren Neuplatoniker mit diesem System zu rechtfertigen. Jene Bestimmung selbst aber ist mit der Lehre von der abnehmenden Vollkommenheit der göttlichen Wirkungen unmittelbar gegeben, denn die geringere Vollkommenheit eines Wesens ist nach dieser Lehre in seiner weiteren Entfernung vom Urwesen begründet, diese aber kann nur darin liegen, dass sich die Wirkung des Ersten durch mehr Mittelglieder auf dasselbe fortpflanzt.

Wollen wir nun diese Stufenreihe des Seins näher kennen lernen, so treffen wir als das nächste nach dem Ersten den Geist oder das Denken.

4. Der Nus.

Was von dem Ersten erzeugt wird, kann nicht ebenso vollkommen sein, wie dieses selbst. Besteht nun die Vollkommenheit des Ersten wesentlich in seiner Einheit, so wird das Zweite nicht mehr reine Einheit sein können, sondern die Vielheit in sich haben | müssen [2]). Andererseits muss es aber dem Ersten so

πέμπει εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ . . . δίδωσι τοῖς ὑπ᾽ αὐτήν. Auch dieses aber in regelmässiger Abstufung: die Seelen erleuchten (c. 17) zunächst den Himmel, erst im weiteren Fortgang die niedrigeren Theile des Weltalls. Wir werden tiefer unten sehen, wie sich das ganze System nach diesem Grundsatz gliedert.

1) I, 7, 2, Anf.: *τὰ δ᾽ ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ [τὸ ἕν] πῶς; ἢ τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχὴν, ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νοῦ.*

2) V, 3, 15: Warum musste das Erzeugniss des Ersten eine Vielheit sein? Antwort (512, B): *οὐ ταὐτὸν ἔμελλε τὸ ἐξ ἐκείνου ἐκείνῳ* [sc. *εἶναι*].

ähnlich sein, als überhaupt das erzeugte dem erzeugenden sein kann, ein Bild des Ersten, wie das Licht ein Bild der Sonne ist, und zu dem Ersten sich hinwendend; es muss Eines in der Vielheit sein [1]), oder wie diess pythagoraisirend ausgedrückt wird [2]), seine unbestimmte Zweiheit muss durch die Einheit bestimmt sein. Dieses Wesen nun ist der *νοῦς* oder das Denken. Dass nur dieses das zweite sein kann, erhellt nach Plotin schon daraus, dass das Erste dasjenige ist, was über das Denken hinausliegt [3]); und wirklich ist hiemit ohne Zweifel der eigentliche Grund dieser Bestimmung angedeutet: da das Erste gar nichts anderes ist, als die vom Denken vorausgesetzte transcendente Ursache seiner selbst, so wird auch nur das Denken als die ursprüngliche Wirkung dieser Ursache betrachtet werden können. Indessen versucht unser Philosoph auch den genaueren Nachweis über die Entstehung des Denkens. Das Zweite, dem Ersten als seiner Ursache sich zuwendend, wird von ihm bestimmt und erfüllt, das Erste spiegelt sich in ihm ab, und so wird zugleich das Zweite ein denkendes [4]), und das Erste im |

εἰ οὖν μὴ ταὐτὸν, οὐδέ γε βέλτιον, τί γὰρ ἂν τοῦ ἑνὸς βέλτιον, ἢ ἐπέκεινα ὅλως; χεῖρον ἄρα. τοῦτο δέ ἐστιν ἐνδεέστερον· τί οὖν ἐνδεέστερον τοῦ ἑνὸς ἢ τὸ μὴ ἕν; πολλὰ ἄρα· ἐφιέμενον δὲ ὅμως τοῦ ἑνός. ἓν ἄρα πολλά. πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἓν τῷ ἓν σώζεται καὶ ἔστιν ὅπερ ἐστὶ τούτῳ. VI, 9, 5 s. o. 477, 4. Ebd. und S. 487 f. findet sich weiteres über die Vielheit im Nus.

1) V, 9, 6, Anf.: *πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἧττον διακεκριμένα.* Weiteres Anm. 4. 510, 2.

2) V, 1, 5. 486, B: *πρὸ δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυὰς, καὶ παρὰ τοῦ ἑνὸς γεγενημένη ἐκεῖνο ὁριστὴν ἔχει* (sie hat jenes zum Begrenzer), *αὐτὴ δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὁρισθῇ ἀριθμὸς ἤδη.* V, 4, 2; Anm. 4.

3) M. s. d. folg. Anm.

4) V, 4, 2, Anf.: *ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη [τὸ γεννώμενον]. διατί δὲ οὐ νοῦς, οὗ ἐνέργειά ἐστι νόησις; νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὥσπερ ὄψις, ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. διὸ καὶ εἴρηται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί* (vgl. Bd. II, a, 628, 3). *τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς· διὸ οὐχ ἁπλοῦς ἀλλὰ πολλά.* V, 1, 7, Anf.: *εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν. πρῶτον μὲν ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο* (Prädikat) *τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι*

Verhältniss zu ihm, was es für sich genommen nicht ist, ein denkbares und gedachtes [1]).

Für die weitere Beschreibung des *νοῦς* sind zwei platonische Stellen massgebend, die der Republik [2]), wo das Gute als die Ursache des Wissens und Seins bezeichnet wird, und die des Sophisten [3]), wo dem wahrhaft Seienden Bewegung, Ruhe, Leben und Denken, und in Folge dessen auch Identität und Unterschied beigelegt werden. Die Grundbestimmungen sind die des Denkens und des Seins. Indem sich das Gewordene dem Ersten zuwandte, wurde es beides zugleich, Denken und Sein: jenes dadurch, dass es von dem Ersten erleuchtet wurde und es anschaute, dieses dadurch, dass es vom Ersten zum Stehen gebracht ward [4]). Es ist diess freilich mehr | eine Phantasieanschauung,

ὁμοιότητα πρὸς αὐτὸ ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκεῖνο. πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα, ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς. Weiteres Anm. 4. S. 460, 4. 461, 3.

1) V, 6, 2. 534, B: *ὁ νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται· τό τε γὰρ νοητὸν ἑτέρῳ* (sc. *νοητόν ἐστιν*), *ὅ τε νοῦς τὸ ἐπιβάλλειν τῇ νοήσει κενὸν ἔχει ἄνευ τοῦ λαβεῖν καὶ ἑλεῖν τὸ νοητὸν ὃ νοεῖ· οὐ γὰρ ἔχει τὸ νοεῖν ἄνευ τοῦ νοητοῦ.*

2) VI, 508, E ff. vgl. Bd. II, a, 592, 1.

3) 254, B ff. vgl. Bd. II, a, 590.

4) V, 4, 2. 1, 7 s. o. 511, 4. 3, 11 s. u. 516, 7. V, 1, 4. 485, D: *ἕκαστον δὲ αὐτῶν [τῶν νοητῶν] νοῦς καὶ ὄν ἐστι καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν. ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστὰς (in intelligendo subsistens) τὸ ὄν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι· τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι. ἀμφοτέρων οὖν ἅμα αἴτιον ἄλλο· ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα, ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ, νοῦς καὶ ὄν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον.* Vgl. III, 9, 1. 356, C: Das *νοούμενον* ist der *νοῦς ἐν στάσει καὶ ἑνότητι καὶ ἡσυχίᾳ*, der Nus, welcher jenen in sich seienden Nus schaut, ist *ἐνέργειά τις ἀπ' ἐκείνου, ἣ ὁρᾷ ἐκεῖνον.*. Etwas anders lautet V, 2, 1. 494, B (vgl. S. 497, 1), wenn man nämlich hier mit Creuzer und Kirchhoff liest: *τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ* (gegen das Urwesen) *ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὕτως* (Cr. *οὗτος*). *καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἔστη πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίνεται καὶ ὄν.* Nach dieser Darstellung wäre in dem Zweiten das Sein dadurch entstanden, dass dasselbe durch seine Hinwendung gegen das Erste zum Stehen kam, das Denken dadurch, dass es in sich selbst blickte. Allein wie konnte Plotin sagen: „Das Gewordene wandte

als eine logische Ableitung; aber von einem so abstrakten Princip aus war wohl kaum mehr möglich. Der wirkliche Grund jener Bestimmung liegt zunächst wohl in dem Vorgang der Früheren. Plato hatte nicht blos a. a. O. Sein und Wissen als die Wirkungen des Guten zusammengestellt, sondern er erklärt überhaupt die reinen Gedanken für das wahrhaft Wirkliche; Aristoteles betrachtete das göttliche Denken zugleich als die höchste Substanz; die Neupythagoreer und die gleichzeitigen Platoniker pflegten die Ideenwelt, die Gesammtheit dessen, was Plato als das ὄντως ὂν bezeichnet hatte, in das göttliche Denken zu verlegen. War nun Plotin durch seine Beschreibung des Urwesens über alle diese hinausgegangen, so konnte er doch dem, was ihnen das höchste gewesen war, die zweite Stelle nicht versagen; ebendahin führte aber, ganz abgesehen von möglichen Einflüssen der philonischen Logoslehre, sein eigenes Princip, denn wenn das Erste nichts anderes ist, als die transcendente Ursache des Denkens und Seins, so wird das ursprünglichste Produkt desselben nichts anderes sein, als das Denken und Sein selbst; wobei es dann ebenso durch das Einheitsstreben des Systems, als durch die platonisch-aristotelischen Bestimmungen geboten war, das Denken und Sein nicht an zwei Wesen oder Wesensreihen zu vertheilen, sondern als Eine und dieselbe Substanz zu setzen. Uebrigens lässt sich nicht verkennen, dass trotz dieser grundsätzlichen Gleichstellung beider in Plotin's Beschreibung des zweiten Princips der Begriff des Denkens über den des Seins, die aristotelische Lehrform über die platonische überwiegt[1]).

sich gegen das Urwesen, wurde von ihm erfüllt, und wurde in-sich-selbst-schauend?“ Indem es sich gegen das Erste hinwandte, kann ihm doch nur die Anschauung des Ersten entstanden sein. Nur diese ist es aber auch, durch welche nach den übrigen eben angeführten Stellen (V, 4, 2. 1, 7. 6, 2. 1, 4) der Nus als solcher entsteht. Ich ziehe daher die von einem Theil der Handschriften gebotenen Lesarten: πρὸς αὐτὸ βλέπον, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα vor. Erst im folgenden wird dann gesagt: für diese Anschauung des Ersten habe das Zweite in seiner Thätigkeit anhalten, dieselbe begrenzen müssen (ἔστη πρὸς αὑτὸ, ἵνα ἴδῃ) und sei so zugleich Denken und Seiendes geworden; auch hier würde aber ἔστη πρὸς αὐτὸ, der στάσις πρὸς ἐκεῖνο entsprechend, einen bequemeren Sinn geben, die Handschriften scheinen jedoch nur αὑτὸ zu haben.

1) Dass diess möglich ist, wird man doch wohl einräumen müssen;

Schon der stehende Name | des *νοῦς* beweist diess, und auch in den oben angeführten Stellen wird nicht das Denken aus dem Sein abgeleitet, sondern dieses aus jenem: die *οὐσία* ist nur das zum Stillstand gebrachte Denken [1]. Auch hierin zeigt sich der spiritualistische Charakter und der subjektive Ursprung des Systems [2].

Die zahlreichen Aeusserungen Plotin's über den *νοῦς* als solchen, oder über die Denkthätigkeit seines zweiten Princips, fassen sich in die zwei wesentlich aristotelischen Bestimmungen zusammen, dass das Denken des *νοῦς* 1) seiner Form nach nicht diskursives, sondern anschauendes Denken, und 2) seinem Inhalt nach Denken seiner selbst sei; nur in letzterer Beziehung wird hier noch beigefügt, dass der *νοῦς* ausser sich selbst auch das Erste denke. Wenn das Urwesen über alle Thätigkeit hinaus ist, so ist der Nus die erste und ursprüngliche Thätigkeit [3]; aber diese Thätigkeit ist schlechthin vollendet, Ein und dasselbe sich gleichbleibende Wirken, ohne Bewegung und Veränderung; die Vorstellung eines blossen Vermögens, das nicht in Wirklichkeit getreten wäre, eines Wechsels zwischen Ruhe und Thätigkeit, findet hier keine Stelle. Im Nus ist mithin [4] kein Unterschied der

man kann daher nicht mit Kirchner S. 49 und Richter Neuplat. Stud. III, 74 gegen die obige Bemerkung einwenden, sie stehe mit den bestimmten Aeusserungen Plotin's im Widerspruch. Dass Plotin Denken und Sein gleichstellen will, bezweifle ich nicht, aber dass er beide auch wirklich gleich behandle, muss ich bestreiten. Der leitende Begriff in seinen Aeusserungen über das zweite Princip ist der des Denkens: der eigenthümliche Name desselben ist der Nus, und wenn das Denken als solches nicht früher entstehen soll, als das Sein, so ist doch das, woraus es entsteht, gleichfalls Denken, nur noch kein bewusstes, jene blinde geistige Thätigkeit, welche Plotin selbst eine *ὄψις οὔπω ἰδοῦσα* nennt (s. u. 516, 7).

1) Vgl. auch VI, 7, 13. 706, C: wenn kein Ding vor dem Nus war, *οὗτος τὰ πάντα ἐγέννα, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν. οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος.*

2) Plotin selbst bezeichnet die Selbstbetrachtung als das Mittel zur Erkenntniss des *νοῦς*. V, 3, 9 Anf.: *ψυχὴν οὖν ὡς ἔοικε καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον κατιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὅ τι ἐστὶν* u. s. w., d. h. seine Beschreibung des *νοῦς* ist vom menschlichen Denken abstrahirt, die Denkthätigkeit daher nothwendig seine Grundbestimmung.

3) I, 8, 2; s. u. 515, 2.

4) II, 9, 1. 200, B: Im Urwesen ist kein Unterschied von Potentialität

Fähigkeit und des wirklichen Denkens, kein Fortgang vom Nichtdenken | zum Denken[1]), eben weil er schlechthin Denken ist; es ist in ihm kein Suchen der Gedanken, keine Ueberlegung und keine Beweisführung, sondern nur fertiges Denken, welchem sein Gegenstand durchaus gegenwärtig ist, welches alles in Einem hat, ohne es zu vermischen[2]); es ist daher auch in ihm keine Beziehung auf die Zukunft[3]), und weder die Möglichkeit, noch

und Aktualität: *ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μέν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινὶ, τὸν δὲ οἷον κινούμενον· τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἑτέρου* (des bewegten) *τί ἔργον; ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ.* V, 3, 7. 503, B: Die Ruhe des Nus ist nichts anderes, als *σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια*, wie diess von allen den Wesen gilt, *οἷς τὸ εἶναι οὐ δυνάμει ἐστὶν ἀλλ' ἐνεργείᾳ. τὸ εἶναι οὖν ἐνέργεια.*

1) V, 3, 5. 501, B: *οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς οὗτος δυνάμει, οὐδ' ἕτερος μὲν αὐτὸς ἡ δὲ νόησις ἄλλο.* V, 1, 4. 485, B: *οὐδὲν ἔχων ἐν αὑτῷ ὃ μὴ νοεῖ· νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ' ἔχων.*

2) I, 8, 2. 72, E: *νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν ὃν οἠθείη ἄν τις κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι . . . λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους, ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους, ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας ἀλλὰ κενοὺς πρὶν μαθεῖν ὄντας . . . ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἔστι πάντα καὶ σύνεστιν αὑτῷ συνὼν, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν, καὶ οὐ συγκέχυται ἀλλὰ αὖ χωρίς.* V, 3, 9. 505, D: *νοῦς δὲ αὐτὸς αὑτὸν* [*ὁρᾷ*] *οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὑτοῦ. πάρεστι γὰρ ἀεὶ αὑτῷ.* V, 5, 1. 519, B: Das Erkennen des Nus kann kein Erkennen durch Beweis sein, denn ein solches ist (wie Plotin des näheren nachzuweisen sucht) nie absolut sicher. V, 9, 7. 560, B: Der Nus ist das ursprüngliche Sein selbst (*αὐτὰ τὰ πρῶτα*) *συνὼν αὑτῷ ἀεὶ καὶ ἐνέργεια ὑπάρχων καὶ οὐκ ἐπιβάλλων* [sc. *τοῖς οὖσι* oder *τοῖς νοητοῖς*] *ὡς οὐκ ἔχων ἢ ἐπικτώμενος ἢ διεξοδεύων οὐ προκεχειρισμένα· ψυχῆς γὰρ ταῦτα πάθη· ἀλλ' ἕστηκεν ἐν αὑτῷ ὁμοῦ πάντα ὤν.* VI, 2, 21. 613, E: *ἔχει δὲ* [sc. *ὁ νοῦς*] *πάντα ὡς ἐν νοήσει· νοήσει δὲ οὐ τῇ ἐν διεξόδῳ . . . ἀλλ' ἐστὶν εἷς οἷον λόγος, μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων, ἀπὸ τῶν πρώτων αὑτοῦ ἐπεξιὼν, μᾶλλον δὲ ἀεὶ ἐπεξελθὼν, ὥστε μηδέποτε τὸ ἐπεξιέναι ἀληθὲς εἶναι· ὅλως γὰρ πανταχοῦ, ὅσα ἄν τις ἐκ λογισμοῦ λάβοι ἐν τῇ φύσει ὄντα, ταῦτα εὑρήσει ἐν νῷ ἄνευ λογισμοῦ ὄντα* u. s. w.

3) VI, 2, 8. 602, A: *ἴδε δὴ νοῦν καθαρόν . . . ὁρᾷς δὴ νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον, ἀλλ' εἰς τὸ ἤδη, μᾶλλον δὲ ἤδη καὶ ἀεὶ ἤδη, καὶ τὸ παρὸν ἀεὶ καὶ ὡς νοῶν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔξω.* Vgl. S. 519, 2.

das Bedürfniss der Erinnerung[1]), er lebt nicht in der Zeit, wie die Seele, sondern in der Ewigkeit[2]). Dieses vollkommene Denken ist aber nothwendig Denken seiner selbst, denn ein Denken, welches seinen Gegenstand ausser sich zu suchen hat, ist nicht in sich vollendet[3]). Doch | folgt aus der natürlichen Verknüpfung des Zweiten mit dem Ersten, dass auch dieses für jenes Objekt ist[4]); erst durch die Anschauung desselben soll ja der Nus entstanden sein[5]), um das Erste und zu ihm hin bewegt sich seine Thätigkeit[6]); und kann er auch das Eine nicht in seiner reinen Einheit anschauen[7]), so wird er es doch wirklich

1) IV, 3, 25. 390, D: *εἰ δέ ἐστι τὸ τῆς μνήμης ἐπικτήτου τινὸς ἢ μαθήματος ἢ παθήματος, οὔτε τοῖς ἀπαθέσι τῶν ὄντων οὔτε τοῖς μὴ* (wie Kirchh. mit Recht beifügt) *ἐν χρόνῳ ἐγγίγνοιτο ἂν τὸ μνημονεύειν· μνήμην δὴ* [add. *οὐδὲ*] *περὶ θεὸν οὐδὲ περὶ τὸ ὂν καὶ νοῦν θετέον*. V, 5, 1 Anf.: *δεῖ γὰρ αὐτὸν ἀεὶ εἰδέναι μηδ᾽ ἂν ἐπιλαθέσθαι ποτέ.*

2) V, 1, 4. 485, B: Der Nus umfasst alle Dinge als *ἑστῶτα ἀεί. τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εὖ ἔχων; . . . ἀλλ᾽ ἐν αἰῶνι πάντα καὶ ὁ ὄντως αἰὼν, ὃν μιμεῖται· χρόνος περιθέων ψυχήν* u. s. w.

3) V, 5, 1. 520, B: *ὁ δὴ νοῦς γιγνώσκων καὶ τὰ νοητὰ γιγνώσκων, εἰ μὲν ἕτερα ὄντα γιγνώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; ἐνδέχεται γὰρ μή· ὥστε ἐνδέχεται μὴ γιγνώσκειν* u. s. w. V, 6, 1: das *πρώτως νοοῦν* könne nur dasjenige sein, was sich selbst denke, da nur dieses seinen Gegenstand ursprünglich besitze. VI, 2, 8 S. 515, 3. Weitere Ausführungen hierüber V, 3, 4—9. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, um sich selbst zu denken, dürfe der Nus keine verschiedenen Theile in sich haben; c. 5 Anf. (es ist vom *νοῦς* überhaupt, den menschlichen mit eingeschlossen, die Rede): *ἆρ᾽ οὖν ἄλλῳ μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; ἀλλ᾽ οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρῶν τὸ δὲ ὁρώμενον, τοῦτο δὲ οὐκ αὐτὸ ἑαυτό. τί οὖν; εἰ πᾶν τοιοῦτον οἷον ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥστε τὸ ὁρῶν μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὁρωμένου* u. s. w. vgl. c. 8. 504, C.

4) V, 1, 7 (s. S. 511, 4). III, 8, 7. 10 (S. 477, 4. 479, 1). Vgl. folg. Anm.

5) Vgl. S. 512, 4.

6) I, 8, 2. 73, B: *καὶ ἐστὶ* (der Nus) *πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία, ἐκείνου* (das Erste) *μένοντος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μέντοι περὶ ἐκεῖνον οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν.* Ueber die Hinwendung des Nus zum Ersten s. m. S. 512, 4.

7) M. vgl. hierüber V, 3, 11 Anf.: wenn der Nus das Erste zu schauen strebt, *νοεῖ* [so Kirchh. für *εἰ*] *μὲν οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο*, aber nicht in seiner Einheit (denn alles Denken enthält ja, wie schon oben gezeigt wurde, eine Vielheit); *ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ᾽ αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ᾽ ὡς ὄψις οὔπω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν (quod ipsa multiplicavit).*

ergreifen [1]). Dagegen muss jede Beziehung des Denkens auf das unter ihm liegende, noch mehr natürlich das praktische Wirken von ihm verneint werden, welches schon Aristoteles seinem Nus absprach; denn sein Wesen und seine Thätigkeit besteht ganz im Denken [2]). |

Soll aber der Nus das Wirkliche zum Inhalt haben, so darf dieses nichts von ihm selbst verschiedenes sein [3]); mit dem Denken ist daher das Sein (*οὐσία*) Ein und dasselbe [4]); das

Er hat wohl einen *τύπος τοῦ ὁράματος, οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο. καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτὸ καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις... πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις.* Ebd. c. 7 Anf. (wo Plotin zu zeigen sucht, dass wir dem Nus jedenfalls ein Erkennen seiner selbst beilegen müssen): „*ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ*“, *εἴποιμεν ἄν.* Auch in diesem Fall muss er aber sich selbst erkennen; denn wenn er jenen und seine Wirkungen erkennt, so erkennt er auch sich als Geschöpf Gottes; *εἰ δὲ ἀδυνατήσει ἰδεῖν σαφῶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτό ἐστι τὸ ὁρώμενον, ταύτῃ μάλιστα λείποιτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον* (wenn dieses Sehen darin besteht, dass man das Geschaute selbst ist).

1) Wie diess ausser den ebenangeführten Stellen auch V, 6, 2 (s. o. 512, 1) und sonst vorausgesetzt wird.

2) V, 3, 6. 502, C: *μὴ οἷόν τε τοῦτον τὸν τοιοῦτον* [sc. *νοῦν*] *ἐκτὸς ἑαυτοῦ εἶναι· ὥστε ... ἐν αὑτῷ οὗτος καὶ οὐκ ἄλλο αὐτοῦ τὸ ἔργον καὶ ἡ οὐσία ἢ τὸ νῷ μόνον εἶναι. οὐ γὰρ δὴ πρακτικός γε οὗτος... ᾧ δὲ μὴ πρᾶξις (οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καθαρῷ νῷ ἀπόντος) τούτῳ ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς αὑτὸν οὖσα... ὑποδείκνυσι... ἀναγκαίαν αὐτοῦ τὴν γνῶσιν.* Vgl. I, 2, 3 (S. 486, 3). Ebd. c. 6. 15, C.

3) V, 3, 5. 500, D: *δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι νοητῷ. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται, τύπον γὰρ ἕξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὃ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ εἶναι, ἀλλ' ὃ λέγει τοῦτο καὶ εἶναι. ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὂν καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο* u. s. w. V, 5, 1 f. (s. o. 516, 3), wo ausführlich gezeigt wird, dass das Objekt des Denkens vom Denken selbst nicht verschieden sein könne, wenn dieses volle Wahrheit und Gewissheit haben solle. Vgl. S. 464, 5.

4) Dass der Nus das Seiende in sich enthalten müsse, dass Sein und Denken in ihm eins seien, spricht Plotin oft aus; z. B. I, 8, 2 (s. o. 516, 6): *ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα.* III, 6, 6. 308, E: Das *ὄντως ὂν* bedarf keines andern zu seinem Sein, es ist vielmehr allem andern Ursache des ihrigen. Dann aber muss es *ἐν ζωῇ καὶ ἐν τελείᾳ ζωῇ εἶναι ... τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντῃ φρόνησις.* VI, 2, 21. 613, G: *ἐν οἷς γὰρ ἡ οὐσία οὐκ ἄλλο τι ἢ νοῦς καὶ οὐκ ἐπακτὸν οὔτε τὸ ὂν αὐτοῖς οὔτε ὁ νοῦς* u. s. w. V, 3, 6.

erste Erzeugniss des Urwesens wird durch seine Hinwendung zu demselben zugleich Sein und Denken [1]).

502, C: τὸν ἀληθῆ νοῦν . . . ὅς ἦν ὁ αὐτὸς τοῖς νοουμένοις ἀληθέσι καὶ ὄντως οὖσι καὶ πρώτοις. V, 8, 4 f. 546, C. 547, A, wo der Begriff des Nus mit dem der σοφία vertauscht, und insofern diese für identisch mit der οὐσία erklärt wird. Besonders eingehend wird diese Identität von νοῦς und οὐσία V, 9, 5 dargethan. Der ἐνεργείᾳ καὶ ἀεὶ ὢν νοῦς, wird hier bemerkt, muss alles, was er denkt und hat, von sich selbst denken und haben. εἰ δὲ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ νοεῖ, αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ. εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη, ἃ δὲ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, αὐτὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀνόητος ἔσται· καὶ δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ αὖ. Das, was er denkt, kann nicht ausser ihm sein, denn wo sollte es sein, und wo können die ewigen Formen des Wirklichen überhaupt sein als im Nus? ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθι νοῶν· οὐ γάρ ἐστιν οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μετ' αὐτόν· ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. Ebenso c. 7 s. o. 515, 2.

1) Die Frage, ob das Denken oder das Sein das ursprünglichere sei, kann bei Plotin strenggenommen gar nicht aufgeworfen werden, denn beide sind durchaus identisch; und aus diesem Gesichtspunkt widerspricht Plotin a. a. O. c. 7 f. 561, A f. der Vorstellung, als ob der Nus erst durch sein Denken das Seiende hervorgebracht hätte, als ob erst ὅτε ἐνόησε θεόν, θεὸς ἐγένετο, und ὅτε ἐνόησε κίνησιν κίνησις ἐγένετο, mit der Bemerkung: ein solches Denken setze ja das Gedachte schon voraus (τὸ ὂν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη). Er selbst behauptet dagegen: ἕστηκεν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὤν, οὐ νοήσας, ἵν' ὑποστήσῃ ἕκαστα . . . ἐγκεῖσθαι δεῖ τίθεσθαι ἐν τῷ νοοῦντι τὰ ὄντα, τὴν δὲ ἐνέργειαν καὶ τὴν νόησιν ἐπὶ τοῖς οὖσιν, οἷον ἐπὶ πυρὶ ἤδη τὴν τοῦ πυρὸς ἐνέργειαν. Auch diess darf man aber nicht so verstehen, als sei das ὂν die Substanz, der νοῦς die Thätigkeit dieser Substanz, und insofern jenes das frühere, denn Plotin selbst fügt sofort bei: ἔστι δὲ καὶ τὸ ὂν ἐνέργεια· μία οὖν ἀμφοῖν ἐνέργεια, μᾶλλον δὲ τὰ ἄμφω ἕν. μία μὲν οὖν φύσις τό τε ὂν ὅ τε νοῦς . . . ἐπινοεῖταί γε μὴν μεριζομένων ὑφ' ἡμῶν θάτερα πρὸ τῶν ἑτέρων. Seine Meinung ist also nur die, dass Sein und Denken schlechthin dasselbe seien. Beide bezeichnen nur die zwei Seiten Eines und desselben Wesens, sie entstehen daher durch den gleichen Akt: was aus dem Urwesen hervorgeht, das ist, so lange es erst als von ihm ausgehend betrachtet wird, weder νοῦς noch οὐσία, es wird beides, indem es sich zum Ersten zurückwendet, denn dadurch wird zugleich der Fluss seines Werdens in einem Produkte zum Stehen gebracht, und sein vorher blindes Sein durch die Einstrahlung des Ersten mit einem Inhalt erfüllt und zum Bewusstsein, zum Denken, erhoben. M. s. hierüber ausser den Nachweisungen, welche S. 512, 4. 517 gegeben wurden, VI, 7, 16. 709, B: Anfangs οὔπω νοῦς ἦν (sc. ὁ νοῦς) ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως, ἢ φατέον, ὡς οὐδ' ἑώρα πώποτε, ἀλλ' ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ

Auch die nähere Bestimmtheit dieses Seins ist durch sein Verhältniss zum Denken bedingt: aus den zwei Grundbestimmungen des Seins und Denkens gehen die ursprünglichen Kategorieen[1]), | die des reinen Wesens, hervor. Das Denken ist Thätigkeit, Leben, Bewegung, das Sein ist Bestehen, unveränderliches, zeitloses Beharren[2]); indem daher der Nus sowohl

ἀνήρτητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτὸ, ἡ δὲ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸν, καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον, ἀλλὰ κίνησις διακορὴς καὶ πλήρης· ἑξῆς δὲ πάντα ἐγένετο (wurde er alles) *καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὑτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἵν' ἔχῃ, ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος.* V, 5, 5. 524, C: *τὸ γάρ τοι λεγόμενον ὂν τοῦτο πρῶτον ἐκεῖθεν οἷον ὀλίγον προβεβηκὸς οὐκ ἠθέλησεν ἔτι πρόσω ἐλθεῖν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἴσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία.* VI, 2, 8. 602, B (nach den S. 515, 3 angeführten Worten): *ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις, ἐν δὲ τῷ ἑαυτὸν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν. ὢν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ἑαυτὸν καὶ εἰς ὃ οἷον ἐπερείδετο ὄν* (und das, worauf er sich gleichsam stützte, das Substrat seines Denkens, ist ein seiendes). *ἡ μὲν γὰρ ἐνέργεια ἡ εἰς αὐτὸν οὐκ οὐσία, εἰς ὃ δὲ καὶ ἀφ' οὗ τὸ ὄν* (aber das, worauf sie geht und wovon sie ausgeht, ist das Seiende). *τὸ γὰρ βλεπόμενον τὸ ὂν, οὐχ ἡ βλέψις· ἔχει δὲ καὶ αὕτη τὸ εἶναι, ὅτι ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ ὄν.* Weil es aber *ἐνεργείᾳ*, nicht *δυνάμει ὂν* sei, so lasse sich beides nicht trennen, sondern jedes von beiden (das Schauen und das Geschaute) sei zugleich das andere: *ποιεῖ* (sc. *ὁ νοῦς*) *ἑαυτὸν ἐκεῖνο κἀκεῖνο ἑαυτόν.*

1) Plotin erörtert die Kategorieenlehre, die er auch sonst bisweilen berührt, sehr ausführlich Enn. VI, 1—3 (b. Kirchhoff in Ein Buch, Nr. XXXIX, vereinigt). Das erste von diesen drei Büchern beschäftigt sich mit der Kritik der aristotelischen und stoischen Kategorieenlehre, das zweite bespricht die Kategorieen des Intelligibeln, das dritte die der Erscheinungswelt. Von Neueren handeln über diesen Theil seines Systems Steinhart De Dialect. Plot. 25 ff. Meletem. Plot. 25 ff. Ders. in Pauly's Realencyklop. V, 1759 f. Trendelenburg Histor. Beitr. I, 232 ff. Vacherot École d'Alex. I, 523 ff. Kirchner Philos. d. Plot. 57 ff. 86 ff. A. Richter Neuplaton. Stud. 2tes H. „Plotin's Lehre vom Sein."

2) M. vgl., um anderes zu übergehen, über die *κίνησις* u. s. w.: I, 8, 2, 73, B: *καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία* III, 6, 6 (s. o. 517, 4). III, 8, 7 (8). 349, C: *πᾶσα ζωὴ νόησίς τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωή· ἡ δὴ . . . πρώτη ζωὴ καὶ πρῶτος νοῦς εἷς. νόησις οὖν ἡ πρώτη ζωὴ* (das erste Leben ist demnach Denken) *καὶ ζωὴ δευτέρα νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐσχάτη ζωὴ ἐσχάτη νόησις* — die *στάσις* betreffend V, 1, 4. 485, C: *ὁ δὲ νοῦς πάντα. ἔχει οὖν ἐν αὐτῷ πάντα ἐν τῷ αὐτῷ*

Denken als Sein ist, muss ihm auch Bewegung und Beharren zukommen, wie ja schon seine Bewegung, als etwas wesentliches und dauerndes an ihm, ein Beharren ist; und da alle diese Begriffe unter sich zwar verschieden, aber als Bestimmungen desselben Wesens doch zugleich Ein und dasselbe sind, müssen wir ihnen auch noch die Identität und den Unterschied als Eigenschaften des Seienden beifügen [1]). | Dagegen sind nicht allein die

καὶ ἔστι μόνον καὶ τὸ ἔστιν ἀεὶ καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον· ἔστι γὰρ καὶ τότε· οὐδὲ τὸ παρεληλυθός u. s. w. Wenn Plotin II, 9, 1 (s. o. 514, 4) dem Nus die *κίνησις* abspricht, so meint er nur diejenige, welche einen Gegensatz zur Ruhe bildet, welche aus einem Zustand der Ruhe hervorgeht, in dem Wirklichwerden eines noch nicht wirklichen besteht; diese fällt aber mit derjenigen *κίνησις*, welche er dem Seienden beilegt, so wenig zusammen, als die *ἡσυχία* oder *ἠρεμία* mit der *στάσις*.

1) So schon in einer seiner früheren Schriften, V, 1, 4 (nach dem 512, 4 angeführten): *οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν, ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταὐτότητος δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταὐτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δὲ, ἵνα τὸ αὐτό. τὴν δὲ ἑτερότητα, ἵν᾽ ᾖ νοοῦν καὶ νοούμενον . . . ἑαυτὸν δὲ, ἐπεὶ ἓν ἑαυτῷ καὶ κοινὸν δέ τι ἐν πᾶσι· καὶ ἡ διαφορὰ ἑτερότης. ταῦτα δὲ πλείω γενόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ· καὶ τὸ ποιὸν δὲ ἡ ἑκάστου τούτων ἰδιότης· ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τἆλλα.* Ausführlicher Enn. VI, 2. Nachdem Plotin hier zuerst am Beispiel des Körpers, dann an dem der Seele auseinandergesetzt hat, inwiefern Eines zugleich vieles sein könne, fährt er c. 7 fort: Wie in der Seele, so sei auch im Nus die *οὐσία* und die *ζωή*; und da nun das gemeinsame Merkmal jedes Lebens die Bewegung sei, so seien die *οὐσία* und die *κίνησις* als zwei *γένη* zu setzen. *Κινήσεως δὲ περὶ τὸ ὂν φανείσης οὐκ ἐξιστάσης τὴν φύσιν, μᾶλλον δ᾽ ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειον ποιούσης, ἀεί τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης, εἴ τις μὴ στάσιν ἐπειςάγοι, ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος . . . ἔστω δὴ καὶ στάσις ἓν γένος ἕτερον ὂν κινήσεως* (a. a. O. 601, C). Ebenso muss sie aber auch, wie des breiteren gezeigt wird, vom *ὂν* verschieden sein, da ja sonst ebensogut die *κίνησις* mit ihm, und somit auch *στάσις* und *κίνησις* mit einander identisch sein müssten. C. 8. 602, B (s. o. 518, 1 Schl.), wo dann weiter auseinandergesetzt wird, die *στάσις* sei das, *εἰς ὃ λήγει ἡ νόησις* und *ἀφ᾽ οὗ ὥρμηται, ἡ μὲν ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὖσα νοῦ, ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ἡ κίνησις.* Diese drei Bestimmungen gehen durch alles hindurch (602, D, wo aber statt *ἓν πάντα* zu lesen sein möchte: *ὂν πάντα*), jedes spätere (*ἕκαστον τῶν ὕστερον*, jedes von den Wesen, welche in der Reihe des Seins auf den Nus folgen), sei eine bestimmte Art des Seienden u. s. w. (*τὶ ὂν καὶ τὶς στάσις καὶ τὶς κίνησις*), sie seien mithin Gattungen (*γένη*); und da sie nun theils unterschieden, theils aber auch Bestimmungen Eines

zehen aristotelischen und die vier stoischen Kategorieen, gegen welche Plotin auch sonst viele und theilweise zutreffende Einwürfe erhebt[1]), auf das übersinnliche Wesen (den Nus) nicht anwendbar, sondern man kann für dasselbe überhaupt keine andern Kategorieen aufstellen, als die genannten. Nicht die der Einheit: denn das ursprünglich Eine liegt über das Sein hinaus und kann von keinem andern ausgesagt werden[2]), das Eine im abgeleiteten Sinn aber ist theils überhaupt nicht Gattung[3]), theils | fällt es nicht mit dem Sein zusammen[4]). Nicht die der Quantität oder

und desselben seien, so sei das *ταὐτὸν* und *θάτερον* unzertrennlich mit ihnen verbunden; man erhalte mithin diese fünf *γένη*, und zwar als *πρῶτα γένη*, denn von keinem von ihnen lasse sich ein anderes als Gattungsbegriff prädiciren (*μηδὲν αὐτῶν κατηγορήσεις ἐν τῷ τί ἐστι* — m. vgl. über diesen, dem aristotelischen Sprachgebrauch entlehnten Ausdruck Bd. II, b, 205, 2). Die vier andern Kategorieen sind (wie c. 15 ausführt) die integrirenden Momente der *οὐσία* (*συμπληροῖ τὴν οὐσίαν*) oder vielmehr, sie sind die *οὐσία* selbst, denn keines von ihnen ist später als die *οὐσία*, *ἀλλ᾽ ἦν* (sc. *ἡ οὐσία*) *ὅπερ ἦν, ἓν πολλά* (das Eins-Viele wird die *οὐσία* öfters genannt). Hiebei wird V, 2, 1 Anf. noch zwischen dem *ὂν* und der *οὐσία* unterschieden: das *ὂν* soll die *οὐσία* bezeichnen, wiefern bei derselben von den vier andern Kategorieen abgesehen wird, die *οὐσία* umgekehrt *τὸ ὂν μετὰ τῶν ἄλλων, κινήσεως, στάσεως, ταὐτοῦ, ἑτέρου*, so dass diese die *στοιχεῖα* von jener sind. *τὸ οὖν ὅλον οὐσία, ἕκαστον δὲ ἐκείνων τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ κίνησις τὸ δὲ ἄλλο τι.* Ein *ὂν* ist die *κίνησις* (und ebenso natürlich die *στάσις* u. s. w.) nur *κατὰ συμβεβηκὸς*, *οὐσία* dagegen ist sie nicht *κ. συμβ.*, sondern sie ist *συμπληρωτικὸν οὐσίας, ἢ καὶ αὐτὴ ἡ οὐσία καὶ τὰ ἐκεῖ* (das Intelligible) *πάντα οὐσία . . . ὅτι ἓν πάντα.* Wenn VACHEROT I, 429 f. nur die Identität und den Unterschied als Kategorieen des Nus gelten lässt, während von den übrigen sich im Nus blos die Ideen, sie selbst nur in der Seele finden sollen, so ist diess offenbar unrichtig.

1) Seine ausführliche Kritik der aristotelischen Kategorieenlehre findet sich Enn. VI, 1, 1—24, die der stoischen ebd. c. 25—30. Ich kann hier auf dieselbe nicht näher eintreten, und will mich begnügen, auf die eingehenden Analysen von RICHTER a. a. O. 51—78 und STEINHART Meletem. Plotin. 25 ff. und auf die kürzeren Bemerkungen TRENDELENBURG's a. a. O. zu verweisen.

2) VI, 2, 9 Anf. s. o. 492, 2 vgl. S. 489.

3) Was Plotin VI, 2, 9 f. näher begründet. Schon Aristoteles hatte das *ἕν*, ebenso aber freilich auch das *ὄν*, aus der Zahl der *γένη* ausgeschlossen; vgl. II, b, 260, 2.

4) Die Einheit eines Dings besteht (a. a. O. c. 11. 12 vgl. S. 503, 3. 4) in seiner Annäherung an das Gute als das Ureine, und nur nach

der Qualität: denn die Quantität ist schon als diskrete oder als Zahl, noch mehr aber als continuirliche, aus dem Seienden erst abgeleitet, also keine Bestimmung des Seienden selbst[1]); ebenso kommt aber auch die Qualität nur in dem abgeleiteten vor, dessen Wesen sich aus einer Mehrheit von Eigenschaften zusammensetzt, nicht in dem ursprünglichen und einfachen[2]). Die übrigen Kategorieen ohnedem finden im Uebersinnlichen keine Stelle[3]). Auch das Gute bildet aber keine eigene Kategorie des Seienden, selbst wenn wir bei diesem Ausdruck nicht an das Urgute, welches jenseits des Seins liegt, sondern nur an das abgeleitete Gute denken wollen; denn dieses ist entweder eine Qualität, welche den verschiedenen Wesen in verschiedenem Grade zukommt, und daher überhaupt nicht ihre gemeinsame Gattung, jedenfalls aber nicht gleich ursprünglich mit dem Sein (οὐσία), oder es fällt mit dem Hinstreben des Seienden zum Guten, also mit der Kategorie der Bewegung, zusammen[4]). Ebenso bezeichnet die Schönheit entweder den von der Idee ausgehenden Glanz, oder das Seiende selbst als das Schöne, oder seine Wirkung, sei es seine Wirkung auf uns oder nach dem Urwesen hin. Aber im ersten Fall ist sie nicht eine Kategorie, sondern eine Folge des Seins; im zweiten ist sie von dem Sein, im dritten von der Bewegung nicht verschieden[5]). Aehnlich gehört das Wissen theils in die Kategorie der | Bewegung oder Thätigkeit, theils in die des Beharrens (στάσις), oder in beide zusammen[6]). Die Tugenden ferner sind blosse Thätigkeiten, nicht generische Bestimmungen des Nus[7]). Der

dem Grade dieser Annäherung, nicht nach dem seines Seins, richtet sich der Grad seiner Einheit. Die letztere Behauptung verträgt sich aber nicht mit andern a. a. O. nachgewiesenen Aussagen.

1) C. 13.

2) A. a. O. c. 14 vgl. die frühere Abhandlung über die Qualität, II, 6, c. 1. 179, C. c. 3, Anf.

3) Wie diess a. a. O. c. 16 von dem πρός τι, ποῦ, ποτὲ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κεῖσθαι ganz kurz gezeigt wird.

4) A. a. O. c. 17.

5) C. 18. Von der Schönheit der übersinnlichen Welt wird demnächst zu sprechen sein.

6) A. a. O. 611, A.

7) Ebd. 611, B.

Nus selbst endlich ist nicht eine von den Kategorieen, sondern das Ganze, was sie alle umfasst[1]). Aus jenen Grundbestimmungen des Seins gehen dann weitere, abgeleitete Kategorieen hervor: die Zahl, die Qualität, die Quantität u. s. w.[2]). Auf die Erscheinungswelt dagegen finden die Kategorieen des Uebersinnlichen keine unmittelbare Anwendung[3]), wenn ihnen die ihrigen auch immerhin analog sind[4]). So eingehend sich übrigens

1) A. a. O. ὁ δὲ νοῦς ὂν νοοῦν καὶ σύνθετον ἐκ πάντων, οὐχ ἕν τι τῶν γενῶν· καὶ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς νοῦς ὂν μετὰ πάντων καὶ ἤδη πάντα τὰ ὄντα, τὸ δὲ ὂν μόνον ψιλὸν εἰς γένος λαμβανόμενον στοιχεῖον αὐτοῦ.

2) VI, 2, 19 wirft Plotin die Frage auf, wie aus den vier γένη des Seienden εἴδη hervorgehen; und nachdem er verschiedene Aporieen, welche sich hier ergeben, aufgezeigt hat, antwortet er c. 20 zunächst: der allgemeine Nus verhalte sich zu seinen Theilen, wie die Wissenschaft zu den einzelnen Wissenschaften: jener sei das Ganze ἐνεργείᾳ, das Einzelne δυνάμει, diese das Einzelne ἐνεργείᾳ, das Ganze δυνάμει. C. 21 sucht er dann die εἴδη des Seienden, aber freilich sehr ungenügend, abzuleiten. Da im Nus Einheit und Vielheit sei, so sei in ihm auch die Zahl, und da diese unbegrenzt sei, das Grosse (τὸ μέγα). Dieses zusammen mit der Schönheit und dem Glanze des Seienden betrachtet, ergebe das ποιὸν, in der Stetigkeit seines Seins die Grösse (μέγεθος); und da auch die Einheit, Zweiheit und Dreiheit im Nus seien, erhalte man τὸ μέγεθος τριττὸν ὂν καὶ τὸ ποσὸν πᾶν. Aus der Vereinigung des ποσὸν und ποιὸν gehe die Gestalt, aus ihrer Theilung durch das θάτερον die besonderen Gestalten und Qualitäten hervor; die ταὐτότης erzeuge im ποσὸν die Gleichheit, die ἑτερότης die Ungleichheit in Zahlen und Grössen, woraus dann weiter die verschiedenen Arten von Zahlen und Figuren sich entwickeln. Indem endlich die ζωὴ hinzukomme (die ja mit der κίνησις identisch sein soll) bilden sich in dem Nus als dem αὐτοζῷον auch alle Arten lebender Wesen.

3) Selbst die Substanz soll ja in derselben nur im uneigentlichen Sinn vorkommen. Vgl. folg. Anm.

4) Von den Kategorieen der Erscheinungswelt handelt, wie bemerkt, Enn. VI, 3. Plotin unterscheidet hier c. 3 zunächst mit Aristoteles den Stoff, die Form und das aus beiden zusammengesetzte, fasst dann aber diese drei Begriffe in dem der Substanz (οὐσία, ἡ ἐνταῦθα ὁμώνυμος οὐσία) zusammen. Von ihnen unterscheidet er τὰ περὶ ταῦτα, τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα. Jenes ist das πρός τι, von den συμβεβηκότα sind τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς (das ποσὸν und ποιὸν), τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις (ἐν τόπῳ καὶ χρόνῳ = ποῦ und ποτὲ), τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν τὰ δὲ πάθη (beides zusammen sind die κινήσεις), τὰ δὲ παρακολουθήματα (τόπος καὶ χρόνος). Näher jedoch führen sich diese alle auf fünf zurück

Plotin mit | diesem Gegenstande beschäftigt hat, so lässt sich doch nicht verkennen, dass seine Kategorieenlehre für das Ganze seines Systems nicht die gleiche Bedeutung hat, wie die des Aristoteles oder der Stoiker für das ihrige. Die scharfe Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt findet allerdings in dem Satze, dass für beide gar nicht die gleichen Kategorieen gelten, ihren Ausdruck, und für die Auffassung der übersinnlichen Welt bilden die zwei Bestimmungen des Denkens und Seins die Grundlage, sonst jedoch haben die Untersuchungen über die Kategorieen auf den Fortgang des Systems kaum einen Einfluss [1]). Und wirklich hat ja auch Plotin seine übersinnlichen Kategorieen nur an der Hand Plato's mühselig genug gefunden [2]); was aber die sinnlichen betrifft, so lässt sich in seinen Aeusserungen darüber eine vielfache Unsicherheit nicht verkennen [3]). Auch seine Schule ist von seiner Kategorieenlehre bald wieder abgekommen [4]), ohne dass sie sich | dadurch genöthigt gesehen hätte, sein sonstiges System zu verlassen.

οὐσία, πρός τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις, doch könne man die (drei) letzteren auch zum πρός τι rechnen. Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung bespricht Plotin nur die Substanz, Qualität und Bewegung. Auf das einzelne dieser Erörterungen kann ich hier nicht eingehen, muss hiefür vielmehr auf die früher genannten Darstellungen verweisen.

1) Ich kann daher nicht allein Steinhart (Pauly's Encykl. V, 1759) nicht beistimmen, wenn er sagt, die Untersuchung über die Kategorieen enthalte den eigentlichen Schlüssel zu Plotin's Lehre, sondern auch Richter scheint mir die Bedeutung derselben zu überschätzen, wenn er (a. a. O. vgl. besonders S. 15 f.) die „Lehre vom Seienden", welche im wesentlichen nichts anderes ist, als die Kategorieenlehre, unter dem Namen der Metaphysik mit den übrigen Theilen des Systems, der Theologie, Physik, Psychologie und Ethik, auf Eine Linie stellt. Es spricht hiegegen auch der Umstand, dass Plotin's Kategorieenlehre die Bestimmungen über den Nus und den Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt schon voraussetzt.

2) Vgl. S. 512. 519 f.

3) Vgl. Trendelenburg a. a. O. 238 ff., der seine Besprechung der plotinischen Kategorieenlehre mit den Worten schliesst: „Es ist bei Plotin das fremde zum grossen Theil verworfen, aber das eigene nicht durchgeführt, und doch nur am fremden versucht."

4) Schon Porphyr gab in seinem grösseren Commentar zu den Kategorieen (den sieben Büchern an Gedalius) nicht blos eine Erklärung der aristotelischen Schrift, sondern auch τῶν ἐνστάσεων πασῶν (der plotinischen) λύσεις (Simpl. in Categ. 1, β. Schol. in Arist. 40, a, 34); und von da an

Ist aber im Zweiten eine Mehrheit von Bestimmungen, so müssen wir in ihm auch von diesen besondern Bestimmungen das gemeinsame unterscheiden, was ihnen allen gleichmässig zu Grunde liegt; ist in ihm Anderssein, so ist in ihm auch das Unbegrenzte; wird es durch das erste bestimmt, so muss es abgesehen davon noch unbestimmt sein; bewegt es sich, so verwirklicht es, was vorher nur der Möglichkeit nach in ihm war; ist es Denken, so ist es Thätigkeit des Denkvermögens. Das Unbegrenzte aber, das Unbestimmte, das blosse Vermögen, das Allgemeine, welches durch die specifischen Merkmale näher bestimmt wird, ist die Materie. Die Materie muss daher schon im Nus sein, und wenn bereits Plato das Unbegrenzte auch in die Ideen verlegt, nach Aristoteles sogar von einer Materie der Ideen geredet hatte, so thut diess Plotin mit solcher Bestimmtheit, dass er sich den Unterschied des Zweiten vom Ersten nur aus dieser Voraussetzung zu erklären weiss. Nur dass man sich die Materie im Nus nicht nach Analogie dessen denken darf, was wir sonst Materie nennen. Es ist vielmehr eine doppelte Materie zu unterscheiden, die intelligible und die sinnliche. Jene ist schlechthin durch das Höhere geformt und belebt, diese widerstrebt der Form, jene ist ein seiendes, diese das Nichtseiende, jene ist ewig, wie die Idee, diese einem beständigen Werden unterworfen[1]). Der

blieben die aristotelischen Kategorieen bei den Neuplatonikern in Geltung. Unter ihren Commentatoren aus dieser Schule macht es sich namentlich Dexippus (über den S. 667 2. Aufl.) zur Aufgabe, Plotin's Einwendungen zu widerlegen.

1) II, 4, 1—5. 15 f. Z. B. c. 4 Anf.: *εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι, καὶ δὴ καὶ ἴδιον ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα* (die *διαφορὰ εἰδοποιὸς*, worüber Bd. II, b, 206, 1) *ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή. εἰ δὲ μορφὴ, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά. ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον.* (Auch diess ist aristotelisch; s. a. a. O. 210, 1.) Wenn ferner die Sinnenwelt ein Abbild der übersinnlichen sei, so müsse diese ebenso, wie jene, aus Form und Stoff zusammengesetzt sein. C. 5. 162, A: die jenseitige Welt ist ewig; *καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ ἀεὶ, ἣ τὴν ὕλην ποιεῖ. ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, ἡ κίνησις ἡ πρώτη... ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου κἀκείνου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα· ὁρίζεται δὲ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὔπω ἀγαθὸν, ἀλλὰ ἀφώτιστον ἐκείνου.* Wendet man aber ein, so würde das Unbegrenzte in die intelligible Welt gesetzt, so

Unterschied beider erscheint demnach allerdings so | bedeutend, dass wir kaum wissen, welche Gleichheit derselben, ausser der des Namens, noch übrig bleibt; doch ist diese desshalb nicht ganz grundlos, weil allerdings schon im zweiten Princip jenes Heraustreten aus der absoluten Einheit beginnt, welches nur in der Materie sein letztes Ziel findet.

Schon hieraus folgt, dass das Sein, welches mit dem Denken identisch ist, nicht reine Einheit, sondern nur Vielheit in der Einheit sein kann. Der Nus vermag die Kraft, welche ihm von dem Einen aus zuströmt, in ihrer Unendlichkeit nicht zu fassen; um sie tragen zu können, muss er sie in eine Vielheit zerlegen [1]; er muss überhaupt ein vielfaches sein, wenn er denkend sein soll [2]. Das viele aber, was im Denken enthalten ist, sind die Begriffe oder Ideen, und so schliesst sich hier die Ideenlehre an. Plotin setzt diese im allgemeinen in ihrer platonischen Form voraus [3]; nur dass er der pythagoreischen Neigung seiner Schule und Zeit folgend, die Ideen zugleich als Zahlen fasst, und die Zahl für das Bindeglied hält, durch welches der Hervorgang der Vielheit

erwiedert Plotin: dem sei allerdings so (vgl. auch c. 15. 169, A: *ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον*), aber es sei zu bedenken (c. 3 Anf.), *ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλει παρέχειν αὑτὸ τοῖς πρὸ αὑτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις*. Eben diess ist aber hier der Fall; es gibt (c. 15. 169, B) ein doppeltes Unendliches, von denen sich das eine zum andern verhält, wie das Urbild zum Abbild; *ἡ ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν, τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος, ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν, οὐκ ὂν ἄρα αὐτή* (c. 16, Schl.); die *θεία ὕλη* (c. 5. 161, E) *λαβοῦσα τὸ ὁρίζον αὐτὴν ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει*, die irdische bleibt trotz ihrer Gestaltung ein *νεκρὸν κεκοσμημένον*. Auch das hat (c. 3) nichts auf sich, dass so das Intelligible als ein zusammengesetztes erscheint: die Zusammensetzung ist hier keine materielle; zusammengesetzt sind auch die Begriffe. Fragt man endlich, ob denn die intelligible Materie ein gewordenes sei, so entgegnet Plotin (c. 5. 161, G), es verhalte sich mit ihr, wie mit den Ideen: *γεννητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγέννητα δὲ ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει*. Vgl. auch III, 8, 10 Anf.: *ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ . . . ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς*.

1) VI, 7, 15, 708, C.

2) Vgl. S. 510 f. Das Seiende heisst desshalb, wie schon S. 521 m. bemerkt wurde, nicht selten *ἓν πολλά*.

3) Z. B. III, 9, 1. V, 1, 7. 489, A.

aus dem Einen Sein (dem Nus) vermittelt sei; er nennt daher bald das | wahrhaft Seiende selbst Zahl, bald die Zahlen die Wurzel und Quelle des Seienden [1]. Indessen finden sich in der näheren Bestimmung der Ideenlehre erhebliche Abweichungen von der platonischen Vorstellungsweise. Das zwar hätte weniger auf sich, dass Plotin keine Ideen des schlechten und verfehlten, des Schmutzes und ähnlicher Dinge annimmt [2], während Plato auch von solchen unbefangen geredet hatte [3]: um so beachtenswerther ist dagegen die Behauptung, es gebe ebensoviele ideale Urbilder, als Einzelwesen [4]. Plotin macht hiefür geltend (a. a. O. c. 1), dass sich die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Individuen aus einem gemeinsamen Urbild nicht erklären lassen. Sagt er nichtsdestoweniger [5], die Ideen beziehen sich nicht auf das Individuum, sondern auf das Allgemeine, so

1) VI, 6, 9, 679, C: die Zahl sei früher als die Vielheit des Seienden (*τὰ ὄντα*), wenn auch später als das Seiende in seiner Einheit (*τὸ ὄν*): *ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστᾶσα ἐμέρισε τὸ ὂν καὶ οἷον ὠδίνειν ἐποίησεν αὐτὸ τὸ πλῆθος . . . τὸ μὲν ὂν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλεγμένος ἀριθμός· νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος* (die xenokratische Definition der Seele), *τὸ δὲ ζῷον ἀριθμὸς περιέχων*. Diess folge aus der Abstammung des Seienden von dem Eins (und der *δυὰς ἀόριστος* s. o. 511, 2). *διὸ καὶ τὰ εἴδη ἔλεγον καὶ ἑνάδας καὶ ἀριθμούς· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμός. ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἴδωλον τούτου.* Weiteres über die Priorität der Zahlen vor dem vielen Seienden c. 10. Ebd. c. 15. 687, B: *τὸ δὲ ὂν γενόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς αὐτό . . . ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν ὅσα ἦν ὁ ἀριθμός. ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής.* Vgl. V, 1, 5 (oben 511, 2). VI, 2, 21. 613, A (s. o. 523, 2). Eine ausführlichere Darstellung der vorliegenden Lehre gibt Vacherot II, 237 ff., aber gerade der Angelpunkt derselben, die mittlere Stellung der Zahl zwischen dem *ὂν* als Einheit und der Vielheit der *ὄντα*, wird in dieser Darstellung nicht beachtet, und in Folge davon Plotin's Ansicht von der Zahl mit der des Jamblich und Proklus zu sehr identificirt. Weiter vgl. m. den Auszug aus Enn. VI, 6 (*π. ἀριθμῶν*) bei Richter Neupl. Stud. III, 70 ff.

2) V, 9, 10 Anf. c. 14. 565, A. Dagegen weiss er nach VI, 7, 9—12 Ideen der unvernünftigen Thiere, Pflanzen, Steine u. s. f. wohl zu begreifen.

3) Vgl. Bd. II, a, 585. Doch war schon Plato in seiner späteren Zeit von dieser Annahme abgekommen; a. a. O. 587, 2.

4) V, 7.

5) V, 9, 12 Anf.: *χρὴ δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἴδη εἶναι, οὐ Σωκράτους ἀλλ' ἀνθρώπου.*

liesse sich dieses vielleicht mit dem eben angeführten durch dieselbe Voraussetzung vereinigen, mittelst deren Plotin auch der Unendlichkeit der Ideen zu entgehen sucht, dass nämlich nur so viele Urformen nöthig seien, als in jeder Weltperiode Einzelwesen existiren, wogegen sich diese Formen in jeder folgenden Periode in veränderter Erscheinung wiederholen [1]), denn das Urbild wäre so immer noch vom empirisch bestimmten Einzelwesen selbst verschieden. Doch ist wohl das richtigere, in diesen verschiedenartigen Aeusserungen wirkliche Abweichungen und einen Beweis von der mangelhaften Ausbildung der Ideenlehre bei Plotin zu finden.

Schon diese Unsicherheit wird nun beweisen, und die verhältnissmässig seltene und meist nur beiläufige Erwähnung der Ideen wird es bestätigen, dass die Ideenlehre für Plotin nicht die gleiche Bedeutung hat, wie für Plato; und ein Blick auf das ganze System zeigt, warum sie diese Bedeutung für ihn nicht haben kann. Die Ideen stellen das Unbedingte unter der Bestimmung des Seins dar, die Ideenwelt Plato's ist eine Totalität in sich beruhender Wesenheiten; und wird ihr auch Bewegung, Vernunft und Causalität beigelegt, so treten doch diese Prädikate hinter dem substantiellen Charakter der Ideen gänzlich zurück, die Ideenlehre ist nicht darauf angelegt, den Hervorgang des Sinnlichen aus dem Uebersinnlichen zu erklären. Gerade dieses ist aber das Hauptbestreben Plotin's; er fasst daher das Uebersinnliche weit weniger unter dem Begriff der Substanz, als unter dem der Kraft. Ich habe diess schon an seinen Aeusserungen über das Urwesen nachgewiesen; dasselbe zeigte sich darin, dass bei der Beschreibung des Zweiten der Begriff des *νοῦς* über den der *οὐσία* überwiegt, denn jener drückt eine Thätigkeit, dieser ein Sein aus. Ebenso wird nun auch für die Vielheit, welche der Nus in sich befasst, die substantielle Form des gedachten Seins, oder der Ideen, weniger angemessen erscheinen, als die der denkenden Kraft. Auch der ersteren Darstellung bedient sich unser Philosoph allerdings nicht blos um des platonischen Vorgangs willen: der unendliche Nus muss ja die Gesammtheit des Denkbaren, alle reinen Begriffe in sich schliessen. Aber doch liegt es ihm noch näher, ihn als das Reich der wirkenden Kräfte

1) V, 7, 1—3. IV, 3, 12. 381, E.

zu beschreiben: die platonischen Ideen verdichten sich ihm, ähnlich wie Philo, zu Geistern (*νοῖ*), welche von dem Nus, als dem allgemeinen Geist, umfasst werden, die Ideen sind ihm nicht blos Gedanken des Nus, sondern ein wirkliches in ihm; sie sind die Theilwesen, | welche er in sich auswirkt und aus welchen er besteht, geistige Kräfte, denkende Geister, die ebenso in ihm und unter ihm enthalten sind, wie die Artbegriffe im Gattungsbegriff, oder die besondern Wissenschaften in der Wissenschaft als Ganzem [1]). Eine genauere Bestimmung dieses Verhältnisses

1) V, 9, 8 Anf: *εἰ οὖν ἡ νόησις ἐνόντος* (wenn das Denken des Nus Denken eines in ihm seienden ist) *ἐκεῖνο τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν καὶ ἡ ἰδέα αὕτη. τί οὖν τοῦτο; νοῦς καὶ ἡ νοερὰ οὐσία, οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἑκάστη νοῦς, καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος, ὡς ἡ ὅλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα.* IV, 8, 3. 471, A: *ὄντος τοίνυν παντὸς νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ὅλου τε καὶ παντὸς, ὃν δὴ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὄντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα· οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί* u. s. w. VI, 2, 20: wie die Wissenschaft als Ganzes zu den besondern Disciplinen, oder der Gattungsbegriff zu den Artbegriffen, so verhält sich der *ξύμπας νοῦς* (auch *ὁ μέγας νοῦς* genannt) zu den einzelnen Nus; er ist die *δύναμις αὐτῶν*, sie sind *ἐνεργείᾳ μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον.* Ebd. c. 22. 614, B: *εἷς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὢν καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ*, er theilt sich nämlich in sie als seine Arten. Ebd. 615, B: *ὅτε ἐν αὑτῷ ἐνεργεῖ [ὁ νοῦς], τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὑτοῦ, ψυχή.* VI, 6, 15. 686, B: *ἐν δὲ τῷ νῷ καθόσον νοῦς ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθέκαστον.* VI, 7, 17. 710, D: vermöge der Unendlichkeit seines Lebens ist der *νοῦς* nothwendig eine Vielheit. *τί δὲ τὸ πολλά; νόες πολλοί. πάντα οὖν νόες· καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖ. ὁ δὲ πᾶς νοῦς ἕκαστον περιέχων* u. s. w. Ebenso c. 8. 700, E: das nächste nach dem Ersten musste eine Vielheit sein; *ἦν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἷς. ἀλλὰ πᾶς καὶ πάντας τοὺς καθ' ἕκαστα νοῦς ἔχων.* Wenn Kirchner S. 60 in diesen Stellen, von denen er einige der entscheidendsten gänzlich ignorirt hat, nur diess finden wollte, dass die Idee des Allgeistes die Ideen aller einzelnen Geister in sich schliesse, meine Darstellung dagegen kurzweg eines „merkwürdigen Missverständnisses" beschuldigte, so zeigt der Augenschein, wie wenig er dazu ein Recht hatte. Was können denn die Theile des Nus anders sein, als *νόες*? Eben dieses sagt ja aber auch Plotin so bestimmt wie möglich; so unter anderem auch III, 8, 8. 350, A: *ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὢν καὶ πάντων. δεῖ οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὑτοῦ ἔχειν πᾶν καὶ πάντα· εἰ δὲ μὴ, ἕξει τι μέρος οὐ νοῦν καὶ συγκείσεται ἐξ οὐ νῶν καὶ σωρός τις συμφορητὸς ἔσται ἀναμένων τὸ γενέσθαι νοῦς ἐκ πάντων.* Plotin's Meinung ist

suchen wir freilich vergebens, und sie war auch kaum möglich, ohne den Widerspruch an's Licht zu bringen, von dem schon die platonische Ideenlehre und in noch höherem Grade die Lehre Philo's von den Kräften gedrückt wird, dass Substanzen unter einander theils im Verhältniss der logischen | Unterordnung, theils in dem des Theils und des Ganzen stehen sollen.

Sofern nun der Nus eine Vielheit von Formen und Kräften in sich schliesst, erweitert sich sein Begriff zu dem der übersinnlichen Welt, des *κόσμος νοητός*[1]). In der Beschreibung dieser Welt tritt bei Plotin das doppelte Interesse hervor, einerseits die Vielheit in ihr als eine absolute, alle Formen des Seins vollständig begreifende, zu fassen, andererseits aber diese Vielheit von derjenigen der Erscheinungswelt dadurch zu unterscheiden, dass sie von der Einheit schlechthin umfasst und durchdrungen sein soll; in derselben Richtung liegt es, wenn die intelligible Welt zwar als durchaus bewegt und belebt geschildert, zugleich aber alle Veränderung von ihr ausgeschlossen wird, denn Vielheit und Veränderung gelten der ganzen alten Philosophie ebenso, wie andererseits Einheit und Unveränderlichkeit, als zusammengehörige Begriffe. Demgemäss wird nun der *κόσμος νοητὸς* einestheils als das *αὐτοζῷον*, als das grosse allbelebte Wesen beschrieben, welches alle Urbilder lebendiger Wesen in sich begreife[2]); es wird gezeigt, dass sich der Nus in alle Formen bewegen, dass diese alle in ihm sein müssen, wenn er voll-

nach diesen Erklärungen nicht blos die, dass jeder besondere *νοῦς* ein Theil des allgemeinen, sondern auch umgekehrt, dass jeder Theil des letzteren wieder *νοῦς*, also ein *καθέκαστον νοῦς* sei. Auch Brandis S. 345 theilt mein „Missverständniss".

1) VI, 2, 2 Anf.: Da das Seiende zugleich Eines und vieles ist, so muss dieses Viele, wie man sich nun auch das Verhältniss der Ueber- und Beiordnung unter demselben näher denken mag, (Plotin führt hierüber verschiedene mögliche Annahmen an) *συντελεῖν ἅπαντα εἰς μίαν φύσιν καὶ ἐκ πάντων τῷ νοητῷ κόσμῳ, ὃν δὴ λέγομεν τὸ ὄν, τὴν σύστασιν εἶναι.*

2) V, 9, 9 Anf.: *κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζῴου περιεκτικοῦ ζῴων ἁπάντων ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὅν φησιν ὁ Πλάτων* (Tim. 39, E, wo freilich nur von der Idee des Lebendigen, nicht von der gesammten intelligibeln Welt die Rede ist) *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον.* Aehnlich VI, 6, 15 Anf. VI, 2, 21 Schl. und besonders VI, 7, 8 ff.

kommen sein solle, denn nur dann sei Einheit in der Vielheit, wenn die vielen qualitativ verschieden seien[1]; es | werden für alles und jedes Urbilder im Intelligibeln gesucht[2], selbst für das unvernünftige und geringe[3], auch für die menschlichen Kunstfertigkeiten, wiefern von ihrem sinnlichen Stoff abgesehen und blos das wesenhafte, was sie darstellen, in's Auge gefasst wird[4]; nur das naturwidrige, schlechte und verfehlte soll unter den Ideen keine Stelle finden[5]. Auf der andern Seite wird alles

1) VI, 7, 13. 705, B: alles, was zwischen dem Ersten und dem Letzten liegt, und so auch der Nus, muss eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich haben; εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει ἐξαλλαγὴν μηδέ τις ἐξεγείρει αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης, οὐδ' ἂν ἐνέργεια εἴη ... δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν. ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κεκινῆσθαι... φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι. Das Seiende kann nur sein, wenn der Nus wirkt, er wirkt aber ἀεὶ ἄλλο μετ' ἄλλο, er durchschwärmt (πλανηθεὶς πᾶσαν πλάνην, wie es ebd. heisst) das ganze Feld der Wahrheit: ποικίλον δέ ἐστι τὸ πεδίον τοῦτο ἵνα καὶ διεξίοι· εἰ δὲ μὴ κατὰ πᾶν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθόσον μὴ ποικίλον, ἕστηκεν, εἰ δ' ἕστηκεν οὐ νοεῖ· ὥστε καὶ, εἰ ἔστη, οὐ νενόηκεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. ἔστιν οὖν νόησις· ἡ δὲ κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα ζωὴν περιλαβοῦσα πᾶσαν καὶ μετ' ἄλλο ἀεὶ ἄλλο, καὶ διαιροῦντι ἀεὶ τὸ ἄλλο ἀναφαίνεται. Ebd. c. 10. 702: zur Vollkommenheit des Nus als des τελειότατον ζῷον war eine Vielheit nothwendig; καὶ μὴν, εἰ ἐκ πολλῶν, δεῖ εἶναι αὖ ἕν, ἢ οὐχ οἷόν τε ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι τῶν αὐτῶν δὲ πάντων, ἢ αὔταρκες ἦν ἂν ἕν. δεῖ τοίνυν ἐξ ἑτέρων ἀεὶ κατ' εἶδος. Vgl. c. 14.

2) Z. B. V, 9, 10 Anf.: ὅσα μὲν οὖν ὡς εἴδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐστι ταῦτα ἐκεῖθεν, ὅσα δὲ μή, οὔ. διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδέν. Dagegen sind dort καὶ ποιότητες δὴ σύμφωνοι καὶ ποσότητες ἀριθμοί τε καὶ μεγέθη καὶ γενέσεις καὶ σχέσεις, ποιήσεις τε καὶ πείσεις αἱ κατὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ στάσεις καθόλου τε καὶ ἐν μέρει τῶν ἐκεῖ. ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών. ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς, τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ. V, 7, 11. 12 wird gezeigt, dass es einen intelligibeln Himmel mit seinen Gestirnen, eine intelligible Erde (αὐτογῆ, πρώτως γῆ) mit allen Thieren und Pflanzen, ein intelligibles Feuer u. s. f. geben müsse und geben könne, da das eigentliche Wesen aller Dinge, auch der anscheinend leblosen, in lebendigen Kräften bestehe, deren Urbilder Theile des αὐτοζῷον seien.

3) VI, 7, 9. 701, D, mit der Bemerkung: ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν καὶ τὸ ἄνουν νοῦς ἦν, ἐπεὶ καὶ ὁ νοῶν ἵππον νοῦς ἐστι καὶ ἡ νόησις ἵππου νοῦς ἦν. Die νόησις aber ist hier ταὐτὸν τῷ πράγματι, mithin auch dieses kein ἀνόητον. Vgl. auch c. 10.

4) V, 9, 11.

5) Vgl. Anm. 1 und S. 527, 2.

das, was die Endlichkeit der sinnlichen Welt ausmacht, von der intelligibeln verneint; es ist nicht allein keine Unvollkommenheit in ihr, sondern auch keine Beschränkung; an die Stelle des Raumes tritt das Ineinandersein der Ideen, an die Stelle der Zeit die Ewigkeit [1]; die Bewegung in ihr ist schlechthin gleichmässig, ohne Veränderung [2], das Sein absolute Wirklichkeit [3], das, was ist, von dem Grunde, durch den es ist, nicht verschieden [4], die | Vielheit steht der Einheit nicht im Wege, denn alles ist hier ineinander, jedes ist zugleich das Ganze und jeder Theil jedem durchsichtig, die vielen intelligibeln Kräfte sind auch wieder Eine Kraft, die vielen Götter Ein Gott [5]. Während also in der Erscheinungswelt die Vielheit und die Einheit auseinanderfallen, die verschiedenen Theile derselben sich ausschliessen, Ruhe und Bewegung u. s. f. einen Gegensatz bilden, so soll es sich mit der intelligibeln umgekehrt verhalten, und eben dieses Ineinander, diese absolute Harmonie aller ihrer Theile, ist die von Plotin gepriesene Schönheit und Seligkeit dieser Welt [6].

1) V, 9, 10 s. S. 531, 2. Weiteres über die Begriffe der Zeit und Ewigkeit S. 491, 2 2. Aufl.

2) III, 2, 1. 255, B. VI, 6, 18. 691, B. VI, 7, 13. 705, A. F. V, 1, 4. 485, A.

3) II, 4, 5. 161, F. V, 9, 8.

4) VI, 7, 2 Anf.: Im Intelligibeln sei das *ὅτι* und *διότι* Eins, *ὥστε ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ διὰ τί τοῦ πράγματος.*

5) V, 8, 4 Anf.: die Götter sehen in der intelligibeln Welt alles Seiende und sich selbst in allem, *διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδὲν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερὸς εἰς τὸ εἴσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί* [sc. *φανερόν*]. *καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὑτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα. ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα· καὶ ἕκαστον ἥλιος αὖ καὶ πάντα* u. s. w. Dabei soll aber, wie ebd. ausgeführt wird, doch keinerlei Vermischung der Ideen mit einander stattfinden, die Bewegung rein sein, ebenso die Ruhe u. s. f. Aehnliche Schilderungen III, 2, 1. 255, B. VI, 9, 762, E. VI, 7, 15 Schl. Wegen dieser Einheit von allem im Intelligibeln heisst es wohl auch V, 8, 3 Schl., alles sei dort Himmel, und V, 8, 9. 550, C: die intelligibeln Götter seien zwar durch die Vielheit ihrer Kräfte verschieden, aber zugleich auch alle Eins, und jeder von ihnen alle, sie seien *ὁμοῦ καὶ ἕκαστος χωρὶς αὖ, ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ.*

6) Ueber die Seligkeit der übersinnlichen Welt vgl. m. V, 1, 4. 485, B. V, 8, 4 Anf., ebd. 546, A. c. 12 Anf. VI, 2, 21. 613, B. Die Schönheit

5. Die Seele.

Wie das Zweite aus dem Ersten, so geht, vermöge derselben Nothwendigkeit, aus dem Zweiten ein drittes hervor, welches

derselben hat Plotin in einer eigenen Schrift, περὶ νοητοῦ κάλλους (Enn. V, 8) behandelt, und bei dieser Veranlassung zugleich seine Ansichten über das Schöne überhaupt dargelegt, die er schon früher in der Abhandlung περὶ τοῦ καλοῦ (Enn. I, 6) auseinandergesetzt hatte. Zu einer vollständigen ästhetischen Theorie sind diese Ansichten nicht ausgeführt, und während sie an Plotin's sonstiges System auf verschiedenen Punkten anknüpfen, zeigt sich doch keine Stelle, an welcher sie sich in ihrer Gesammtheit als wesentlicher Bestandtheil in seine Entwicklung einfügten; wogegen sie allerdings ganz folgerichtig aus demselben hervorgehen. Indem ich daher für ihre eingehendere Darstellung auf die unten zu nennenden Schriften verweise, begnüge ich mich hier, an dem Orte, wo der Begriff des Schönen im System zuerst und am ursprünglichsten auftritt, das wesentlichste darüber mitzutheilen. — Dasjenige nun, wodurch irgend ein Gegenstand schön wird, ist nach Plotin nicht sein Stoff, sondern ausschliesslich seine Form, sein εἶδος oder λόγος, während umgekehrt die Formlosigkeit mit der Hässlichkeit zusammenfällt (I, 6, 2. 52, A. V, 8, 1 f.). Nur auf dieser seiner unsinnlichen Form beruht die überwältigende Wirkung des Schönen: es tritt aus demselben der Seele die Idee, als das ihrem eigenen höhern Wesen verwandte, entgegen (I, 6, 2). Nur durch die Nachbildung der Idee wird die sinnliche Erscheinung schön (I, 6, 3); nur in ihr liegt auch der leitende Masstab für die Kunst: οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται [sc. αἱ τέχναι], ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις... ἐπεὶ καὶ ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθέλοι φανῆναι (V, 8, 1 g. E. Damit streitet die Bemerkung VI, 7, 22. 715, B nicht, die Kunst stehe darin hinter der Natur zurück, dass sie nur lebloses hervorbringen könne). Das Reich der reinen und ursprünglichen Formen ist aber der Nus oder die οὐσία. Er ist daher das πρώτως καλὸν (V, 8, 3. 544, A. c. 8 Anf. c. 13. 554, B. VI, 2, 21. 613, B), das μέγα κάλλος, das νοητὸν καλὸν, in dem alles Idee und alles schön ist (I, 6, 9. 57, F. 58, A), das Urbild, auf welches die Schönheit der sichtbaren Welt als auf seine Voraussetzung hinweist (V, 8, 13); was dagegen über ihm liegt, kann wohl als das Gute, aber genau gesprochen, nicht als das Schöne bezeichnet werden; denn da seine Einheit alle Vielheit, alle Gestalt, selbst das Sein von sich ausschliesst, ist es nicht schön, sondern mehr als schön (s. o. 484, 1; wenn dagegen Brenning, die Lehre vom Schönen b. Plotin S. 48, behauptet, der Nus sei „das erste Gute", und wenn derselbe andererseits das Urwesen beharrlich „das ὄν" nennt, so widerspricht das eine Plotin's Lehre ebensosehr, wie das andere). Nächst dem Nus hat

sich | zu ihm ebenso verhält, wie das Zweite zum Ersten [1]); und seine Erzeugung ist in dem einen Fall so wenig, wie in dem andern, das Werk der Absicht und Ueberlegung, oder mit einer Veränderung in dem Erzeugenden verknüpft [2]). Dieses Erzeugniss des Nus ist die Seele.

Der Begriff der Seele wird im allgemeinen dahin bestimmt, dass sie das nächste nach dem Nus und das mittlere zwischen ihm und der Erscheinungswelt sei, einerseits vom Nus erfüllt, bewegt und durchleuchtet, andererseits aber mit dem von ihr

die Schönheit in der Seele ihren Sitz, welche dieselbe mit allem andern vom Nus empfängt (V, 8, 3. c. 13. 554, B vgl. I, 6, 4 Anf.); diese Schönheit besteht in nichts anderem als in edeln Fertigkeiten, Tugend und Wissenschaft; sie wird daher nicht allein selbst um so grösser, sondern auch die Anschauung des Urschönen wird der Seele um so eher möglich sein, je vollständiger sie sich sittlich reinigt, je begeisterter und sehnsuchtsvoller sie nach dem Höheren strebt und sich seiner Einwirkung hingibt (V, 8, 3. I, 6, 4—9; die letztere, sehr schwungvolle Ausführung nimmt c. 7. 56, B die des platonischen Gastmahls 211, D f. fast wörtlich in sich auf). Weit tiefer steht das sinnlich Schöne, wie es ja auch nur Abschattung der Idee ist (s. o. und V, 8, 9 Schl.: *ἥδε μὲν γὰρ ἡ ψευδὴς οὐσία δεῖται ἐπακτοῦ εἰδώλου καλοῦ, ἵνα καὶ καλὸν φαίνηται καὶ ὅλως ᾖ* u. s. w.); wie wenig aber Plotin selbst dieses geringschätzt, wird sich auch noch später aus seiner Lehre vom Eros und aus seiner Polemik gegen die gnostische Naturverachtung ergeben. — Ausführlicher behandeln Plotin's Aesthetik: E. Müller Gesch. d. Theorie d. Kunst bei d. Alten II, 289—316. Brenning a. a. O. (Gött. 1863). Richter Neuplat. Stud. III, 32—37; Derselbe gibt H. II, S. V auch weitere Literatur.

1) V, 1, 7. 489, B: *ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς . . . καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾷν ἔδει καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὁριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον.* V, 2, 1. 494, B: *οὕτως οὖν ὂν* (nämlich das Zweite) *οἷον ἐκεῖνος* (der höchste Gott) *τὰ ὅμοια ποιεῖ, δύναμιν προχέας πολλήν . . . καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχή, τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη· καὶ γὰρ ὁ νοῦς μένοντος τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐγένετο.* Vgl. V, 8, 12 Anf.

2) Vgl. vor. Anm. und V, 8, 12. 554, B: Der Nus bringt ein Abbild seiner hervor, und dieses ist so ewig, wie er selbst, denn es ist nicht *τέχνῃ* hervorgebracht, jedes natürliche Abbild aber dauert so lange, als das Urbild. *διὸ οὐκ ὀρθῶς, οἳ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ μένοντος καὶ γεννῶσιν οὕτως, ὥς ποτε βουλευσαμένου τοῦ ποιοῦντος ποιεῖν. ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως τοιαύτης οὐκ ἐθέλουσι συνιέναι* u. s. w.

erzeugten Körperlichen sich berührend [1]). Doch steht sie dem Intelligibeln näher, und wird mit ihm zu dem Göttlichen gerechnet [2]); sie ist ihrem Wesen nach Zahl und Form wie die Idee [3]), Leben und Thätigkeit, wie der Nus [4]); von den Lichtkreisen, welche das | Urlicht umgeben, ist sie zwar der äusserste, aber doch noch Licht, ausser ihr dagegen beginnt die finstere Region [5]); sie ist ihrer Natur nach ewig und ausser der Zeit, wenn gleich sie die Zeit hervorbringt [6]). Wenn das Erste den

1) V, 1, 7 fährt Plotin fort: *νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτὸ, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτὸ ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.* Vgl. V, 8, 12 u. a. St.

2) V, 1, 7 nach dem eben angeführten: *καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα.* VI, 3, 1. 617, A: *ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ.*

3) V, 1, 5. 486, B: *ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή.* III, 6, 18. 320, F: *ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα, εἶδος οὖσα καὶ αὐτὴ, ὁμοῦ πάντα ἔχει.* IV, 4, 16. 409, B: Die Seele ist nicht *ὕλη καὶ εἶδος, ἀλλ' εἶδος μόνον καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια δευτέρα μετὰ νοῦν.*

4) IV, 7, 11 führt Plotin nach Plato (s. Bd. II, a, 690 f. 697 f.) aus, die Seele, zunächst die menschliche, sei unsterblich, als ein *χρῆμα, ᾧ πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωὴ, ἣν ἀδύνατον ἀπολέσθαι.* Sie besitze das Leben nicht blos als eine ihr mitgetheilte Eigenschaft (*ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδεῖξαι*), sondern sie sei *μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα.* II, 5, 3. 175, B: *πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργεια... καὶ ψυχὴ δὴ οὕτως ἡ μὴ ἐν ὕλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ.* Wenn jedoch Kirchner S. 66 sagt, die Seele stehe als das sich selbst bewegende zwischen dem Unbewegten und dem Bewegten, sie sei das ursprüngliche Leben und der Quell des Lebens für alles andere, so ist diess ungenau. Leben und Bewegung haben nach Plotin ursprünglich im Nus ihren Sitz (vgl. S. 519, 2), und auch mit der *φύσις πρώτως ζῶσα, αὐτὴ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, ζωὴν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα,* dem *ὄντως ὂν, πρώτως ὂν καὶ ζῶν πρώτως*, von dem Pl. IV, 7, 9 redet, ist nicht die Seele, wie K. will, sondern der Nus oder der *κόσμος νοητὸς* gemeint; von der Seele dagegen heisst es c. 10 Anf. nur: *ὅτι δὲ τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς ἡ ψυχή* u. s. w. Auch die S. 530, 1 angeführte Vergleichung steht dem nicht im Wege, eben weil sie eine blosse Vergleichung ist: kann der Nus auch, mit der Seele verglichen, relativ unbewegt genannt werden, so ist er diess doch nicht schlechthin.

5) IV, 3, 17 s. o. 500, 3.

6) IV, 4, 25 f. vgl. V, 8, 12 (S. 534, 2). Genaueres hierüber tiefer unten.

Mittelpunkt alles Seins bildet, so ist der Nus nach Plotin einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreise um diesen Mittelpunkt her zu vergleichen [1]); wenn der Nus die Sonne der geistigen Welt ist, so ist die Seele ihr Mond [2]). Näher wird diese ihre mittlere Stellung, nach Anleitung des platonischen Timäus (35, A), dadurch ausgedrückt, dass ihr einerseits Theilbarkeit, andererseits Ungetheiltheit beigelegt wird. Der Nus ist schlechthin ungetheilt, die Seele ist es zwar auch, sofern sie im Intelligibeln bleibt, aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, sich mit dem absolut Theilbaren, mit der Körperwelt zu verbinden, und insofern ist auch sie selbst theilbar [3]). Indessen betrifft doch diese Theilbarkeit | strenggenommen nicht sie selbst, sondern nur den Körper, in dem sie ist, sie selbst ist zwar im Theilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger Eins, denn sie ist in jedem Theil ganz und dieselbe [4]), nur der Körper, nicht die Seele, ist im Raume [5]). Genau gesprochen lässt sich

1) IV, 4, 16. 409, C: *εἰ δὲ τἀγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξει, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει· νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται.*

2) V, 6, 4. 536, B: *ἀπεικαστέον τὸ μὲν* (das Urwesen) *φωτὶ, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου. ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννῦντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει.*

3) III, 9, 1 Schl.: *ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσασαν εἰς πολλὰς ψυχάς . . . οὐ νοῦ ἔργον ἡ διάνοια, ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.* IV, 1, 1. 360, B: *νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστὸς, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ* (im Intelligibeln) *ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος, ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι· καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώμασι γενέσθαι.* IV, 2, 1 f. I, 1, 8.

4) IV, 1. 361, B: *οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα* (im irdischen Leben) *μόνον μεριστὴ, ἀλλὰ καὶ ἀμέριστος· τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται.* IV, 2, 1. 363, A: die Seele ist *μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτήν . . . μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι . . . ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.*

5) IV, 3, 9. 379, D: Der *κόσμος* ist belebt als *ἐχόμενος, ἀλλ' οὐκ ἔχων. κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν* u. s. w. IV, 2, 1. 2. 363,

daher nur sagen[1]): in der Seele ist die Vielheit nicht mehr ebenso, wie im Nus, von der Einheit umschlossen, es ist in ihr Neigung zum getheilten Sein, der Trieb, in der Sinnenwelt darzustellen, was sie im Nus geschaut hat[2]), aber noch keine wirkliche Getheiltheit; sie ist zwar vom Nus verschieden, aber doch nur so, wie das Wort von dem Gedanken, wie die | Wirkung von der wirkenden Kraft, wie die Erscheinung von dem Wesen, das sich in ihr offenbart. Die Seele hat daher eine Doppelstellung. Einestheils ist sie als das Erzeugniss des Nus auch selbst vernünftig, ihr Erzeuger wirkt in ihr, erleuchtet sie, und theilt ihr als seinem Abbild die Formen alles Wirklichen mit[3]).

A. D. VI, 4, 16. Vgl. S. 538, 2. Weiteres später, in der Erörterung über Seele und Leib im Menschen.

1) IV, 3, 5. 375, D: *ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὖσαι ἀμερεστέρῳ ἐκείνων ἑκάστῳ, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἰέναι, τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σώζουσαι μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι.* Allgemeiner V, 1, 3. 484, B: (*ψυχὴ*) *εἰκών τίς ἐστι νοῦ. οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν.* V, 1, 6. 487, F: *ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου* (des Ersten). Vgl. I, 2, 3 Schl.: *ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμηνεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸν πρὸ αὐτοῦ.* III, 2, 2. 256, A: *νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμὴς καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο. οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυείς· τὸ γὰρ ἀποῤῥέον ἐκ νοῦ λόγος· καὶ ἀεὶ ἀποῤῥεῖ ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι λόγος.* Wie der Leib aus dem *λόγος ἐν σπέρματι* wird, *οὕτω δὴ καὶ ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ διέστη.* Die Seele verhält sich nach diesen Stellen zum Nus, wie der Gedanke zur Denkkraft oder das Wort zum Gedanken, d. h. wie die Erscheinung zur Kraft, die Wirkung zur Ursache.

2) IV, 7, 13 Anf.: Der Nus ist *ἀπαθὴς* und bleibt im Intelligibeln; *οὐ γὰρ ἔνι ὁρμὴ οὐδ' ὄρεξις· ὃ δ' ἂν ὄρεξιν προςλάβῃ, ἐφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὄν, τῇ προςθήκῃ τῆς ὀρέξεως οἷον πρόεισιν ἤδη ἐπὶ πλέον, καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενον, καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν, ὥσπερ κυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὠδῖνον γεννῆσαι, ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ.*

3) V, 1, 3. 484, B: *οὖσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς· καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν οἷον πατρὸς ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν.* Die Seele ist vernünftig, sofern der *νοῦς* in ihr wirkt und von ihr geschaut wird. III, 6, 18. 320, F: *ἡ*

Anderntheils hat sie ihrer Natur nach eine Beziehung zu dem, was unter ihr ist, dieses wird von ihr erzeugt, und bedarf ihrer Fürsorge, sie vermittelt ihm die vom Nus ausgehenden Wirkungen; diess könnte sie aber nicht, wenn sie nicht selbst ihm verwandt wäre [1]). So kehrt Plotin mit jeder Wendung immer wieder zu seiner Grundbestimmung über die Seele zurück, ohne sie doch mit diesen Ausführungen viel weiter zu entwickeln.

Alles dieses gilt nun zunächst und zumeist von der Seele als Totalität oder Weltseele. Was nämlich unmittelbar aus dem zweiten Princip hervorgeht, ist nur die allgemeine Seele, erst von dieser stammen die Einzelseelen. Diese Weltseele denkt sich Plotin, nach Plato's Vorgang, als eine wirkliche, von den Einzelseelen als solchen verschiedene Substanz, von der er sagt, dass sie ausser der Körperwelt sei, und ihrerseits alles Körperliche in sich trage [2]). Ja | er scheint sich dieselbe als Persönlichkeit vorzustellen; denn wiewohl er ihr die Erinnerung [3]) und

μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει. V, 1, 6, s. vorl. Anm. II, 9, 2, Schl.: Die Seele, *ἧ μὴ μέρος μηδὲ ἧς ἡμεῖς ἔτι μέρος*, theilt dem Körper mit, was er von ihr empfangen kann, *μένει τε ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας διοικοῦσα οὐδέ τι διορθουμένη, ἀλλὰ τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέᾳ κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῇ . . . κἀκεῖθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα ἀεὶ ἐλλάμπεται.*

1) IV, 8, 8. 476, B: *πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.* Aehnlich, mit unerheblicher Abweichung, c. 3. 471, D: *ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν νοῦ διαφέροι; προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ τὴν οἰκείαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν . . . βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν σώζει ἑαυτὴν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ· ὅτι μηδὲ οἷόν τε ἦν στῆναι τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ* u. s. w. IV, 3, 12. 382, A: *νοῦς δὲ πᾶς ἀεὶ ἄνω καὶ οὐ μήποτε ἔξω τῶν αὐτοῦ γένοιτο, ἀλλὰ ἱδρυμένος πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς· ψυχὴ δὲ ἐκ τοῦ πλησίον μᾶλλον κατὰ τὸ ἐκεῖθεν διάκειται εἶδος, καὶ δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν* u. s. w. Vgl. S. 537, 2.

2) III, 4, 4. 285, B: *οὐδὲ γὰρ ἦλθεν [ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ] οὐδὲ κατῆλθεν, ἀλλὰ μενούσης προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἷον καταλάμπεται.* III, 9, 2. 357, C: *ἡ πᾶσα ψυχὴ οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν, οὐ γὰρ ἦν ὅπου, ἀλλὰ τὸ σῶμα γειτονῆσαν μετέλαβεν αὐτῆς, διὸ οὐκ ἐν τῷ σώματι, οὐδ' ὁ Πλάτων φησί που, ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτήν.*

3) IV, 4, 6 f. 12.

die Reflexion (*λογίζεσθαι*) [1]) desshalb abspricht, weil ein schlechthin gleichmässiges und mangelloses Denken weder ein Suchen von unbekanntem, noch eine Erinnerung an entschwundenes zulasse, ebenso die Empfindung, weil sie rein auf's Intelligible gerichtet keine Empfänglichkeit für das Sinnliche besitze [2]), wiewohl er ferner auch ihr Schaffen als durchaus naturnothwendig, ohne Wahl und Ueberlegung erfolgend gedacht wissen will [3]), soll ihr doch eine Art Selbstbewusstsein zukommen [4]). Eine Persönlichkeit im vollem Sinn ist diess freilich noch nicht, aber wir können auch hier, wie in vielen andern Fällen, bemerken, dass es überhaupt die alte Philosophie mit diesem Begriff nicht genau nimmt, und auch solchen Wesen Denken und Bewusstsein beilegt, denen sie andere wesentliche Erfordernisse des persönlichen Lebens abspricht.

Eigentlich können wir freilich in Plotin's Sinn nicht schlechthin von d e r Weltseele sprechen, sondern nur von d e n Weltseelen. Wenn nämlich die Seele überhaupt eine mittlere Stellung zwischen der sinnlichen und der intelligibeln Welt hat, so verdichtet sich dieser Gedanke unserem Philosophen nach seiner Weise zu | der Vorstellung einer doppelten Weltseele, einer höheren und einer niedrigeren. Jene ist ein schlechthin unsinnliches Wesen, das weder in die Körperwelt eingeht, noch auch

1) IV, 4, 10. 404, B und in eingehender Erörterung c. 12. Nicht auf die Weltseele, sondern auf die menschliche Seele, beziehen sich die Aeusserungen V, 3, 3. 9. 498, C ff. 505, C. V, 1, 3. 10. 484, B. 491, B. Wenn daher KIRCHNER S. 69 auf Grund dieser Stellen von der Seele im allgemeinen, und ohne zwischen der Weltseele und den Einzelseelen zu unterscheiden, behauptet, ihr Wesen sei die Reflexion (*λογίζεσθαι*) und diess unterscheide sie vom Nus, so ist diess nicht richtig. Allerdings liess sich aber jene Unterscheidung nicht wohl ohne Schwanken durchführen, da die Vorstellung der Weltseele doch nur nach Analogie der menschlichen gebildet ist; so entschieden daher Plotin IV, 4, 10. 12 der Vorstellung widerspricht, als ob in der Seele des Weltganzen ein *ζητεῖν φρονεῖν*, *ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν* sei, so redet er doch III, 8, 5 Anf., in einer etwas spielenden Darstellung, auch wieder von dem *φιλομαθὲς* und *ζητητικὸν* derselben.

2) IV, 4, 24 f.

3) IV, 4, 10. 404, B f. c. 12. 406, E f. IV, 3, 10. 379, G f.

4) IV, 4, 24. 417, B: *συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ [τοῦ κόσμου], ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἴσθησιν δὲ ἀεὶ ἑτέρου οὖσαν οὐ δοτέον.*

nur unmittelbar auf das Körperliche einwirkt, die himmlische Aphrodite, welche in ungetrübter Betrachtung so rein für sich ist, dass man kaum sieht, wodurch sie sich vom zweiten Princip unterscheidet; diese dagegen, das blosse Abbild und Erzeugniss von jener, ist auf ähnliche Weise mit dem Körper des Weltalls verbunden, wie die Menschenseele mit dem menschlichen Leibe [1]). Nur sie ist es, welche die sinnliche Erscheinung hervorbringt,

1) III, 5, 2. 293, B (mit Beziehung auf das platonische Gastmahl): es gibt eine doppelte Aphrodite, die himmlische und die gemeine; *τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου, νοῦ ὄντος ἐκείνου, ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι, εὐθὺς ἐξ αὐτοῦ ἀκήρατον ἀκηράτου, μείνασαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ τῇδε ἐλθεῖν μήτε ἐθελήσασαν μήτε δυναμένην ... χωριστὴν οὖσάν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν.* c. 3. 294, C: *χωριστὴν δὲ ἐκείνην τὴν ψυχὴν λέγοντες τὴν πρώτως ἐλλάμπουσαν τῷ οὐρανῷ* (die *ψυχὴ ἀκήρατος*, wie sie im folgenden genannt wird) *χωριστὸν καὶ τὸν Ἔρωτα τοῦτον θησόμεθα ... ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ψυχὴν ἔδει εἶναι, ὑπέστη μετὰ ταύτης ἤδη καὶ ὁ ἄλλος Ἔρως ... τοῦ δὲ κόσμου οὖσα ἡ Ἀφροδίτη αὕτη καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἁπλῶς ψυχὴ καὶ τὸν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ Ἔρωτα ἐγεννήσατο.* II, 1, 5 Anf.: Wenn Plato die himmlischen Wesen von Gott, die irdischen von den gewordenen Göttern geschaffen werden lässt, so ist diess *ταὐτὸν τῷ ἐφεξῆς μὲν τῷ δημιουργῷ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δέ· ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας ἴνδαλμα αὐτῆς ἰὸν καὶ οἷον ἀποῤῥέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα ποιεῖν.* Diese Seele ahmt die himmlische nach, kann aber aus den geringeren Stoffen und in dem geringeren Orte nicht ebenso unvergängliches schaffen, wie jene. II, 3, 9. 142, D: *καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσης σώματι, ὁ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ ἡ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἴχνη τῇ ἐν σώματι ... καὶ τῇ μὲν ἑτέρᾳ ψυχῇ τῇ καθαρᾷ οὐδὲν φαῦλον δίδωσιν θεὸς μὲν οὖν* (sc. *ὁ κόσμος*) *ἐκείνης συναριθμουμένης, τὸ δὲ λοιπὸν δαίμων, φησὶ, μέγας καὶ τὰ πάθη τὰ ἐν αὐτῷ δαιμόνια.* c. 17. 147, E: *νοῦς δὴ ψυχῇ δίδωσι τῇ τοῦ παντὸς* (sc. *τοὺς λόγους*), *ψυχὴ δὲ παρ' αὐτῆς ἡ μετὰ νοῦν τῇ μετ' αὐτὴν ἐλλάμπουσα καὶ τυποῦσα, ἡ δὲ ὡσπερεὶ ἐπιταχθεῖσα ἤδη τοῦτο ποιεῖ* (sie bringt das hervor, dessen Form ihr von der ersten Seele mitgetheilt ist). c. 18. 148, B: *δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα ἀεὶ ἱεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεὸν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς ... τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι.* III, 5, 6. 296, B: Was sind die Dämonen? *ἆρά γε ψυχῆς ἐν κόσμῳ γενομένης τὸ ἀφ' ἑκάστης ἴχνος; διὰ τί δὲ τῆς ἐν κόσμῳ; ὅτι ἡ καθαρὰ θεὸν γεννᾷ.* IV, 3, 11 Schl.: Die Gestirne sind Götter, weil sie mit *τῇ ἐξ ἀρχῆς ψυχῇ* durch die *ψυχὴ οἷον ἀπελθοῦσα*, und mit dem Nus durch jene zusammenhängen. IV, 9, 4. 3, 4 (s. u. 542, 3. 4). Vgl. II, 2, 3 Anf. III, 2, 16. 267, D. VI, 2, 22. 615, B. IV, 8, 2. 470, D f.

indem sie vermöge ihrer geringeren | Vollkommenheit sich nicht ebenso in der reinen Betrachtung halten kann, wie die erste: durch sie werden die Formen, welche aus der höheren Seele in sie übergehen, der Körperwelt eingepflanzt. Als dieses im Sinnlichen wirkende Princip heisst die zweite Seele die Natur [1]). So sprengt der Dualismus der plotinischen Weltanschauung die Seele selbst, welche das Bindeglied der zwei Welten sein sollte, nach beiden Seiten auseinander. Sonst freilich wird auch häufig einfach von der Weltseele, ohne diese Unterscheidung, gesprochen [2]).

In dieser allgemeinen Seele sind nun die besonderen Seelen enthalten. Dass nicht blos die doppelte Weltseele, sondern auch

1) III, 8, 3. 345, E: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης* u. s. w. Die erste Seele nämlich (c. 4) bringt durch die Fülle ihres Erkennens die zweite als ein *ἄλλο θεώρημα* hervor; in dieser aber (c. 3. 346, A) ist das Wissen, dem allgemeinen Gesetz der Abstufung gemäss, schwächer, als in der ersten, und daher wird sie praktisch und wirkt als Natur; vgl. S. 504, 1. Ebenso wird IV, 4, 13. 407, A f. die *φύσις* als das unterste Glied der übersinnlichen Welt, ein Abbild der ersten Seele und ihres Erkennens, beschrieben. Vgl. II, 3, 17 f. (vor. Anm.).

2) Kirchner S. 81, 7 äussert sich zwar sehr abschätzig über die obige Darstellung, ohne übrigens den Nachweis ihrer Unrichtigkeit auch nur an einem einzigen Punkte zu versuchen; wie sich jedoch die angeführten Stellen anders auffassen lassen, als ich sie aufgefasst habe, wüsste ich wenigstens nicht zu sagen, und auch Kirchner hat es nicht gesagt, vielmehr nennt er selbst S. 95 f. die Natur „von der Weltseele geboren", „eine wirkende Seele", „ein Bild der höheren Seele" u. s. w. Hiernach bliebe zwischen uns nur etwa der Unterschied, dass er den Namen der Weltseele auf die höhere Seele, mit Ausschluss der Natur, beschränken will, und dass er die *φύσις* nicht unter dem Abschnitt von der Seele, sondern als eigenes Princip neben Nus und *ψυχὴ* abgesondert behandelt (vgl. S. 474, 1). Ueber das erste war nun nicht viel Aufhebens zu machen; übrigens lässt sich nicht absehen, warum wir nicht das, was Plotin selbst die *ψυχὴ ἐν κόσμῳ γενομένη*, *ψυχὴ κόσμου*, *τοῦδε τοῦ παντὸς ψυχὴ* nennt, Weltseele nennen sollten. Was aber das andere betrifft, so ist zu beachten, dass Plotin die höhere und die niedere Seele auch wieder als blosse Theile der Seele behandelt (z. B. II, 3, 18; s. S. 540 unt.; II, 2, 3) und die Seele ohne weitere Unterscheidung sich an das Körperliche mittheilen und vertheilen lässt; vgl. die Nachweisungen S. 536, 3. 4. 538, 1. 2. Wir haben also hier nicht, wie im Verhältniss des Nus zur Seele, zwei klar geschiedene Wesen, sondern Ein Wesen, das aber wegen seiner eigenthümlichen Mittelstellung sich auch wieder in zwei, ein höheres und ein niedrigeres, zerlegt.

eine Vielheit von Einzelseelen existirt, diess beruht im allgemeinen auf dem gleichen Gesetz, wie die Vielheit von Ideen und | Geistern im Nus[1]; im besondern verweist uns Plotin auf die niedrigere Natur der Seele, welche als zusammengesetzt aus dem Theilbaren und Untheilbaren das Viele nicht ebenso mit der Einheit umschliessen konnte, wie der Nus[2]; doch soll nicht blos die zweite, sondern auch die erste Seele Theilseelen hervorbringen[3]. Auch hier soll aber die Einheit durch die Vielheit nicht aufgehoben werden: die Einzelseelen sind nur Wirkungen der allgemeinen, nur die verschiedenen Erscheinungsformen des Einen Lebens, welches durch das All strömt; wiewohl sie daher individuell verschieden sind, so sind sie doch zugleich Eine und dieselbe, wie die Wissenschaft in ihren verschiedenen Theilen Eine ist, wie es Ein Licht ist, welches die verschiedensten Orte erleuchtet[4]. Die | Seele des Weltganzen bleibt ungetheilt, aber

1) IV, 8, 3. 471, B. IV, 3, 5 s. o. 537, 1.

2) III, 9, 1 Schl.

3) II, 1, 5 s. o. 540, 1. Auf die hier erwähnten Theilseelen kann man anwenden, was IV, 9, 4. 480, A allerdings nur hypothetisch, von der Voraussetzung aus gesagt wird, dass die Seelen durch ihre Leiber verschieden, der Art (εἶδος) nach dagegen eins seien: *τοῦτο δέ ἐστι τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πολλοῖς σώμασι ψυχὴν ὑπάρχειν καὶ πρὸ ταύτης τῆς μιᾶς τῆς ἐν πολλοῖς ἄλλην αὖ εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ᾽ ἧς ἡ ἐν πολλοῖς μία, ὥσπερ εἴδωλον οὖσα πολλαχοῦ φερόμενον τῆς ἐν ἑνὶ μιᾶς.*

4) III, 5, 4. 294, G: *καθόσον δὲ ἑκάστη [ψυχὴ] πρὸς τὴν ὅλην ἔχει οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δὲ, ὡς εἶναι πάσας μίαν, καὶ ὁ ἔρως ἕκαστος πρὸς τὸν ὅλον ἂν ἔχοι.* VI, 5, 9: es geht Ein Leben durch's Universum; *πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τοίνυν μία.* Zum Beweise für diese Einheit beruft sich Plotin IV, 9, 3 auf die Gemeinsamkeit des Gefühls in der Liebe und die magische Sympathie der Dinge. Fragt man aber, wie wir uns dieselbe zu denken haben, so ist die Antwort (IV, 9, 5): *ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλαὶ εἰς ταύτην ὡς μίαν* [sc. *ἀνήρτηνται*] *δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν. ἱκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία. δύναται γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἑκάστου οὐκ ἀποτέτμηται πάντη.* Wie die Wissenschaft in der Gesammtheit ihrer Theile Eine ist, so auch die Seele. IV, 3, 4. 374, F: Die Einheit des Nus macht keine Schwierigkeit; *ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τῆς λεγομένης μεριστῆς εἶναι κατὰ σώματα τοῦτο τὸ ἕν τι εἶναι πάσας πολλὰς ἂν ἔχοι ἀπορίας, εἰ μή τις τὸ μὲν ἓν στήσειεν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ μὴ πῖπτον εἰς τὸ σῶμα, εἶτ᾽ ἐξ ἐκείνου τὰς πάσας, τήν τε τοῦ ὅλου καὶ τὰς ἄλλας, μέχρι τινὸς οἷον συνούσας καὶ μίαν τῷ μηδενός τινος γίνεσθαι, τοῖς δὲ πέρασιν αὐτῶν ἐξηρτημένας καὶ συνούσας ἀλλήλαις πρὸς τὰ ἄνω*

jedes Einzelwesen nimmt von ihr in sich auf, was es zu fassen vermag[1]). Die allgemeinen Voraussetzungen über das Ver-

ὡδὶ καὶ ὡδὶ ἐπιβάλλειν, οἷον φωτὸς ἤδη πρὸς τῇ γῇ μεριζομένου κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένου ἀλλ' ὄντος ἑνὸς οὐδὲν ἧττον. Eine genauere Bestimmung über das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen, und über die Art, wie jene selbst eins sind, suchen wir in den wiederholten Erörterungen über diese Frage (zuerst IV, 8, 3, dann in einer eigenen Abhandlung IV, 9, und schliesslich noch in den Aporieen IV, 3, 1—8) vergeblich. Eine Uebersicht über den Inhalt dieser Erörterungen gibt Richter Neupl. St. IV, 29 ff.

1) VI, 4, 12. 655, C: Wie die Stimme vielen Ohren, das Bild vielen Augen, jedem ganz gegenwärtig ist, so begreift es sich auch, εἰ ψυχὴ μὴ παρατέταται συμμεριζομένη (nicht räumlich ausgedehnt und getheilt ist), ἀλλὰ πανταχοῦ, οὗ ἂν παρῇ, πάρεστι καὶ ἔστι πανταχοῦ τοῦ παντὸς οὐ μεμερισμένη ὡς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς αὖ φανταζομένου. Sie kommt nicht in die Körper herab, sondern ist ihnen gegenwärtig, indem sie zugleich für sich ist. εἰ δ' οὖσα ἐφ' ἑαυτῆς τούτῳ πάρεστι, τοῦτο ἦλθε πρὸς αὐτήν. Was ausser dem ὄντως ὂν war, kam zu ihm, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ. Dieser war aber ungetheilt für sich; es konnte ihn also nur als Ganzes aufnehmen; er ist mithin in allem, was ihn aufgenommen hat, εἷς ἀριθμῷ οὐ μεμερισμένος, ἀλλ' ὅλος. Man darf sich demnach (c. 13 Anf.) nicht vorstellen, der κόσμος ζωῆς sei durch den Himmel und in die lebenden Wesen ausgebreitet (ἐκτείνεσθαι), ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ μετειληφέναι, ὄντος ἀδιαστάτου αὐτοῦ. Nun könnte es freilich scheinen, in diesem Fall würde nicht jedes Wesen seine eigene Seele haben. Auf dieses Bedenken antwortet c. 14: ἐξαρκεῖ καὶ ἑκάστῳ (der κόσμος ζωῆς oder die Seele des All reicht auch für die Einzelwesen aus) καὶ πάσας ψυχὰς ἔχει καὶ πάντας νοῦς. καὶ γὰρ ἕν ἐστι καὶ ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς οὐ γὰρ δὴ μίαν ζωὴν ἔδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ' ἄπειρον, καὶ αὖ μίαν καὶ τὴν μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ οὐ συμφορηθείσας εἰς ἕν, ἀλλ' ἀφ' ἑνὸς ἀρξαμένας καὶ μενούσας ὅθεν ἤρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἤρξαντο, ἀλλ' οὕτως εἶχον ἀεί· οὐδὲν γὰρ γινόμενον ἐκεῖ· οὐδὲ μεριζόμενον τοίνυν, ἀλλὰ δοκεῖ μερίζεσθαι τῷ λαβόντι. IV, 2, 1 (s. o. 536, 4.). Dass freilich durch diese Erörterungen die Einheit der Seele mit der Vielheit der Einzelseelen wirklich in widerspruchsloser Weise vereinigt sei, wird man nicht sagen können: mit aller Mühe, die sich Plotin gibt, beides zusammenzubringen, wirft er sich doch im Grunde zwischen den zwei Bestimmungen, dass die Einzelseelen mit der allgemeinen identisch, und dass sie von ihr verschieden seien, nur hin und her; und wenn er sich durch die Annahme zu helfen sucht, die an sich Eine Seele werde von den verschiedenen Wesen in verschiedenem Mass und verschiedener Weise aufgenommen (ähnlich, wie schon Aristokles in Betreff des Nus gesagt hatte; s. 1. Abth. 787), so kann diess schon desshalb nicht

hältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen finden auch hier ihre Anwendung. Mit dem Seelenleben ist nun die Grenze der intelligibeln Welt erreicht, und | wenn auch die höchste Seele nicht aus dem Intelligibeln heraustritt, so liegt doch in der Vertheilung der allgemeinen Seele an die Einzelseelen der Grund für ihr Eingehen in die Erscheinungswelt.

B. Die Erscheinungswelt.

6. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach betrachtet.

Was die Erscheinungswelt von der übersinnlichen unterscheidet, ist im allgemeinen diess, dass sich die Einheit der letzteren hier in eine Vielheit, das Ineinander aller Theile in ein Aussereinander, die Harmonie derselben in Streit und Gegensatz auflöst [1]), dass an die Stelle der reinen Vernünftigkeit eine Mischung von Vernunft und Nothwendigkeit [2]), an die Stelle der Ewigkeit die Zeit [3]), an die Stelle des wahren Seins ein blosser Schein, ein unaufhörlicher Fluss des Werdens, ein Zerrbild der wahren Wirklichkeit tritt [4]). Beide stehen in dieser Beziehung so weit von einander ab, dass Plotin den Kategorieen, welche für das Uebersinnliche gelten, ihre Anwendbarkeit auf die Sinnenwelt abspricht [5]). Fragen wir aber nach dem Grund dieser Eigenthümlichkeit, so verweist uns Plotin mit Plato auf die

genügen, weil in seinem System die Einzelseelen nur Wirkungen und Ausstrahlungen der allgemeinen und die Körper nur Wirkungen der Seele sind, weil mithin die Seele sich schon getheilt haben muss, wenn es eine Mehrheit von Wesen geben soll, die sie in sich aufnehmen.

1) III, 2, 2 Anf.: *ὑφίσταται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ ἑνὸς κόσμος οὗτος οὐχ εἷς ἀληθῶς· πολὺς γοῦν καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ᾽ ἄλλου ἀφεστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον· καὶ οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθρα τῇ διαστάσει, καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλῳ. οὐ γὰρ ἀρκεῖ αὐτῷ τὸ μέρος, ἀλλὰ σωζόμενον τῷ ἄλλῳ πολέμιόν ἐστιν ὑφ᾽ οὗ σώζεται.* Aehnlich c. 16. 267, G.

2) III, 2, 2. 256, C: *ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε οὐχ ὥσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου . . . συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης ἄρχοντος δὲ νοῦ ὅμως ἀνάγκης.* Vgl. Plat. Tim. 48, A.

3) III, 7 s. u. 550, 3. I, 5, 7. 44, G. VI, 5, 11. 669, C.

4) Die Belege tiefer unten.

5) Vgl. S. 523.

Materie, als das, was allem Sinnlichen zu Grunde liege, und seinen Unterschied vom Intelligibeln bewirke. Auch in seiner weiteren Beschreibung der Materie stimmt Plotin zunächst mit Plato, und namentlich mit der von Aristoteles überlieferten Form der platonischen Lehre überein. Dass es überhaupt ein von den besondern Körpern verschiedenes allgemeines Substrat (*ὑποδοχή*, *ὑποκείμενον*) des Körperlichen geben müsse, wird II, 4, 6 theils aus der qualitativen Veränderung | der Körper bewiesen, wie im Timäus, theils mit Hülfe der aristotelischen Unterscheidung von Form und Materie erschlossen. Da weder das Vergehen des bestimmten Körpers eine gänzliche Vernichtung, noch seine Entstehung ein Werden aus nichts ist, so muss ein gemeinsames vorhanden sein, an dem diese Veränderungen vorgehen; und da jeder besondere Körper diese besondere Verbindung von Form und Stoff ist, so setzt jeder, wie auf der einen Seite die reine Form, so auf der andern den formlosen Stoff voraus [1]). Wie sollen wir uns nun aber diesen Stoff denken? Als der reine, absolut formlose, muss er ohne alle Bestimmtheit, schlechthin eigenschaftslos sein [2]). Hat er aber gar keine Eigenschaft, so hat er auch nicht die der Grösse, auch diese wird ihm vielmehr nur insofern zukommen, als der Begriff der Grösse sich in ihm verwirklicht; er ist mithin keine Masse (*ὄγκος*), sondern nur das, was die Masse in sich aufnimmt, der Raum für alles, oder nach dem platonisch-aristotelischen Ausdruck das Grosse und Kleine [3]). Die Materie ist demnach nichts körperliches (*ἀσώματος*) [4]), sie

1) Vgl. auch II, 7, 3, wo Plotin fragt, ob die *σωματότης* das aus sämmtlichen Qualitäten sammt dem Stoffe zusammengesetzte sei, oder *εἶδός τι καὶ λόγος τις ὃς ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ*. Seine Meinung ist ohne Zweifel das letztere; die Unterscheidung von Form und Stoff ist aber in beiden Fällen die gleiche.

2) II, 4, 8 f. 13 u. ö.

3) II, 4, 7. 310, D (s. u. 546, 4). Ebd. c. 11. III, 6, 16—18. Die Bezeichnung der Materie als des Raums für alle Dinge (III, 6, 18 g. E.) ist übrigens nur uneigentlich zu verstehen; II, 4, 12. 166, D wird dieselbe verworfen, weil der Raum später sei, als der Körper.

4) II. 4, 8 f. III, 6, 7 Anf.: *ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπείπερ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύνθετον καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλου* (mit der Form) *ποιεῖ σῶμα*. Plotin behauptet desshalb III, 6, 6 Anf. c. 7 (s. S. 546, 4). c. 8—11. 19, die Materie sei, wie alles unkörperliche, leidensunfähig (*ἀπαθὴς*), denn

ist überhaupt nichts wirkliches, sondern die blosse Möglichkeit des Seins [1]), nur ein schwaches (*ἀμυδρὸς*) Scheinbild desselben, eine Abschattung und ein Verlassen des Geistigen (*σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις*) [2]), dasjenige, was für sich an allem Mangel leidet, und nur anderem Anlass wird, in ihm zu erscheinen, | und dadurch den täuschenden Schein eines Seins hervorzubringen [3]). Sie ist mit Einem Wort das Nichtseiende schlechthin, das, was aller und jeder Realität entbehrt, was immer das Gegentheil seiner selbst ist, was in allem täuscht, das es zu sein scheint, was weder zu beharren noch zu verschwinden vermag, die ungestillte Sehnsucht nach Sein [4]), die reine Privation (*στέρησις*) [5]), das Bestimmungslose oder das Unbegrenzte, d. h. die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit selbst, nicht etwa nur eine unbe-

nur solche Dinge leiden von einander, die einen Gegensatz bilden, wie Feuer und Wasser, nicht das gegensatzlose Substrat.

1) II, 5, 5. Damit streitet natürlich nicht, dass die Materie (III, 6, 7. 310, D) keine *δύναμις*, d. h. keine wirkende Kraft sein soll.

2) III, 6, 7. 18. 310, D. 321, A. VI, 3, 7. 622, B u. ö.

3) III, 6, 15. 318, D: *ἔχει οὐδὲν τῶν ὄντων οὔτε ἀληθὲς οὔτε αὖ οἰκεῖον ψεῦδος· οὐκ ἔχει δὲ δι᾽ ὅτου φανῇ, ἐρημία πάντων οὖσα, ἀλλὰ γίγνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι.* Vgl. folg. Anm. und c. 18. 320, D: *τοῦτο δὲ [τὸ μέγα] ἕξει [ἡ ὕλη] ἐμφανταζόμενον.*

4) III, 6, 7. 310, D: *μὴ ὂν δ᾽ ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὂν ἢ στάσις μὴ ὂν, ἀλλὰ ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις καὶ ἑστηκὸς οὐκ ἐν στάσει καὶ ἀόρατον καθ᾽ αὑτὸ καὶ φεῦγον τὸ βουλόμενον ἰδεῖν καὶ ὅταν τις μὴ ἴδῃ γιγνόμενον, ἀτενίσαντι δὲ οὐχ ὁρώμενον, καὶ τὰ ἐναντία ἀεὶ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον, ἐλλεῖπόν τε καὶ ὑπερέχον, εἴδωλον οὐ μένον οὐδ᾽ αὖ φεύγειν δυνάμενον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἰσχύει ἅτε μὴ ἰσχὺν παρὰ νοῦ λαβὸν, ἀλλ᾽ ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὸς γενόμενον. διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται, κἂν μέγα φαντασθῇ, μικρόν ἐστι* u. s. w. *οἷον παίγνιον φεῦγον τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἴδωλα εἰς εἴδωλον ἄμορφον καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνορώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτὴν, ποιεῖ δὲ οὐδέν· ἀμενηνὰ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα· ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐκείνης ἐχούσης δίεισιν οὐ τέμνοντα οἷον δι᾽ ὕδατος* u. s. w. *ἀσθενὲς δὴ καὶ ψεῦδος ὂν καὶ εἰς ψεῦδος ἐμπῖπτον, οἷα ἐν ὀνείρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ, ἀπαθῆ αὐτὴν εἴασεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι.*

5) II, 4, 14. c. 16, Anf. c. 11, Anf. Ebd. c. 13. 167, C: ihre einzige *ποιότης* sei das *μηδεμιᾶς* (sc. *ποιότητος*) *μετέχειν*, die *στέρησις ἐκείνων*.

grenzte Substanz [1]). Dass freilich eine solche aus blossen Verneinungen bestehende Beschreibung keinen wirklichen Begriff der Materie gewährt, kann Plotin sich nicht verbergen; und hilft er sich auch nicht ungeschickt mit der Bemerkung: es sei ein Unterschied zwischen dem Nichtsdenken und dem Denken des Nichts oder des unbestimmten, zu welchem man durch Abstraktion von aller Bestimmtheit des geformten Seins komme, so sagt er doch dabei selbst, dieser Gedanke des formlosen sei dunkel, ein Ungedanke, die Seele denke es nichtdenkend, und ertrage es nicht, lange dabei zu verweilen [2]). |

Alle diese Bestimmungen sind der Sache, wenn auch nicht immer dem Ausdruck nach, ächt platonisch; dagegen geht unser Philosoph über Plato hinaus, wenn er die Materie, nach dem Vorgang eines Philo und der Neupythagoreer, nicht blos als das Nichtseiende, sondern auch geradezu als das Böse bezeichnet [3]). Das Böse nämlich kann nach Plotin ursprünglich nicht der Seele zukommen, da diese vermöge ihrer höheren Natur davon frei ist, es kann vielmehr nur von der befleckenden Verbindung der Seele mit einem an sich Bösen herrühren, und dieses werden wir

1) II, 4, 10 Anf. c. 14, Schl. c. 15 f. vgl. Bd. II, a, 614.

2) Vgl. vor. Anm. I, 8, 9, wo u. a. von dem Denken der Materie gesagt wird: *διὸ καὶ νοῦς ἄλλος, οὐ νοῦς.* II, 4, 10: Die Seele sehe das *ἀόριστον*, wie das Auge die Finsterniss, *ἀφελοῦσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς.* Es sei diess nicht eine *παντελὴς ἄγνοια ὡς ἀπουσία* (eine Abwesenheit alles Denkens), sondern das *ἀόριστον* sei *ἐν καταφάσει τινί.* Wenn die Seele nichts denke (*ὅταν μηδὲν νοῇ*) *λέγει μηδὲν, μᾶλλον δὲ πάσχει οὐδέν· ὅταν δὲ τὴν ὕλην, πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου.* Aber schon vorher hat er zugestanden, es sei vom Unbestimmten wohl ein bestimmter Begriff (*λόγος ὡρισμένος*) möglich, *ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολὴ* (die Anschauung desselben) *ἀόριστος . . ὁ μὲν λόγος λέγει ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια μᾶλλον*, ihr *φάντασμα* sei daher *νόθον*, der *λογισμὸς νόθος* Plato's (worüber Bd. II, a, 621, 2). Wenn die Seele von aller Formbestimmtheit der Dinge abstrahire, *ὃ καταλείπει ὁ λόγος, τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπὶ πολὺ ἑστάναι.*

3) Andeutungen dieser Vorstellung finden sich allerdings bei Plato, in geringerem Masse bei Aristoteles (s. Bd. II, a, 622. 642, 6. 645, 1. 3. 721. 736 f. b, 338, 1); aber dass die Materie als solche das Böse sei, hat keiner dieser älteren Philosophen behauptet.

nur in der Materie suchen können[1]). Denn wenn das Böse Mangel des Guten (*ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις*) ist, so ist ja eben die Materie die ursprüngliche und absolute Privation, der reine Mangel, (*πενία παντελής*); wenn das Böse in der Bewegung ohne Ruhe, der Unbegrenztheit, der Form-, Mass- und Bestimmungslosigkeit besteht, so ist sie allein dasjenige, welchem diese Eigenschaften nicht blos als Prädikate zukommen, sondern dessen Wesen sie ausmachen. Die Materie ist daher das Urböse (*πρῶτον κακὸν*), erst | ein abgeleitetes Böses (*δεύτερον κακόν*) ist das Körperliche, und nur in dritter Reihe, sofern sie sich dem ihr selbst fremden Bösen hingibt, kann die Seele böse genannt werden[2]). Je ursprünglicher diese Bestimmung dem späteren Platonismus angehört, um so weniger lässt sich auch verkennen, dass sich gerade in ihr sein eigenthümlicher Charakter bezeichnend ausprägt: wie sich das leitende Interesse dieses Systems überhaupt im inneren Leben des Menschen zusammenfasst, so ist auch der ihm eigenthümliche Begriff der Materie nicht ein naturphilosophischer oder metaphysischer, sondern der ethische Begriff des Bösen; die Materie wird nicht sowohl nach ihrem objektiven Wesen als nach der Wirkung betrachtet, welche sie auf das mit seiner Sinnlichkeit zerfallene Subjekt übt.

Konnte denn aber die Welt nicht ohne dieses störende Element sein? war die Materie und das Böse durchaus nothwendig? Diese Frage musste für eine Philosophie, welche in der Flucht aus dem Sinnlichen abschliesst, das höchste Gewicht haben, und wir werden auch später noch im einzelnen sehen, welche Mühe sich Plotin gibt, um sie zu beantworten. Im allgemeinen konnte er hiefür nur auf dieselben Gesetze zurückgehen, durch welche

1) I, 6, 5. 54, C: *ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχρὰ, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος* u. s. w. . . *αὐτὸ τοῦτο τὸ αἶσχος αὐτῇ ἆρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν κακὸν φήσομεν, ὃ ἐλωβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον* u. s. w. *οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὁρῷτο, ὃ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο· ᾧ δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκη τοῦ ἀλλοτρίου προσῆλθε.* Vgl. I, 8, 14: auch wenn man das Böse als *ἀσθένεια ψυχῆς* definire, komme man auf die Materie als das Urböse, denn jene Schwäche sei nur in den gefallenen Seelen, sei also nicht *ἀφαίρεσις τινὸς, ἀλλ᾽ ἀλλοτρίου παρουσία*, welches *ἀλλότριον* natürlich die Materie ist.

2) I, 8, 3 f. 10—13. II, 4, 16. 169, F.

überhaupt der Hervorgang des unvollkommenen aus dem vollkommeneren bedingt ist. In diesem Herabsteigen musste, wie er glaubt, am Ende eine Grenze erreicht werden, an welcher das Gute in's Böse, das Geistige in die Materie umschlägt, die Seele musste das Körperliche als Ort für sich erzeugen, das Licht musste sich am Ende in die Finsterniss verlieren [1]). Hierin liegt freilich der Widerspruch, dass das absolute, qualitative Gegentheil des | Geistigen aus diesem selbst auf dem quantitativen Weg einer stufenweisen Abschwächung entstanden sein soll, aber für Plotin gab es kein Mittel, diesem Widerspruch zu entgehen, da er die Materie auf seinem Standpunkt weder als positive Bedingung für die Verwirklichung des Göttlichen aus diesem ableiten, noch als ein zweites gleich ursprüngliches Princip neben das Göttliche stellen konnte.

Mit der ebenbesprochenen Frage würde nun eigentlich auch die nach dem Herabsteigen der Seele in die Materie zusammenfallen: da die Seele das körperliche von sich ausstrahlt, kann dieses überhaupt nur dadurch existiren, dass es von ihr hervorgebracht wird; die schöpferische Kraft der Seele müsste daher von Anfang an in ihm wirken, nicht erst nach seiner Entstehung in dasselbe einziehen [2]). Plotin zerlegt jedoch diesen Akt in seine zwei Momente: er lässt die Materie zuerst hervorgebracht

1) I, 8, 7. 77, E: *ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ καὶ οὕτω λαβεῖν τὴν ἀνάγκην. ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ᾽ αὐτὸ, ἤ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον καὶ μεθ᾽ ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν τοῦτο εἶναι τὸ κακόν· ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ.* Ebd. c. 15. IV, 3, 9. 379, A: *σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ᾽ ἂν προέλθοι ψυχὴ, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστὶν ὅπου πέφυκεν εἶναι. προϊέναι δὲ εἰ μέλλοι γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. τῆς δὴ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἱονεὶ ῥωννυμένης* (sich anstrengen), *οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ᾽ ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίγνετο· ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχὴ, ἐπείπερ ὑπέστη ἐμόρφωσεν αὐτό.* III, 2, 5. 259, C: *ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ θετέον· ἀνάγκη δὲ ἔλλειψιν εἶναι ἐνταῦθα ἀγαθοῦ ὅτι ἐν ἄλλῳ.* II, 3, 18: das Böse sei nothwendig, weil es aus dem besseren folge, und das Weltganze sonst unvollständig wäre, auch werde es zum Nutzen des Ganzen verwendet. Vgl. III, 3, 7.

2) Diess ergibt sich aus den S. 499 f. nachgewiesenen allgemeinen Grundsätzen über das Verhältniss des Abgeleiteten zu seiner Ursache.

und dann erst von der Seele erfüllt und gestaltet werden[1]), und untersucht nun, was diese zur Verbindung mit jener bestimmt habe. Die Antwort kann aber nur dieselbe sein, wie bei der Frage nach der ersten Entstehung der Materie. Da die Seele an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so erleuchtet sie naturgemäss das, was unter ihr ist; ebendamit theilt sie sich aber an die Materie mit, geht mit einem Theil ihrer Kräfte in sie ein, wird in ihrem Wirken an sie gebunden[2]), und tritt aus der Ewigkeit des Intelligibeln in das Zeitleben heraus[3]). Erst

1) Vgl. was vorl. Anm. aus IV, 3, 9 angeführt ist.

2) I, 8, 14. 81, D: *ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσι ὕλη. ἔστι δὲ καὶ ψυχὴ καὶ οἷον τόπος εἷς τις . . . δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαί, καὶ ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει. ὕλη δὲ παροῦσα προσαιτεῖ* (Plat. Symp. 203, B vgl. Plot. III, 6, 14. 317, B) *καὶ οἷον ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν θέλει. πᾶς δὲ ὁ χῶρος ἱερὸς καὶ οὐδέν ἐστιν ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς. ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν, καὶ ἀφ' οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν... τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πεποίηκε, τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν, οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ παρόντι. καὶ τοῦτό ἐστι πτῶμα τῆς ψυχῆς* (von einem *πτῶμα* der Seele spricht Pl. auch am Anfang der Stelle) *τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθενεῖν*: die Materie lässt die Kräfte der Seele nicht wirken, was sie vielmehr von ihr aufnimmt, das macht sie *κακὸν, ἕως ἂν δυνηθῇ ἀναδραμεῖν*. III, 8, 3 (vgl. S. 541, 1). IV, 8, 7 Anf.: *ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ, καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μέν τι τούτῳ, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὑτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῖ*. Ebenso VI, 4, 16. 658, B. IV, 8, 3 Schl. ebd. c. 6. u. ö.

3) Das genauere hierüber enthält, neben den beiläufigen Aeusserungen I, 5, 7. 44, G. VI, 5, 11. 669, C, die Schrift *π. αἰῶνος καὶ χρόνου* III, 7; ein Auszug daraus bei Richter Neupl. Stud. III, 91 f. Die Ewigkeit wird hier (c. 2, Schl.) definirt: *ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ*. Von ihr ist die Zeit zu unterscheiden, welche dem gewordenen ebenso wesentlich ist, wie jene dem wahrhaft seienden. Ueber den Begriff der Zeit gewinnt Plotin, nach ausführlicher Kritik früherer Ansichten, das Ergebniss (10 f.): sie entstehe aus dem Streben der Seele, das, was sie im Intelligibeln geschaut hat, in ein anderes, die Materie, überzutragen; da diese das Intelligible nicht in seiner Einheit zu fassen vermöge, so bewege sich die Seele hiebei successiv von dem einen zum andern, und mit ihr bewege sich die sinnliche Welt, die in ihr ist. So erzeuge die

durch diese Verbindung seelischer Kräfte mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt, abgesehen davon wäre die Materie, als das eigenschaftslose und unkörperliche, kein Gegenstand der Wahrnehmung. Nur darf man sich diesen Vorgang nicht in der Weise eines menschlichen Werks denken. Die Natur ist an sich zwar Gedanke, aber sie ist nicht bewusstes Denken, sondern einfaches, absichts- und bewusstloses Schaffen[1]); und will ihr auch Plotin eine Art Erkennen und Selbstgefühl beilegen, so spricht er ihr doch die Wahrnehmung und Vorstellung ab, und vergleicht ihr Bewusstsein dem eines schlummernden[2]). Ihre Erzeugnisse sind | in ihr nur als Traumbilder; aber ihr stilles

Seele die Zeit als Abbild der Ewigkeit zunächst für sich selbst, dann auch für die Welt (c. 10. 335, F: *πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν . . . ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ*). Die Zeit ist daher (c. 10. 336, B) *ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴ*, würde die Seele (d. h. die Weltseele) sich ganz dem Uebersinnlichen zuwenden, so wäre keine Zeit mehr, sondern nur noch Ewigkeit.

1) III, 8, 2 (3) Schl.: *τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὅ ἐστι, τοῦτό ἐστι ποιεῖν· ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα· λόγος γάρ. τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος τούτῳ καὶ ποιεῖ ᾗ ταῦτά ἐστιν.* IV, 4, 13. 407, A: *ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὂν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὃ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ ποίησιν ἔχει... διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει* (oder, wie es gleich nachher heisst: *οὐδενὸς ἀντίληψιν οὐδε σύνεσιν ἔχει*).

2) III, 8, 3 (4). 345, E: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷόν τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χάριεν. καὶ εἴ τις βούλεται σύνεσίν τινα ἢ αἴσθησιν αὐτῇ διδόναι,* (so gebe er ihr) *οὐχ οἵαν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ' οἷον εἴ τις τὴν τοῦ ὕπνου τοῦ ἐγρηγορότος προσεικάσειε* (was man aber doch nicht mit Kirchner S. 96 übersetzen darf: „ihr Bewusstsein ist das des wachenden Schlafs", denn diess gienge selbst über die Kühnheit plotinischer Ausdrucksweise hinaus; es ist vielmehr zu erklären: „man kann ihr eine *αἴσθησις* oder *σύνεσις* nur in demselben Sinn beilegen, in dem man das Bewusstsein eines schlafenden dem des wachenden vergleichen kann"; vor den Worten *τοῦ ἐγρηγορότος* ist ein *τῇ* entweder aus dem Text ausgefallen oder auch von Plotin selbst aus Nachlässigkeit weggelassen worden); sie ist eine *θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ.* III, 4, 4 geht nicht auf die *φύσις*, sondern auf die erste Seele. Dagegen vgl. m. IV, 3, 4. 375, A.

Wirken schafft dieselben mit der Sicherheit des Instinkts, den keine Reflexion von seinem Ziel ablenkt. Die Welt ist daher nicht durch einen Akt des Willens und der Ueberlegung entstanden, sondern durch einfache Naturnothwendigkeit, dadurch, dass die Seele nicht anders konnte, als den bildungsbedürftigen Stoff gestalten, das unter ihr liegende erleuchten [1]); und da nun diese Nothwendigkeit stets in der gleichen Weise vorhanden war und vorhanden sein wird, so widerspricht Plotin der Annahme eines zeitlichen Weltanfangs ebenso, wie der eines Weltendes, auf's entschiedenste [2]); doch nimmt er zugleich mit Plato und den Stoikern einen Kreislauf der Weltentwicklung an, indem die Welt nach gewissen Perioden immer wieder genau in ihren früheren Zustand zurückkehren soll [3]). So nothwendig aber die weltbildende Wirkung der Seele sein mag, so ist doch ihre Verbindung mit der Materie ein Herabsinken in einen unangemessenen Zustand, ein Fall der Seele [4]), und aus diesem Grunde wird sie nicht der ersten, sondern nur der zweiten Seele beigelegt [5]). Auch hier wirkt das gleiche Gesetz der Abschwächung, von dem überhaupt die Stufenreihe der Wesen beherrscht wird [6]).

Nach dieser Ableitung der Erscheinungswelt würde sich nun für ihre Betrachtung ein doppelter Gesichtspunkt ergeben. Als ein nothwendiges Glied in der Gesammtheit der Dinge, als das Werk und die Erscheinung der Seele, muss sie schön und | vollkommen in ihrer Art sein; sofern sie dagegen eine sinnliche

1) II, 9, 2. 201, C. c. 8. 206, D. III, 2, 2 (s. o. 496). 3, 3. 273, A. IV, 3, 10. 380, A. IV, 4, 10 ff. VI, 7, 1. 3.

2) II, 1, 1—4. 9, 3. III, 2, 1. 254, C. IV, 3, 9. 378, G. Ausführlicheres über den Inhalt von II, 1 bei Richter Neupl. Stud. III, 104 ff.

3) V, 7, 1. c. 2 Schl. c. 3. 541, A. IV, 3, 12. 381, E vgl. S. 528, 1 und über die entsprechenden stoischen und platonischen Sätze 1. Abth. 153 f. Bd. II, a, 684.

4) I, 8, 14 s. o 550, 2,

5) Vgl. S. 541, 1. Durch diese Bestimmung gleicht sich die Lehre von der Verdunklung der Seele durch die Materie mit dem Widerspruch aus, welchen Plotin II, 9, 4 vgl. c, 8 Anf. c. 10 f. gegen die Behauptung eines Falls der Weltseele (die Lehre der valentinianischen Gnosis von der Sophia-Achamoth) erhebt. Die höhere Seele tritt gar nicht wirklich in die Körperwelt ein und aus der übersinnlichen heraus.

6) Vgl. II, 9, 8. 206, D und oben S. 504.

Welt ist, stellt sie sich als ein unreines und wesenloses Abbild der wahren Wirklichkeit, als ein Schattenreich dar, aus welchem die Seele je eher je lieber frei zu werden wünschen muss. Ja diese letztere Betrachtungsweise müsste sich unserem Philosophen, wie man glauben sollte, vorzugsweise aufdrängen, da seine ganze Geistesrichtung so sichtbar dahin geht, alle Wahrheit in das übersinnliche Jenseits zu verlegen; und wir werden auch finden, dass sie in dem ethischen Theil seines System mit ihrem vollen Gewicht hervortritt. Sofern es sich dagegen um die rein theoretische Würdigung der Erscheinungswelt handelt, zeigt sich der alte klassische Natursinn selbst in ihm noch zu mächtig, als dass er in die Verachtung der sichtbaren Welt einstimmen könnte; je schroffer diese vielmehr zu seiner Zeit schon bei den christlichen Gegnern des Griechenthums hervorgetreten war, um so mehr glaubt er sich verpflichtet, die Schönheit und Harmonie dieser Welt und die Tadellosigkeit ihrer Einrichtung in Schutz zu nehmen. So unvollkommen auch die Sinnenwelt sein mag, die Züge ihres Urbilds sind ihr doch unverkennbar aufgedrückt, sie ist die Erscheinung übersinnlicher Kräfte, die Abspiegelung der Seele in der Materie. Das Wesen jedes Dings ist seine unsinnliche Form oder sein Begriff (*λόγος*), es selbst ist nur ein Abbild dieses unsinnlichen, auch die sinnliche Welt als Ganzes ist blosse Nachbildung der allein wahrhaft wirklichen, der übersinnlichen; oder genauer: sie ist und bewegt sich nur in ihr, sie ruht auf ihr und ist von ihr umfasst, sie hat ihren Bestand nur an ihr, und müsste in demselben Augenblick aufhören, in welchem die Wirkung der übersinnlichen Ursachen sich zurückzöge [1]). Zur näheren Darstellung dieses Verhältnisses gebraucht Plotin am

1) VI, 3, 15. 630, E: *ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ τί εἶναι, τὸ δ' ἀποτελεσθὲν ἐν σώματος φύσει, εἴδωλον ὂν τοῦ λόγου, ποιόν τι μᾶλλον εἶναι.* VI, 4, 2 Anf.: *ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντὸς μίμημα, ἡ τοῦδε τοῦ ὁρατοῦ φύσις. τὸ μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενί ἐστιν, οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ. ὃ δ' ἂν μετὰ τοῦτο ᾖ, τοῦτο ἤδη ἀνάγκη ἐν τῷ παντὶ εἶναι εἴπερ ἔσται, καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον καὶ οὐ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι.* Es ist in ihm *τῷ οἷον ἐρείδεσθαι ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνέχοντος.* M. vgl. ausser früher angeführtem auch V, 9, 5. 559, C f. II, 9, 17.

liebsten die Vergleichung des Sinnlichen mit einem Spiegelbild. Was er damit ausdrücken will, | ist ein dreifaches. Für's erste die absolute Wesenlosigkeit der sinnlichen Erscheinung. Diese ist nur die Abspiegelung des Seienden im Nichtseienden, nur ein unwahrer Widerschein des Wirklichen, und kaum mehr werth, als ein Spielzeug [1]). Ebendesshalb aber ist sie schlechthin vom Uebersinnlichen getragen, und gerade um dieses zu bezeichnen, wird die Vergleichung mit einem Spiegelbilde gewählt, das nur als die fortwährende Wirkung des abgespiegelten Gegenstandes existirt [2]). Endlich glaubt Plotin durch diese Vergleichung erklären zu können, wie die Seele und die intelligible Form in dem Vielen und Sinnlichen sein könne, ohne doch darum selbst ein getheiltes und sinnliches zu werden: indem die Seele die Materie erleuchte, sagt er, so erscheine sie in ihr wie ein Gesicht in vielen Spiegeln [3]); wie dieselbe Stimme von vielen gehört werde, so theile sich die Eine Seele, in sich beharrend, den vielen Körpern mit, und erscheine an ihnen [4]); zwar sei die Vielheit schon in den Formen (*λόγοι*) selbst vorbereitet, aber dass sich diese im räumlichen Aussereinander darstellen, habe seinen Grund nur in der Materie, welche sie nicht anders aufzunehmen vermöge [5]); und im Zusammenhang damit behauptet er: da die Materie von der Form (*ἰδέα*) nicht räumlich getrennt sei, so könne sie diese in allen ihren Theilen unmittelbar in sich aufnehmen, und die Form bleibe dabei in ihrer Einheit, ohne sich an die Materie zu zerstreuen [6]), sie umfasse das Körperliche, ohne von ihm umfasst zu werden, trage das raumerfüllende, ohne selbst im Raume zu

1) III, 6, 7. (s. o. 546, 4): die Materie täuscht uns mit jedem Schein einer bestimmten Eigenschaft *οἷον παίγνιον φεῦγον, ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον.* Ebd. c. 13. 316, C: *εἴςεισι δὴ τὸ εἰςιὸν [εἰς τὴν ὕλην] εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. ἆρ' οὖν ἀληθῶς; καὶ πῶς; . . . ἄρ' οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται.* Aehnlich III, 6, 14: wie beim Echo die Stimme dem Felsen anzugehören scheine, nicht dem rufenden, so die Form dem sinnlichen Dinge.

2) III, 6, 13 nach dem eben angeführten, namentlich aber VI, 4, 10.

3) I, 1, 8. 10, 12.

4) VI, 4, 12; s. o. 543, 1.

5) III, 6, 18. 320, F ff.

6) VI, 5, 8. 665, B f. 666, B.

sein[1]); was in die Materie eingehe (die Form) eigne sich | nichts von ihr an, und sie nichts von jenem[2]); die Materie, als das Nichtseiende, habe nur nichttheilhabend theil am Seienden[3]), — welcher letztere, ächt neuplatonische Aufschluss uns freilich noch wunderbarer vorkommen muss, als ihn sein Urheber selbst schon gefunden hat. Das gleiche Verhältniss drückt Plotin auch mit Hülfe der stoischen Lehre vom *λόγος σπερματικὸς* aus, wenn er sagt, die sinnlichen Dinge werden durch die Keimformen, oder durch die in den Samen wirkenden Begriffe (*λόγοι*) gebildet. Diese Keimformen sind nichts anderes, als die Wirkungen der Seele, vermöge deren sie die Materie gestaltet. Jede dieser Wirkungen ist durch Zahl und Begriff bestimmt, oder genauer, jede ist ein wirksamer Begriff, die dem Samen inwohnende Form des zukünftigen Gebildes[4]). Die Keimformen bezeichnen also

1) S. o. 536, 5. 538, 2.

2) III, 6, 15. 318, A.

3) III, 6, 14. 317, D: *ἐπεὶ γὰρ οὐχ οἷόν τε τοῦ ὄντος πάντῃ μὴ μετέχειν ὅ τι περ ὁπωσοῦν ἔξω ὂν αὐτοῦ ἐστιν, αὕτη γὰρ ὄντος φύσις τὰ ὄντα ποιεῖν, τὸ δὲ πάντῃ μὴ ὂν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει καὶ πῶς οἷον παρὰ τῆς γειτνιάσεως ἔχει* u. s. w. Vgl. auch S. 536, 4.

4) VI, 2, 5. 599, B: Die Seele ist weder reine Einheit noch reine Vielheit, sondern Einheit eines vielfachen (*πλῆθος ἕν*). *Τί οὖν τὸ πλῆθος; οἱ λόγοι τῶν γιγνομένων. ἆρ' οὖν αὐτὸ μὲν ἄλλο, οἱ λόγοι δὲ ἄλλοι, ἢ καὶ αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι;* vgl. VI, 2, 21. 613, F: *ἐπὶ τῶν λόγων τῶν τὰ ζῷα ποιούντων.* Doch ist der *λόγος* mit der Seele selbst nicht identisch; VI, 7, 5 Anf.: *λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. τί κωλύει συναμφότερόν τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιᾶσδε, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι· οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχαὶ ἁπλῶς.* Der *λόγος* des Menschen (denn um diesen handelt es sich hier zunächst) ist nach III, 2, 16. 267, D *οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἠρτημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον τοῦτον ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσαν. πᾶσα δὲ ζωὴ ἐνέργεια . . . οἷς γοοῦν ἂν παρῇ καὶ μετάσχῃ ὁπωσοῦν ὁτιοῦν, εὐθὺς λελόγωται, τοῦτο δέ ἐστι μεμόρφωται.* Diese künstlerisch bildende Wirkung (*ἐνέργεια τεχνικὴ* vgl. die stoische Lehre 1. Abth. 141 f.) des *λόγος*, welche die Organismen hervorbringt, wird dann im folgenden geschildert. Weiter vgl. m. c. 18 Schl.: *μέρη λόγου πᾶσαι* (sc. *αἱ ψυχαί*).

die allgemeine | Naturkraft, oder die zweite Seele, sofern sie als bildende Kraft im Einzelding wirkt, und wenn gesagt wird, alles entstehe aus den Keimformen, so ist damit im wesentlichen dasselbe, nur realistischer, ausgedrückt, wie wenn anderwärts das Sinnliche als die Abspieglung der Seele dargestellt ist.

Wie sich Plotin in der ebenberührten Lehre an die Stoiker anlehnt, so nimmt er diese überhaupt für seine Naturbetrachtung noch mehr, als selbst Plato, zu Führern; seine Bestimmungen über die Einheit und Vollkommenheit der Welt und über die Sympathie ihrer Theile, sein Vorsehungsglaube, seine Theodicee sind wesentlich stoisch, wenn auch seine metaphysischen Voraussetzungen einige erhebliche Modifikationen der stoischen Lehre herbeiführen. Aus dem Verhältniss der Erscheinung zu den wirkenden Kräften folgt zwar einerseits allerdings, dass jene nur ein unvollkommenes und unselbständiges Erzeugniss von diesen, nur ein wesenloses Schattenbild des wahren Seins ist; und wir haben gesehen, dass Plotin diese Seite stark genug betont hat; mit noch grösserer Vorliebe hebt er jedoch in seinen allgemeinen Betrachtungen über die Natur das andere hervor, dass sie als die Erscheinung seelischer Kräfte durchaus lebendig, dass alles in ihr in der schönsten Harmonie sei, und die Erscheinungswelt als Ganzes das würdige und untadelhafte Werk der göttlichen Vorsehung darstelle. Die Seele ist es, welche alle Dinge gemacht und gestaltet hat, in welcher und durch welche die Körperwelt sich bewegt [1]); alles ist daher nothwendig belebt und beseelt, auch

καὶ ἢ οἱ λόγοι πάντες ψυχαὶ, ἢ διὰ τί οἱ μὲν ψυχαὶ, οἱ δὲ λόγοι μόνον παντὸς ψυχῆς τινος ὄντος; III, 3, 1 Anf.: *ψυχῆς γάρ τινος πάσης ἐνέργεια οἱ λόγοι, τῶν δὲ μερῶν τὰ μέρη· μιᾶς δὲ διάφορα ἐχούσης μέρη ἀνὰ λόγον καὶ οἱ λόγοι* (so dass also z. B. aus der menschlichen Seele, welche aus höheren und niedrigeren Bestandtheilen zusamengesetzt ist, dem entsprechend, auch höhere und niedrigere *λόγοι* hervorgehen). Des *λόγος ὁ ἐν τῷ σπέρματι* erwähnt auch V, 3, 8 Anf. und V, 1, 5. 486, B, wo der *λόγος*, der Vieldeutigkeit des Ausdrucks gemäss, zugleich als Zahlenverhältniss gefasst ist (*ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ* .., *οὐδὲ ἐν σπέρμασι δὲ τὸ ὑγρὸν τὸ τίμιον, ἀλλὰ τὸ μὴ ὁρώμενον, τοῦτο δὲ ἀριθμὸς καὶ λόγος*). II, 3, 17 Anf. wird ausgeführt, die *λόγοι* seien keine bewussten Wirkungen (*νοήματα*): *ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ ὅρασις, ἀλλὰ δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα, ἀλλὰ δρῶσα μόνον.*

1) V, 1, 2 Anf.: *ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχὴ, ὡς*

das anscheinend leblose; das Weltganze ist nicht ein Haus, aus todten Stoffen aufgebaut, sondern ein lebendes Wesen, dessen einzelne Theile gleichfalls leben, ein organischer Leib, durch den Eine Seele hindurchgeht[1]). Jeder | seiner Theile steht desswegen im vollkommensten Einklang mit dem Ganzen[2]), und auch der Kampf und Gegensatz, welcher diesen Einklang zu stören scheint, ist in Wahrheit ein Mittel seiner Erhaltung: sollte die Welt ein Ganzes sein, so musste Unterschied und Gegensatz in ihr sein, es musste sich in ihr aus entgegengesetztem die Harmonie herstellen, wie im Schauspiel aus dem Streit der handelnden Personen, oder in der Musik aus hohen und tiefen Tönen[3]). Wie aber im beseelten Organismus nicht blos eine Uebereinstimmung,

αὐτὴ μὲν ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωὴν, ἅ τε γῆ τρέφει ἅ τε θάλασσα ἅ τε ἐν ἀέρι ἅ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανὸν, αὐτὴ δὲ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσις οὖσα ἑτέρα ὧν κοσμεῖ.

1) IV, 4, 36 Anf.: *ποικιλώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι*: wie im menschlichen Leibe die verschiedensten Glieder sind, jedes mit eigenthümlicher Verrichtung, ebenso und noch mehr im Weltganzen. *Οὐ γὰρ δὴ ὥσπερ ἄψυχον οἰκίαν μεγάλην ἄλλως καὶ πολλὴν ... ἔδει αὐτὸ γεγονέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταχῇ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως . . . πῶς ἐν ζῴῳ ἐμψύχῳ ἄψυχον; οὕτω γὰρ ὁ λόγος φησὶν, ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὑτῷ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν. τὸ δ' ἔστιν ἕκαστον ζῶν λανθάνον καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῶν συγκείμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμαστὰς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῴῳ παρεχομένων. μὴ γὰρ ἂν κινηθῆναι ἐπὶ τοσαῦτα ἄνθρωπον ἐκ πάντη ἀψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων κινούμενον, μηδ' αὖ τὸ πᾶν οὕτω ζῆν μὴ ἑκάστου τῶν ἐν αὐτῷ ζώντων τὴν οἰκείαν ζωήν.* III, 2, 7 Schl.: das Weltganze ist Ein *ζῷον*, auch Thiere und Pflanzen haben an Seele Leben und Vernunft (*λόγος* s. o.) theil. VI, 5, 12 Anf.: *πάρεστιν οὖν πῶς [ἡ ψυχὴ τῷ παντί]; ὡς ζωὴ μία· οὐ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζῴῳ ἡ ζωὴ εἶτ' οὐ δύναται εἰς ἅπαν φθᾶσαι, ἀλλὰ πανταχοῦ.*

2) IV, 4, 45 Anf.: *ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ*, was sofort durch die Vergleichung des Weltalls mit dem Organismus erläutert wird.

3) III, 2, 16. 267, G f. (vgl. S. 555, 4): *ἥκων τοίνυν οὗτος ὁ λόγος ἐκ νοῦ ἑνὸς καὶ ζωῆς μιᾶς πλήρους ὄντος ἑκατέρου οὐκ ἔστιν οὔτε ζωὴ μία οὔτε νοῦς τις εἷς . . . ἀντιθεὶς δὲ ἀλλήλοις τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεᾶ πολέμου καὶ μάχης σύστασιν καὶ γένεσιν εἰργάσατο καὶ οὕτως ἐστὶν εἷς πᾶς, εἰ μὴ ἓν εἴη. γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσι πολέμιον οὕτως ἕν ἐστι καὶ φίλον, ὥσπερ ἂν εἷς ὁ τοῦ δράματος* (sc. *λόγος*) *ἔχων ἐν αὑτῷ*

sondern auch ein realer Zusammenhang des Lebens in den Theilen mit dem Leben des Ganzen stattfindet, so stehen nach Plotin auch die Theile des Weltganzen untereinander theils überhaupt im Zusammenhang, theils aber bestimmter in organischer Verknüpfung; d. h. sie wirken nicht blos physikalisch auf einander, wie verschiedene natürliche Substanzen, sondern sympathetisch, wie die Theile Eines Leibes. Da das Ganze beseelt ist, so wird alles, was dem Theil widerfährt, von dem Ganzen empfunden; diesen Zusammenhang denkt sich aber Plotin nicht durch physische Zwischenursachen vermittelt, sondern als unmittelbare Wirkung des gleichartigen auf das gleichartige, mag sich auch dieses mit dem wirkenden nicht materiell berühren, als Wirkung in die Ferne [1]). Wir werden später sehen, welchen umfassenden Gebrauch unser Philosoph von diesen Vorstellungen theils für seine Lehre von der Seelenwanderung, theils für die Erklärung der Gebetserhörung, der Weissagung und der Magie macht.

Auf dieser Harmonie ihrer Theile beruht nun jene Vollkommenheit und Schönheit des Weltganzen, von welcher Plotin mit so vieler Begeisterung zu reden weiss. Eine besondere Veranlassung hiezu gab ihm die geringschätzige Vorstellung der

πολλὰς μάχας, oder wie die Harmonie aus hohen und tiefen Tönen zusammengesetzt ist. Diess ist aber nothwendig: *καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν οὐδ' ἂν ἦν πᾶς οὐδ' ἂν λόγος· λόγος δὲ ὢν διάφορός τε πρὸς αὑτόν ἐστι καὶ ἡ μάλιστα διαφορὰ ἐναντίωσίς ἐστιν.* Man vgl. hiezu, was 1. Abth. 176 aus der stoischen Theodicee angeführt wurde.

1) IV, 4, 32 Anf.: *πρῶτον τοίνυν θετέον ζῷον ἓν πάντα τὰ ζῷα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη* u. s. w. . . . *συμπαθὲς δὴ πᾶν τὸ ἓν καὶ ὡς ζῷον ἓν καὶ τὸ πόῤῥω δὴ ἐγγύς . . . οὐ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων, διειλημμένων δὲ ἑτέροις μεταξὺ, τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων καὶ εἰς τὸ πόῤῥω ἀφικνεῖσθαι ἀνάγκη τὸ παρὰ τοῦ μὴ παρακειμένου δρώμενον ζῴου τε ὄντος καὶ εἰς ἓν τελοῦντος οὐδὲν οὕτω πόῤῥω τόπῳ, ὡς μὴ ἐγγὺς εἶναι τῇ τοῦ ἑνὸς ζῴου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει.* Wie wir uns diese Sympathie zu denken haben, erhellt auch aus IV, 5, 1 Schl.: *εἰ δὲ τοδὶ ὑπὸ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτὸ οὐκ ἂν τὸ μεταξὺ ἀνόμοιον ὂν πάθοι.* Ebd. c. 3 Schl.: das Sehen erfolge *οὐ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζους καὶ ζῴου ἑνὸς συμπαθοῦς ἀνάγκας.* Ueber das Verhältniss dieser Vorstellung zu der stoischen Lehre von der Sympathie vgl. m. 1. Abth. 169, 2.

christlichen Gnostiker von der Sinnenwelt. Die Schrift, in welcher Plotin diese Vorstellung widerlegt [1]), ist ein merkwürdiger Beweis von der Stärke, welche die hellenische Naturanschauung, trotz aller entgegenstehenden Elemente, auch in ihm noch bewahrt hat, und von dem inneren Gegensatz seiner Denkweise gegen jene ihr scheinbar so verwandte Spekulation. Die Weltverachtung seiner christlichen Gegner erscheint unserem Griechen als ein wahrer Aberwitz. Wie kann man, fragt er (c. 16), die unsichtbaren Götter zu ehren meinen, wenn man ihr sichtbares Abbild geringschätzt? wie kann man ein Walten des Göttlichen im Menschen annehmen, wenn man es im Weltganzen läugnet, das doch um so viel mehr Ordnung und Vernunft hat? wie die schlechtesten Menschenseelen für | unsterblich halten, dem Himmel und den Gestirnen die unsterbliche Seele absprechen? (c. 5. 18.) Etwa weil diese Welt die Materie an sich hat, weil sie geringer ist, als die übersinnliche Welt? Aber diess musste sie sein, wenn sie das Abbild sein sollte, jene das Urbild; innerhalb dieser Schranke jedoch stellt sie das Urbild so vollkommen dar, sie ist ein so deutlicher Abdruck des unendlichen Lebens und der unendlichen Weisheit, dass sich kein schönerer denken lässt (c. 4. 8. 17. 13 Anf.). Die Welt, wie es anderswo heisst [2]), ist von Gott hervorgebracht, und darum vollkommen, selbstgenugsam und bedürfnisslos; alles ist in ihr, Pflanzen und Thiere und alle geschaffene Wesen, Götter in grosser Zahl und Schaaren von Dämonen und gute Seelen und Menschen, die durch Tugend glücklich sind. Nichts in ihr ist unbeseelt, der ganze Himmel bewegt sich in ewiger Ordnung; alles aber ist von dem Urguten abhängig, alles begehrt seiner und allem wird es zutheil, einem jeden nach seinem Vermögen. So treffen wir hier im wesentlichen noch die gleiche Schätzung der Sinnenwelt, wie im platonischen Timäus.

Nur ein anderer Ausdruck für die Schönheit und Vernünftigkeit des Universums ist der Vorsehungsglaube, dessen Vertheidigung unser Philosoph ausser manchen beiläufigen Aeusse-

1) II, 9: *πρὸς τοὺς γνωστικούς* a. u. d. T. *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας.* M. vgl über diese Schrift S. 438, 2. 4.

2) III, 2, 3. 257, A.

rungen auch eine ganze Schrift (III, 2. 3), eine seiner schönsten, gewidmet hat. Plotin hat hier, ähnlich wie Plutarch und andere Platoniker[1]), zwei Gegner zu bestreiten: die, welche die Vorsehung ganz läugnen, und die, welche sie zum Verhängniss, zu einer unabänderlich zwingenden, auch die menschlichen Handlungen unwiderstehlich bestimmenden Macht, überspannen. Die erste von diesen Ansichten kann ihm natürlich auf seinem Standpunkt nicht anders als durchaus verwerflich erscheinen, mag sie nun die Welteinrichtung vom Zufall, oder mag sie dieselbe (mit den christlichen Gnostikern) von einem bösen Weltschöpfer herleiten[2]); und sie ist es vorzugsweise, die er bei seiner Theodicee im Auge hat[3]). | Auch der zweiten tritt er aber entgegen, um die Freiheit des Menschen gegen die mancherlei Formen des Schicksalsglaubens zu retten[4]). Ihm selbst steht es unzweifelhaft fest, dass der Mensch in seiner sittlichen Thätigkeit vom Verhängniss unabhängig, dass die Tugend herrenlos sei[5]); es steht ihm aber nicht minder fest, dass alles in der Welt von der Vorsehung gelenkt werde, und desshalb so vollkommen sei, als es sein kann. Nur werden wir freilich bei der Vorsehung nicht, im Sinn der gewöhnlichen Vorstellung, an eine persönliche und auf's einzelne gerichtete Fürsorge der Gottheit denken dürfen.

1) Vgl. S. 178.

2) Diese zwei Arten der Vorsehungsläugnung nennt er III, 2, 1 Anf., womit, die erste betreffend, III, 1, 1. 228, C zu vergleichen ist.

3) Ausser der Schrift über die Vorsehung gehört hieher auch, was so eben aus der gegen die Gnostiker angeführt wurde.

4) Diess ist der Zweck der Abhandlung *περὶ εἱμαρμένης* (III, 1). Plotin bestreitet hier den Fatalismus in seinen verschiedenen Formen, insbesondere den atomistisch-materialistischen, den stoischen und den astrologischen (das nähere über diese, nicht sehr tiefgehende Kritik bei Richter Neupl. Stud. III, 110 ff.). Seine eigene Ansicht fasst er c. 10 dahin zusammen: Es geschehe zwar alles aus bestimmten Ursachen, diese seien jedoch doppelter Art, innere und äussere. Die innere Ursache unserer Handlungen sei die Seele, und so lange diese vernunftgemäss handle, handle sie frei, andernfalls sei sie in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit gehindert, und verhalte sich mehr leidend als thätig. *ὥστε τοῦ μὲν μὴ φρονεῖν ἄλλα αἴτια εἶναι· καὶ ταῦτα ἴσως ὀρθὸν καθ' εἱμαρμένην λέγειν πράττειν· οἷς γε καὶ δοκεῖ ἔξωθεν τὴν εἱμαρμένην αἴτιον εἶναι· τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν.*

5) Es wird davon, sowie von der Frage nach der Vereinbarkeit der Weltordnung mit der Freiheit, später noch zu sprechen sein.

Nach Plotin ist dieselbe nicht ein Vorhersehen, oder ein Handeln aus Absicht und Ueberlegung, sondern alle Wirkung der übersinnlichen Mächte auf die Sinnenwelt erfolgt vermöge einfacher Naturnothwendigkeit[1]); und dass | er damit nur einen Folgesatz seiner ganzen Lehre vom Uebersinnlichen und von seinem Verhältniss zur Erscheinungswelt ausspricht, lässt sich nicht verkennen. Ebensowenig will er bei der Vorsehung an eine Fürsorge der Götter für das einzelne der menschlichen Dinge gedacht wissen; denn wie könnten sie aus ihrer eigenthümlichen Thätigkeit heraustreten, um sich mit dem geringeren zu beschäftigen? Wie könnte (eigentlicher gesprochen) das Leben des Universums, welches nur am Ganzen seinen Zweck hat, sich nach dem einzelnen richten sollen?[2]) Der Begriff der Vorsehung bezeichnet daher nur das immanente Verhältniss der sinnlichen zur übersinnlichen Welt, nur diess, dass vermöge ihrer Abhängigkeit vom Intelligibeln Vernunft und Ordnung in der Welt ist; die Vorsehung fällt dem Plotin, so unerwartet diess manchem kommen mag, mit der natürlichen Gesetzmässigkeit alles Seins schlechthin

1) IV, 4, 6 Schl.: die Seelen der Gestirne und die Weltseele sind ohne reflektirtes Denken (*λογισμοὶ, διανοήσεις*); *ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῖς ἐπίνοιαι καὶ μηχαναὶ ἐξ ὧν διοικήσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ὅλως τὰ τῆς γῆς. ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν εὐθημοσύνης.* V, 8, 3. 544, D: Die Götter wissen alles, *οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν.* III, 2, 1. 254 C: *εἰ μὲν οὖν ἀπό τινος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν ἂν τῷ λόγῳ ἐθέμεθα [τὴν πρόνοιαν], οἵαν καὶ ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος ἐλέγομεν εἶναι, προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ ὡς ἂν γένοιτο τόδε τὸ πᾶν καὶ ὡς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατὸν εἴη. ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδε φαμὲν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι.* So wird auch IV, 4, 39. 433, D auf die Frage, ob denn die Götter Uebel über die Menschen verhängen können, geantwortet: *μήτε προαιρέσεις εἶναι τὰς ποιούσας, φυσικαῖς δὲ ἀνάγκαις γίγνεσθαι ὅσα ἐκεῖθεν.* Vgl. VI, 7, 1. 3, wo dieser Punkt eingehend besprochen wird, u. a. St.

2) IV, 3, 12. 381, D: *ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ, οὐδὲν τὰ τῇδε ἐπιστρεφομένη.* III, 2, 9 Anf.: *οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι . . . οὐ τοίνυν οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν [ἀνθρώπων] ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον.* IV, 4, 39. 434, A: *μὴ ἕνεκα ἑκάστου, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου τὴν ζωήν.*

zusammen[1]); und gerade desshalb hat der Vorsehungsglaube für ihn diese Bedeutung, denn nichts ist ihm gewisser, als dass diese Welt die Wirkung und Erscheinung einer höheren, und darum so vollkommen ist, als sie an ihrem Ort sein kann.

Diese Vollkommenheit auch im einzelnen zu vertheidigen, bemüht sich Plotin mit vielem Erfolge. Wollen wir die Hauptgedanken dieser Theodicee unter spätere Kategorieen zusammenfassen, so konnte zunächst die Rechtfertigung des sog. metaphysischen Uebels keine grosse Schwierigkeit für ihn haben. Dieses Uebel verschwindet, sobald man das einzelne im Zusammenhang des Ganzen betrachtet: alles ist gut in seiner Art und an seiner | Stelle, und auch die Unvollkommenheit des einzelnen ist nothwendig für die Vollkommenheit des Ganzen; sollte dieses ein Ganzes sein, sagt er mit der Stoa, so musste es aus Theilen von ungleicher Vollkommenheit bestehen; es kann nicht das ganze Gemälde dieselbe Farbe haben, es kann nicht der ganze Leib Auge sein, neben dem Helden müssen im Drama auch Bauern und Sklaven auftreten[2]). Auch der Gegensatz und Streit unter den Dingen, auch der Wechsel des Entstehens und Vergehens ist nothwendig, denn ohne Gegensatz gibt es kein Verhältniss, ohne Streit keine Harmonie, ohne Wechsel keine irdische Welt[3]). Selbst die Verbindung der Seele mit der Materie, in der man am ehesten eine Ungerechtigkeit sehen könnte, verliert ihr Anstössiges durch die Erwägung[4]), dass es nicht eine fremde Macht ist, welche die Seele ihrer Natur zuwider in den Körper hinab-

1) III, 2, 1 s. vorletzte Anm. VI, 8, 17 Anf.: *ἕκαστά φαμεν τὰ ἐν τῷ παντὶ καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν ὡς ἂν ἔσχεν ὡς* (dafür schlägt Kirchh. vor: *ὡς ἂν εἰ ἔσχεν*, *ὡς* u. s. w., mir scheint einfacher: *ὡς ἂν ἔσχεν, εἰ ἡ τοῦ* u. s. w.) *ἡ τοῦ ποιοῦντος προαίρεσις ἠθέλησε.* Da es aber immer so war, so ist zu sagen: *ἐπέκεινα προνοίας τἀκεῖ εἶναι καὶ ἐπέκεινα προαιρέσεως καὶ πάντα ἀεὶ νοερῶς ἑστηκότα εἶναι, ὅσα ἐν τῷ ὄντι. ὥστε τὴν οὕτω διάθεσιν εἴ τις ὀνομάζει πρόνοιαν, οὕτω νοείτω, ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς ὁ τοῦ παντὸς ἑστώς, ἀφ᾽ οὗ καὶ καθ᾽ ὃν τὸ πᾶν τόδε.* III, 3, 4. 273, E: *οὐ γὰρ ἀπήρτηται ἐκεῖνα τούτων, ἀλλ᾽ ἐπιλάμπει τὰ κρείττω τοῖς χείροσι καὶ ἡ τελεία πρόνοια τοῦτο.*

2) III, 2, 11 (vgl. Plato Rep. IV, 420, C und unsere 1. Abth. S. 173 f. 176, 3); ebd. c. 14 Anf. III, 3, 3 Anf.

3) III, 2, 4. 16—18, vgl. S. 557, 3.

4) III, 2, 12 f. IV, 4, 45.

stösst, sondern dass jede durch ihr eigenes Thun nach einem gerechten Naturgesetz ihre Lebenslage bestimmt hat. Auch die physischen Uebel lassen sich aus dem gleichen Gesichtspunkt rechtfertigen: sofern diese Uebel den Menschen betreffen und als Uebel von ihm empfunden werden, sind sie selbstverschuldet, sie sind theils eine Folge von den Verschuldungen eines früheren Lebens, theils ein Unglück nur für den, welcher nicht gelernt hat, sich über sie zu erheben und allein in der Tugend seine Glückseligkeit zu suchen, wogegen dem Guten alles zum Heil dient; im übrigen wird sich nicht darüber beschweren, wer einsieht, dass auch diese Dinge aus dem Naturlauf mit Nothwendigkeit hervorgehen [1]. Noch weniger wird natürlich ein solcher daran Anstoss nehmen, dass sich die Thiere unter einander zerfleischen, ja auch nicht einmal daran, dass es die Menschen ebenso machen, und im Kriege sich gegenseitig morden und berauben; sollen denn die Thiere sich nicht wehren, wenn man sie angreift, oder würden sie ewig leben, wenn sie einander nicht auffrässen? und ist es da nicht besser, eines dient dem andern zur Nahrung, und der Tod ist so nur ein Wechsel des Lebens? Was aber die Menschen betrifft, so ist aller Ernst und aller | Jammer ihrer Kriege in Wahrheit doch nicht mehr als ein Kinderspiel oder eine Darstellung auf der Schaubühne, und weder darunter zu leiden ist ein ernstliches Uebel, noch dabei zu gewinnen ein Glück, eine Theodicee ist also hier im Grunde ganz überflüssig [2]. Nöthiger erscheint sie jedenfalls hinsichtlich des moralischen Uebels; indessen wissen wir bereits, wie unser Philosoph die Nothwendigkeit des Bösen im allgemeinen darthut, und so hat er hier nur noch beizufügen [3], dass auch der bösen That als ihr eigentlicher Beweggrund ein Verlangen nach dem Guten zu Grunde liege, dass alles böse unmittelbar an der Seele des Thäters sich selbst strafe, und im weiteren Verlauf seines Schicksals nach den ewigen Gesetzen der Ausgleichung an ihm bestraft werde, dass die Vorsehung auch das Böse zum besten zu kehren wisse, sofern

1) III, 2, 5. IV, 3, 16. II, 9, 9 vgl. vor. Anm.

2) III, 2, 15. 9 Schl.

3) III, 2, 4 f. wo u. a. die Bemerkung (c. 5. 259, C): *τοῦτο δὲ δυνάμεως μεγίστης, καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι.* Vgl. III, 2, 13. IV, 4, 39. 45. IV, 8, 7.

seine Bestrafung von ähnlichem Thun abschreckt, sein Dasein die sittliche Wachsamkeit schärft und den Werth der Tugend durch den Gegensatz hervorhebt. Was endlich das Missverhältniss von Tugend und äusserem Glück betrifft, so gibt Plotin zu, es könnte dieses auch dann bedenklich scheinen, wenn man die wahre Glückseligkeit selbst nicht dadurch berührt wisse; denn immer erhalten doch durch diesen Umstand die Schlechten eine Macht, die ihnen nicht gebühre, und die von ihnen nur missbraucht werde. Allein wie kann es anders sein, entgegnet er, wenn die Menschen Menschen sein sollen? Die Menschenwelt auf ihrer mittleren Stufe kann unmöglich so vollkommen sein, als die höhere Welt; ihr konnte die Vorsehung diese Ungleichheiten nicht ersparen, sondern sie musste es ihr selbst überlassen, sie abzuwehren; wer nicht will, dass die Schlechten herrschen, der mache ihnen die Herrschaft unmöglich; nur männliche That, nicht Beten und Nichtsthun führt zum Ziele [1]). So ist es auch hier schliesslich nur die eigene Schuld, von der alles Uebel herstammt, die Vorsehung ist schuldfrei, das Weltganze ist so vollkommen, als eine endliche Welt überhaupt sein konnte. |

7. Das Weltgebäude und seine Theile.

Wenden wir uns von den allgemeinen Bestimmungen über die Erscheinungswelt zu der näheren Betrachtung derselben, vorläufig noch mit Ausschluss des Menschen, so lässt sich nach allem bisherigen zum voraus vermuthen, dass wir von unserem Philosophen keine eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu erwarten haben; denn sosehr er die Schönheit der Welt bewundert, so gilt doch diese Bewunderung ausschliesslich den geistigen Kräften, die sich in ihr offenbaren, das Körperliche als solches dagegen erscheint ihm nur als eine Trübung jenes höheren, nicht als eine positive Bedingung seiner Wirksamkeit. Auf diesem Standpunkt musste ihm nothwendig für eine Erforschung der physikalischen Gesetze ebenso der Sinn wie die Fähigkeit abgehen. Seine Schriften bieten daher nur weniges, was nach dieser Seite hinneigt, und auch dieses wenige hält sich so wenig

1) III, 2, 6—9 vgl. II, 9, 9.

auf dem Standpunkt der Naturforschung, dass es dem eben bemerkten nur zur Bestätigung dienen kann. So gibt er einmal eine Uebersicht über die verschiedenen Klassen sinnlicher Dinge [1]), aber eine so äusserliche und mit solcher Unsicherheit, wie diess keinem möglich sein wird, der solche Gegenstände in naturwissenschaftlichem Sinn zu behandeln gewohnt ist. Sonst finden wir bei ihm, ausser der gleich zu erwähnenden mehr metaphysischen Untersuchung über die Bewegung des Himmels (II, 2), noch zwei kleine Abhandlungen über naturwissenschaftliche Fragen, die eine von allgemeinerem Inhalt [2]), die andere dem speciellen Gebiete der Optik angehörig [3]). Jene enthält eine dialektische Erörterung der stoischen Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper, aber ohne ein erhebliches Ergebniss; diese versucht die scheinbare Verkleinerung der Objekte durch die Entfernung, unter | ausdrücklicher Bestreitung der richtigen Erklärung, aus der Abschwächung des sinnlichen Eindrucks zu erklären. Im übrigen lässt sich Plotinus nur in der Art auf die Natur ein, dass er seine Grundanschauung von der allgemeinen Beseelung der Sinnenwelt an den einzelnen Theilen derselben durchführt.

Das erste Körperliche, in welches sich die Seele bei ihrem Heraustritt aus der übersinnlichen Welt ergiesst, ist der Himmel [4]); er ist es daher auch, worin sie vorzugsweise Wohnung nimmt: seine Ordnung und Schönheit beweist, dass seine Seele weit reiner und vollkommener ist, als die menschliche [5]). Seinem Stoff nach

1) VI, 3, 9 Anf.: welches sind die Arten der körperlichen Substanz? *σῶμα μὲν οὖν τὸ σύμπαν θετέον εἶναι, τούτων δὲ τὰ μὲν ὑλικώτερα* (die vier Elemente) *τὰ δὲ ὀργανικά . . . εἶτα εἴδη γῆς λαμβάνειν καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ὀργανικῶν τά τε φυτὰ κατὰ τὰς μορφὰς διαιροῦντα καὶ τὰ τῶν ζῴων σώματα· ἢ τῷ τὰ μὲν ἐπίγεια καὶ ἔγγεια, καὶ καθ' ἕκαστον στοιχεῖον τὰ ἐν αὐτῷ· ἢ τῶν σωμάτων τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βαρέα τὰ δὲ μεταξὺ* u. s. w.

2) Enn. II, 7 u. d. T. *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως.*

3) II, 8: *π. ὁράσεως καὶ πῶς τὰ πόῤῥω μικρὰ φαίνεται.*

4) IV, 3, 17 Anf.: *ἐκ τοῦ νοητοῦ εἰς τὴν οὐρανοῦ ἴασιν αἱ ψυχαὶ τὸ πρῶτον χώραν . . . πᾶσαι μὲν δὴ καταλάμπουσι τὸν οὐρανὸν καὶ διδόασιν οἷον τὸ πολὺ αὐτῶν καὶ τὸ πρῶτον ἐκείνῳ, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς ὑστέροις ἐναυγάζονται.* Weiteres S. 540, 1.

5) II, 9, 5 Anf. c. 18. 217, D.

besteht der Himmel sammt den Gestirnen aus dem reinsten Lichte, das nicht mit dem irdischen Feuer zu verwechseln ist[1]; seine Bewegung ist, nach der allgemeinen Annahme, die Kreisbewegung, für die unser Philosoph mancherlei Gründe aufsucht[2]; seine Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit folgt aus der Beschaffenheit seiner Seele noch sicherer, als aus der seines Leibes (II, 1, 3 f.). Wie der Himmel, so sind auch die Gestirne beseelt, und ihre Seelen sind die vollkommensten[3]; sie sind daher die sichtbaren Götter, das Abbild der unsichtbaren[4]; sie schauen die übersinnliche Welt unablässig, wenn auch nur von ferne[5]; sie führen ein | seliges, gleichmässiges und harmonisches Leben[6]. Weil aber in der Unwandelbarkeit ihres Seins und Wirkens der Gegensatz des gegenwärtigen und des vergangenen, und ebendamit die Zeitvorstellung für sie nicht vorhanden ist, dürfen wir ihnen, wie den höheren Wesen überhaupt, keine Erinnerung beilegen[7], und aus demselben Grunde fällt für sie auch die Möglichkeit einer Wahl weg: sie freuen sich des Göttlichen nicht mit Ueberlegung, sondern kraft einer Naturnothwendigkeit[8]. Ebensowenig will ihnen Plotin ein Wissen um das geringere zuschreiben[9],

1) II, 1, 4. Ebd. und c. 3 näheres über die Beschaffenheit dieses Feuers. Dagegen findet Plotin den fünften Körper des Aristoteles entbehrlich; a. a. O. c. 2. 97, D. Auf Plotin's Aeusserungen über das Licht IV, 5, 6 f. II, 1, 7. 101, F f. will ich hier nur kurz hinweisen.

2) II, 2, z. B. c. 1 Anf.: *διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; ὅτι νοῦν μιμεῖται* (vgl. Plato Tim. 36, E). Ebd. 107, C: die Bewegung des Weltganzen sei aus einer körperlichen und seelischen gemischt, der Körper würde es in geradlinige Bewegung setzen, die Seele für sich genommen es an Einem Ort festhalten, aus beiden zusammen entstehe die Kreisbewegung; c. 3: die Seele in der Welt bewege sich und sie kreisförmig in sich selbst zurück, da ja auch die Seele ausser der Welt diese im Kreis umgebe.

3) II, 9, 5. 18, s. S. 565, 5.

4) V, 1, 2. 483, E. III, 5, 6. 296 A (die Gestirne sind *θεοὶ δεύτεροι μετ᾽ ἐκείνους καὶ κατ᾽ ἐκείνους τοὺς νοητοὺς, ἐξηρτημένοι ἐκείνων*). II, 9, 8. 206, E. II, 22 Schl. IV, 3, 11 g. E. V, 1, 4 Anf. V, 8, 3. 544, C: auch in den Göttern, welche einen Leib haben, ist doch nur der Nus das Göttliche.

5) V, 8, 3. 544, E.

6) IV, 4, 8. 403, A ff., wo auch die Sphärenharmonie.

7) IV, 4, 6—8. c. 42 Anf. c. 30 Anf.

8) II, 2, 2 Schl.

9) IV, 4, 6 Schl. V, 8, 3. 544, D u. a. St. Ich werde auf diesen

oder die willkürliche Einwirkung auf die Welt zugestehen, die beim ersten Anblick mit ihrer Göttlichkeit unmittelbar gegeben zu sein scheint, und die ihnen auch wirklich der astrologische Aberglaube jener Zeit im umfassendsten Sinn zutraute. Ein Einfluss der Gestirne auf die Erde und auf die Schicksale der Menschen wird zwar auch von Plotin zugegeben, aber dieser Einfluss soll ein rein natürlicher sein; natürlich freilich nur in dem Sinn, in welchem ein System, wie das seinige, diesen Begriff überhaupt nehmen kann. Da jeder Theil des Weltganzen mit allen andern im Zusammenhang steht, und da die wirkenden Kräfte zuerst dem Himmel, und erst von da aus der Erde sich mittheilen, so muss freilich das Irdische vom Himmlischen abhängig gedacht werden; daraus soll aber durchaus nichts für die Wahrheit der gewöhnlichen Vorstellungen folgen, wonach die Gestirne in's einzelne der menschlichen Schicksale eingreifen, und vermöge ihrer Natur, ihrer Stellung und ihrer gegenseitigen Freundschaft oder Feindschaft bald Glück bald Unsegen bringen. Wie können denn, fragt Plotin mit den Stoikern, die Gestirne, diese göttlichen Wesen, schlechtes bewirken? und wie könnte mit ihrem Eingreifen die Einheit und Gesetzmässigkeit der Weltregierung bestehen? Welche Ungereimtheit ferner, dass sie je nach ihrer Stellung am Himmel sich freuen oder betrüben, Heil oder Unheil senden sollen, dass der eine Stern gefährlich sein soll, weil er kalt, der andere, weil er hitzig sei, dass sie freundlich | wirken, wenn sie befreundete Gestirne sehen, beim Anblick feindseliger zürnen u. dgl.; als ob ihre Stellungen etwas anderes wären, als eine natürliche Folge ihrer ungleichen Geschwindigkeit, und als ob sie nicht immer in derselben himmlischen Sphäre, in der gleichen ungetrübten Seligkeit sich bewegten![1]) Es liegt ja

Gegenstand später, in der Untersuchung über Plotin's Verhältniss zur Religion, noch einmal zurückkommen.

1) M. s. die Hauptschrift über diesen Gegenstand: *εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα;* (Enn. II, 3) c. 2—6. 13. 16 und Enn. III, 1, 6. IV, 4, 31. 34. Der Zusammenhang dieser Polemik mit Plotin's ganzem Standpunkt erhellt namentlich aus II, 3, 6. 140, E: *ὅλως δὲ μηδενὶ ἑνὶ τὸ κύριον τῆς διοικήσεως* [sc. *τοῦ κόσμου*] *διδόναι, τούτοις δὲ πάντα διδόναι, ὥσπερ οὐκ ἐπιστατοῦντος ἑνὸς ἀφ' οὗ διηρτῆσθαι τὸ πᾶν . . . λύοντός ἐστι καὶ ἀγνοοῦντος κόσμου φύσιν.*

aber auch am Tage, dass alles das, was man auf die Sterne zurückführt, durch seine natürlichen Ursachen bewirkt ist, seien diese nun äussere und körperliche, sei es die eigene That des Menschen [1]. Sofern daher ein Einfluss der Gestirne auf die menschlichen Schicksale stattfindet, ist diess doch nur der, welcher aus ihrer physischen Beschaffenheit und ihrer Stellung im Weltganzen naturgemäss hervorgeht: sie verursachen Kälte und Wärme, und wirken insofern auf den Körper und seine Stimmung [2], sie theilen die beseelenden Naturkräfte an das tieferstehende mit, und haben so Einfluss auf die Zustände der irdischen Wesen [3]; sie nehmen endlich an der Bestimmung der Verhältnisse theil, unter denen die Seele in's körperliche Leben eintritt, sofern die mit dem Körper verbundenen sinnlichen Triebe und Affekte und die an diesen bestimmten Körper geknüpften Schicksale zunächst zwar von dem allgemeinen Weltzusammenhang, im besondern aber namentlich auch von den wirkenden Kräften der Gestirne abhängen, wogegen das höhere Leben auch nach Plotin von diesen Einflüssen frei ist [4]. | Wir würden hierin noch immer genug von dem astrologischen Aberglauben finden, den unser Philosoph

1) II, 3, 14 f. III, 1, 6.

2) III, 1, 6 Anf.

3) IV, 4, 35. 430, A: *ποιεῖσθαι δὲ παρ' αὐτοῦ* [*τοῦ ἡλίου*], *ὥσπερ τὸ θερμαίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς, οὕτω καὶ εἴ τι μετὰ τοῦτο ψυχῆς διαδόσει ὅσον ἐν αὐτῷ, φυσικῆς ψυχῆς πολλῆς οὔσης· καὶ ἄλλο δὲ* [sc. *ἄστρον*] *ὁμοίως οἷον ἐλλάμπον δύναμιν παρ' αὐτοῦ ἀπροαίρετον διδόναι, καὶ πάντα δὴ ἕν τι οὕτως ἐσχηματισμένον γενόμενα τὴν διάθεσιν ἄλλην καὶ ἄλλην αὖ διδόναι, ὥστε καὶ τὰ σχήματα δυνάμεις ἔχειν.*

4) II, 3, 9. 142, A (mit Beziehung auf Plato Tim. 69, C): *οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἄστροις παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας· καὶ ἤθη τοίνυν παρ' αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἤθη πράξεις καὶ πάθη.* Aber doch *ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν.* (Vgl. IV, 4. 34 Anf.) c. 10: die Seele bringt eine bestimmte Beschaffenheit in den Leib mit, anderes kommt ihr aus der *φορὰ*, d. h. dem kosmischen Zusammenhang; doch geht (c. 11) das, was von den Gestirnen mitgetheilt wird, nicht unverändert auf die Menschen über, sondern es kann durch die Beschaffenheit dessen, der diese Einflüsse empfängt, ein Uebermass oder ein Mangel oder eine falsche Richtung einer Anlage entstehen, die *φιλιακὴ διάθεσις* z. B. kann zu einem unsittlichen Hang werden, der *θυμὸς* zur *ἀκροχολία* oder *ἀθυμία*, die *ἀπόῤῥοια νοῦ* zur *πανουργία*.

bekämpfen will; dieser selbst jedoch kann sich immerhin darauf berufen, dass er sich diese Einwirkung der Gestirne als eine durchaus naturgemässe und in der Verkettung des ganzen Weltlaufs nothwendige denke: die Gestirne sind ihm nur natürliche Mittelglieder, durch welche die höheren Kräfte in die Welt übergeleitet werden, sie bestimmen die physischen Anlagen und die Schicksale der Menschen nur sofern sie das Naturleben überhaupt mitbestimmen. Auf ähnliche Art versucht Plotin, nach stoischem Vorbild, auch die astrologische Vorbedeutung mit dem Naturzusammenhang auszugleichen. Da die Bewegung des einzelnen in der Welt vom Zusammenhang des Ganzen abhängig ist, so muss der Sachkundige aus den Bewegungen, die in gewissen Theilen der Welt, und namentlich in den wichtigsten, vor sich gehen, die entsprechenden Bewegungen der andern Theile mit derselben Sicherheit erschliessen können, mit welcher der Tanzkundige schliessen kann, dass mit einer bestimmten Stellung eine bestimmte Hand- oder Fussbewegung verbunden sein wird [1]). So wenig daher auch die Vorbedeutung von der Bewegung der Gestirne bezweckt wird, so ist sie doch als ihre natürliche Folge damit verknüpft [2]): die Gestirne sind eine himmlische Schrift, in der wir lesen können, was vermöge des Weltzusammenhangs geschehen wird [3]), und in der namentlich auch die künftigen Schicksale der Menschen verzeichnet sind, denn auch der Eintritt der Seelen in die Körper und alles, was daraus hervorgeht, steht im Einklang mit dem gesammten Weltlauf [4]). | Wie freilich neben dieser unbedingten Bestimmtheit alles einzelnen die gleichfalls behauptete Freiheit des menschlichen Willens bestehen soll, ist eine Frage, deren Schwierigkeit sich auch Plotin nicht ganz

1) IV, 4, 33. c. 35. 429, B. c. 39. II, 3, 7. III, 1, 6 Schl. IV, 3, 12 s. u.

2) IV, 4, 39. 433, C. c. 34. 428, B.

3) II, 3, 7. 140, G. III, 1, 6 Schl.

4) IV, 3, 12. 381, E: . . . *κατ' ἐκεῖνα τῶνδε περαινομένων, ὑφ' ἕνα λόγον πάντων τεταγμένων ἔν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις καὶ εἰς τὰ ἄλλα σύμπαντα· μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς τάξιν, οὐκ ἀπηρτημένων, ἀλλὰ συναπτουσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτὰς, καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων, ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρων σχήμασι.*

verbergen kann; wenn er aber darauf antwortet, die Tugend sei zwar frei, aber ihre Wirkungen seien in den allgemeinen Zusammenhang mit verflochten [1]), so hätte vor allem die Vereinbarkeit dieser beiden Bestimmungen nachgewiesen werden müssen.

Die nächste Stelle nach den sichtbaren Göttern nehmen die Dämonen ein, die ja schon bei den Vorgängern des Neuplatonismus eine so grosse Rolle gespielt hatten. Plotin bezeichnet mit diesem Namen im allgemeinen, der herrschenden Vorstellung gemäss, diejenigen Wesen, welche zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen in der Mitte stehen [2]); genauer versteht er darunter (III, 5, 6) die von der zweiten oder der innerweltlichen Seele ausgehenden Kräfte (denn die reine Seele erzeuge nicht Dämonen, sondern Götter). In der intelligibeln Welt ist daher (a. a. O.) kein Dämon; auch die himmlischen Sphären bis zum Mond herab enthalten nur Götter; die Dämonen gehören dem Zwischenreich zwischen dieser und der höheren Welt an [3]). Sie vereinigen daher Eigenschaften beider in sich: sie sind nicht allein ewig [4]), wie die Götter, sondern sie schauen auch mit ihnen das Uebersinnliche [5]); zugleich sind sie aber Affekten unterworfen und an eine Materie gebunden, sie haben einen Leib aus intelligibler Materie, und können zum Behuf ihres Erscheinens auch Feuer- oder | Luftleiber annehmen [6]), sie haben Sinnesempfindung und Erinnerung, sie hören Anrufungen und erfahren Einwirkungen von anderem [7]), ja Plotin glaubt [8]), die Dämonen und die Seelen

1) IV, 4, 39 Anf.: *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει.* Ihrer allgemeinen Richtung nach erinnert diese Antwort an Kant's sogenannten Prädeterminismus.

2) III, 5, 6. 296, B: In diesem Sinn heisst es II, 3, 9 Schl., das Weltganze sei, wenn man die *ψυχὴ χωριστὴ* mit einschliesse, ein Gott, ohne dieselbe ein grosser Dämon.

3) VI, 7, 6. 699, B: *ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων, εἰς θεὸν ἀνηρτημένος.*

4) III, 5, 6. 296, G: *δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, ἀϊδίους λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἤδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξὺ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους.* Doch wird das *ἀΐδιος* von Ficin richtig *sempiternus* nicht *aeternus* übersetzt.

5) V, 8, 10 Anf.

6) III, 5, 6. 296, D.

7) IV, 4, 43. 437, B.

8) IV, 3, 18 Schl.

in der Luft werden wohl auch eine Sprache haben. So greiflich aber diese Wirklichkeit aussieht, so wird sie doch wieder in etwas zweifelhaft, wenn unser Philosoph den Eros, diesen mächtigen Dämon, als die Thätigkeit der Seele definirt, welche nach dem Guten Verlangen trage; wenn er nicht blos von einer Vielheit von ἔρωτες, sondern auch von verschiedenen Graden ihres Werthes und ihrer Macht redet, je nachdem sie aus einer höheren oder geringeren Seele entspringen; wenn er ferner sagt, die ἔρωτες der Einzelseelen verhalten sich zu dem grossen Eros, wie die Einzelseelen selbst zur Weltseele [1]); wenn er endlich auch den Dämon des Einzelnen in stoischer Weise auf den Eros in diesem Sinn, oder auf den Charakter des Menschen zurückführt [2]), freilich mit der Verwahrung, dass derselbe nicht blos das Höhere im Menschen, sondern zugleich diejenige übermenschliche Macht bezeichne, welcher ein jeder nachlebt. Plotin selbst hat allerdings nicht die Absicht, damit einen Zweifel an dem objektiven Dasein der Dämonen auszusprechen.

Man wendet sich gerne von diesen phantastischen Wesen der Wirklichkeit zu, um Plotin's Ansichten über die irdische Natur kennen zu lernen. Indessen sind auch diese kaum weniger phantastisch. Seiner ganzen Richtung gemäss haben die eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen wenig Reiz für ihn; da ihm nur daran gelegen ist, die seelischen Kräfte im Sinnlichen zu erkennen, so sind seine Aeusserungen über die Erd-, Pflanzen- und Thierseele fast das einzige, was hier zu berichten ist [3]). Dass auch die Erde beseelt ist, steht ihm fest, und es folgt unmittelbar | aus seiner Ansicht von den Gestirnen: wie diese, ist auch die Erde ein denkendes Wesen und eine Gottheit. Ein Bedenken macht unserem Philosophen nur die Frage, ob die Erde Sinnesempfindung habe. Er verkennt nicht, dass sich diese ohne Sinneswerkzeuge schwer denken lasse, und dass sie auch bei der

1) III, 5, 4. c. 6. 296, C. c. 7. Weiteres über den Eros später.

2) III, 5, 4 Anf. III, 4, 3 Anf. c. 5 f.

3) Sonst mag etwa erwähnt werden, was II, 1, 5 (s. o. 540, 1) über die Veränderlichkeit des Irdischen im Unterschied vom Himmlischen, und ebd. c. 3. 98, A. c. 4. 99, C über den Wechsel oder das Beharren der Elemente gesagt ist; über die letztere Frage kommt es aber bei Plotin zu keiner Entscheidung.

Erde keinen rechten Zweck hätte; aber doch entschliesst er sich am Ende um der Gebetserhörung und der Magie willen, der Erde, wie dem All und den Gestirnen, eine Wahrnehmung des Sinnlichen beizulegen, die freilich durch keine Sinneswerkzeuge vermittelt und von der unsrigen wesentlich verschieden sein soll, die auch wegen der ununterbrochenen Richtung jener Wesen auf's Höhere ihr Bewusstsein nicht berühre, die aber doch ausreiche, um gewisse Wirkungen von ihrer Seite hervorzurufen [1]). Die Wirkung dieser Erdseele lässt sich auf ihrer untersten Stufe selbst am Erdkörper und seinem Wachsthum erkennen; deutlicher tritt sie in der Erzeugung und dem Wachsthum der Pflanzen hervor; dieser Theil der allgemeinen Seele heisst daher die Pflanzenseele [2]). Was endlich die Thierseele betrifft, so ist sie entweder als eine Einstrahlung der Weltseele, oder als das Schattenbild der an einen Thierleib gebundenen Menschenseele zu betrachten [3]). Plotin schenkt diesem ganzen Gebiet nur geringe Aufmerksamkeit, und eilt immer möglichst schnell darüber hinweg zum Menschen.

8. Der Mensch.

1. Der Mensch im Präexistenzzustand.

Ehe wir in das irdische Leben eintraten, waren wir nach Plotin in der übersinnlichen Welt, die einen als Menschen, andere auch als übermenschliche Wesen [4]). So lange die Seelen in diesem Zustand verharren, sind sie frei von allen Leiden, und als Theile der Weltseele beherrschen sie mit ihr die Welt, ohne selbst in dieser zu sein [5]); sie sind ausser der Zeit, denn im | Uebersinnlichen ist so wenig eine Zeit, als eine Veränderung [6]); es ist in

1) IV, 4, 22—26, besonders c. 26.

2) IV, 4, 27.

3) I, 1, 11. 13, 9. IV, 7, 14 Anf.

4) VI, 4, 14. 657, B: *πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἦμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καί τινες καὶ θεοὶ, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἁπάσῃ οὐσίᾳ* (*οὐσ.* hier im engeren Sinn, die intelligible Substanz), *μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου.*

5) IV, 8, 4 Anf.

6) IV, 4. 1. 397, C f. III, 7, 10 Anf. c. 11. 337, A f. vgl. S. 550, 3. 566, 7.

ihnen weder Ueberlegung (*λογισμὸς*) noch Selbstbewusstsein noch Erinnerung, denn sie brauchen kein Wissen zu suchen, das sie noch nicht oder nicht mehr besitzen [1]), sondern wie sie einander vollkommen durchsichtig sind, so schauen sie auch unmittelbar in sich selbst den Nus und alle Wesenheit und das überwesentliche Gute [2]). Es ist jedoch nicht möglich, dass die Seelen in diesem ihrem Urzustand bleiben. Wie die ursprüngliche Einheit die Vielheit hervorbringt, so muss auch, kraft der gleichen Nothwendigkeit, die Seele ein anderes hervorbringen, und sich an das, was unter ihr ist, mittheilen; da sie an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so muss sie einen Theil ihrer selbst an das Sinnliche hingeben, welches ihrer Fürsorge bedarf [3]), und sie kann sich darüber nicht beklagen; die Rückkehr in ihren Urzustand ist ihr ja nicht verschlossen, und überdiess erwächst ihr selbst aus dem irdischen Leben ein Gewinn: die Kenntniss der diesseitigen Welt, die Entwicklung von Kräften, die im Intelligibeln schlummerten, die vollständigere Würdigung des Höheren, dessen Werth erst die Erfahrung des Bösen in sein volles Licht stellt [4]). Vermöge dieser allgemeinen Nothwendigkeit wenden sich die Seelen dem Sinnlichen zu, zunächst um für dasselbe zu sorgen und es zu erleuchten; aber in dieser Beschäftigung mit dem niedrigeren vergessen sie ihrer selbst, sie richten sich mit ihrem Streben auf das Körperliche, werden ebendadurch von diesem festgehalten, einigen sich mit ihm und treten aus der Einheit des Uebersinnlichen in eine Theilexistenz heraus, indem sie sich der Sorge für einen Theil | hingeben [5]). Sofern

1) IV, 4, 2 f. vgl. c. 12. IV, 3, 18 (mit dem Beisatz, 385, D, im weiteren Sinn könne den Seelen auch im Intelligibeln *λογισμὸς* beigelegt werden). Ebd. die Bemerkung, sie seien ohne Sprache.

2) IV, 4, 2. 398, D. c. 4 Anf. IV, 3, 18 Schl.

3) Vgl. S. 550, 2.

4) IV, 8, 5. 7. 473, D. 475, B. Uebrigens will sich diese Bemerkung mit der S. 593 zu belegenden Behauptung nicht recht vertragen, dass die Seele nach der Rückkehr in's Jenseits die Erinnerung an die irdischen Zustände verliere, denn mit der Erinnerung müsste ihr auch die Belehrung durch das Irdische entschwinden. Die reinsten Seelen hatte schon Philo aus Wissbegierde in's Erdenleben herabkommen lassen; vgl. S. 394, 2.

5) IV, 3, 17. 384, F. IV, 8, 4. ebd. c. 7. IV, 7, 13. Etwas anders III, 9, 2. 357, D: wenn sich die Seele statt des Höheren auf sich selbst

nun diese Verbindung mit dem Körperlichen der Seele nicht durch äussere Gewalt, sondern durch ihre eigene Natur und Neigung entsteht, kann dieselbe allerdings als ihre freie That betrachtet, es kann von der Schuld der Seele, von der Vermessenheit ihres Heraustretens aus dem Intelligibeln gesprochen werden [1]). Diess hebt aber nach Plotin die Nothwendigkeit desselben keineswegs auf, vielmehr ist eben die innere Neigung der Seelen zum Körperlichen selbst ihr Verhängniss: sie werden ohne Wahl und Reflexion, durch einen unwiderstehlichen Trieb, wie mit magischer Gewalt, zu der ihnen bestimmten Zeit in den für sie geeigneten Körper herabgezogen [2]), indem nach einem ewigen

richte, so bringe sie das Nichtseiende (die Materie) als ihr Abbild hervor, sie forme dieses, indem sie es erblicke, und erfreue sich nun so an ihm, dass sie in dasselbe eingehe. Nach IV, 3, 15 Anf. 17 Anf. treten die Seelen beim Herabsteigen in die Sinnenwelt zuerst in den Himmel, als die dem Uebersinnlichen zunächst liegende Region ein, nehmen hier einen Leib an, und gehen mittelst desselben in die niedrigeren Regionen fort; der Leib, in den eine Seele eintritt, entspricht aber immer ihrer innern Beschaffenheit.

1) IV, 8, 5 Anf.: *οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις . . . ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκούσιον, ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκούσιον ἡ ἀνάγκη . . . οὐδ' ἡ ἁμαρτία, ἐφ' ᾗ ἡ δίκη . . . οὐδ' ὅλως τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ. πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰὸν πάσχον τὰ χείρω ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' οἷς ἔπραξε δίκην. ὅταν δὲ ταῦτα πάσχειν καὶ ποιεῖν ᾖ ἀναγκαῖον ἀϊδίῳ φύσεως νόμῳ, τὸ δὲ συμβαῖνον εἰς ἄλλου του χρείαν τῇ προόδῳ ἀπαντᾷ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ ὑπὲρ αὐτὸ, θεὸν εἴ τις λέγοι καταπέμψαι, οὐκ ἂν ἀσύμφωνος οὔτε τῇ ἀληθείᾳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη . . . διττῆς δὲ τῆς ἁμαρτίας οὔσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτίᾳ, τῆς δὲ ἐπὶ τῷ ἐνθάδε γενομένην κακὰ δρᾶσαι* u. s. w. V, 1, 1 Anf.: *ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς [ταῖς ψυχαῖς] τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. τῷ δὴ αὐτεξουσίῳ ἐπειδήπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῷ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημέναι ἠγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκεῖθεν εἶναι* u. s. w.

2) IV, 8, 5 s. vor. Anm. Genauer IV, 3, 13. 382, C: *τοῦ τότε πέμποντος καὶ εἰςάγοντος οὐ δεῖ, οὔτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε, οὔτε* (sc. *ἵνα ἔλθῃ*) *εἰς τοδί· ἀλλὰ καὶ τοῦ ποτὲ ἐνστάντος* (wenn der bestimmte Zeitpunkt gekommen ist) *οἷον αὐτομάτως κάτεισι καὶ εἴςεισιν εἰς ὃ δεῖ, καὶ ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, οὗ παραγενομένου, οἷον κήρυκος καλοῦντος, κατίασι καὶ εἰςέδυ εἰς τὸ πρόςφορον σῶμα, ὡς εἰκάσαι τὰ γιγνόμενα, οἷον δυνάμεσι μάγων καὶ ὁλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαί τε καὶ φέρεσθαι . . . ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι, οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον, ὡς προε-*

Gesetze jede in den Leib | eingeht, der ihrer Beschaffenheit und ihrem Willen entspricht [1]; ihr Herabsteigen ist also nicht allein durch ihren eigenen Drang, sondern auch durch eine allgemeine Nothwendigkeit und durch die Rücksicht auf die Gestaltung der Körperwelt bedingt [2]. Diese drei Gründe fallen aber in Wahrheit zusammen, denn die Natur der Seele ist eben nur desshalb so, weil sie im Weltganzen diese Stelle einnimmt, und ebenso ist ihr Verhältniss zur Körperwelt von dieser ihrer Natur und Stellung nicht verschieden. Das letzte Ergebniss kann daher nur das sein, dass die Seelen in einen Körper eingehen, weil die Seele ihrem Begriff nach das Bindeglied zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt bildet, und die Einzel- oder Theilseele ebenso ihrem Begriff nach auf einen bestimmten Theil des Körperlichen bezogen ist.

2. Der Mensch im Zeitleben.

Da die Seele aus der übersinnlichen Welt stammt, kann sie auch nur geistiger Natur sein. Plotin verwirft daher nicht blos alle materialistischen Vorstellungen über sie, wie diess nicht anders sein konnte, auf's entschiedenste, und er widmet namentlich dem stoischen Materialismus eine eingehende Widerlegung [3]; sondern

λέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾷν κατὰ φύσιν ἢ πρὸς γάμων φυσικὰς προθεσμίας, ἢ ὡς πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν, οὐ λογισμῷ κινούμενοι· ἀλλ' εἱμαρμένον ἀεὶ τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε καὶ τῷ τοιῷδε τὸ νῦν, τῷ δὲ τὸ αὖθις. Kirchner's (S. 121) Bemerkung über diese Stelle: „die magische Nothwendigkeit liege nicht in dem Falle selbst, sondern in der damit verknüpften Strafe", verstehe ich nicht; die Frage ist in derselben lediglich die: wesshalb die Seelen in Leiber herabkommen? und darauf antwortet Plotin: sie kommen *αὐτομάτως*, so dass man diesen Vorgang mit einer durch magische Anziehung bewirkten Bewegung vergleichen könnte. Eine ähnliche Vorstellungsweise ist uns schon S. 297, 1 bei den Essenern vorgekommen.

1) IV, 3, 12 Schl.: *κάτεισι δὲ οὐκ ἀεὶ τὸ ἴσον [ψυχῆς], ἀλλ' ὁτὲ μὲν πλέον, ὁτὲ δὲ ἔλαττον ... κάτεισι δὲ εἰς ἕτοιμον ἑκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. ἐκεῖ γὰρ ᾧ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾖ, φέρεται, ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῷον ἄλλη ἄλλο.* Aehnlich c. 13 Anf.

2) IV, 8, 5. 473, D: *ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως* (der absoluten Ursache) *καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει ὡδὶ ἔρχεται.*

3) M. s. hierüber IV, 7, 2—8, wie diese Ausführung jetzt von Kirchhoff aus Eus. pr. ev. XV, 22 ergänzt ist. Ein ausführlicher Auszug daraus bei Richter Neupl. St. IV, 45—54.

er bestreitet auch die Ansichten, welche die Seele zur Harmonie oder zur Entelechie ihres Leibes machen, weil sie auch nach dieser Auffassung vom Körper untrennbar, kein selbständiges, eigenartiges, über der Körperwelt stehendes Wesen wäre [1]). Er | seinerseits erkennt gerade in ihrem Unterschied von allem körperlichen, in ihrer Verwandtschaft mit dem Ewigen und Göttlichen ihr eigenthümliches Wesen; welches sich ebendesshalb nur da rein darstellt, wo sie sich von aller Gemeinschaft mit dem Körper, den sinnlichen Zuständen und Begierden frei macht [2]).

Zu dieser unkörperlichen und ursprünglich auch körperlosen Seele ist nun aber durch ihre Verbindung mit einem Leibe etwas fremdartiges hinzugekommen, dem reinen Wesen des Menschen hat sich ein anderes Wesen von entgegengesetzter Beschaffenheit angehängt, die Seele ist aus ihrem natürlichen Element in ein neues versetzt und der Nothwendigkeit eines Doppellebens bald im Diesseits, bald im Jenseits, unterworfen worden [3]). Es ist daher im Menschen ein doppeltes Ich, oder wie Plotin auch wohl sagt, eine doppelte Seele, die höhere, welche rein im Uebersinnlichen lebt, und die geringere, die in den Körper und seine Thätigkeit verflochten ist [4]); oder wenn wir lieber wollen: es sind

1) A. a. O. c. 8. I, 25—28. Kirchh. vgl. Richter a. a. O. 54 f.

2) A. a. O. c. 9 f. u. a. St.

3) VI, 4, 14. 657, C: *οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων, καὶ εὑρὼν ἡμᾶς . . . περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν* u. s. w. I, 1, 9 Schl.: *ἀτρεμήσει οὖν οὐδὲν ἧττον ἡ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημένων* u. s. w. Dasselbe, mit Hinweisung auf Plato Rep. X, 611, C, ebd. c. 12. 7, E f. IV, 8, 4. 472, E: *γίγνονται οὖν* [sc. *αἱ ψυχαὶ*] *οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης, τόν τε ἐκεῖ βίον τόν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι.* VI, 3, 1. 617, A: bei der Aufzählung der sinnlichen Dinge muss man die Seele ausscheiden, *ὥσπερ ἂν εἴ τις βουλόμενος τοὺς πολίτας συντάξαι πόλεώς τινος . . . τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους παραλίποι χωρίς.*

4) I, 1, 10. 6, A: *διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη. θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα. ὁ δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος, ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται.* Aehnlich c. 7. 4, F. I, 4, 16 (Unterscheidung des *αὐτὸς* und des *προσεζευγμένον*). VI, 7, 5. 698, A: es ist in uns eine doppelte Seele (ein doppelter Mensch), die göttlichere und diejenige, welche sich des Körpers unmittelbar bedient; diese ist ein Abbild

in einem jeden drei Menschen, jeder ist eine unsichtbare Welt, die aus dem Intelligibeln in die sinnliche Erscheinung, aus dem Nus | in die Leiblichkeit sich erstreckt, die Seele steht in der Mitte zwischen einem höheren und einem niedrigeren, und ihre Thätigkeit richtet sich bald auf dieses, bald auf jenes, bald auf das mittlere [1]). Die eigentliche Substanz des Menschen jedoch, der wahre Mensch, ist nur unsere höhere Natur [2]). Durch sie ist unsere Seele der Seele des All verwandt und gleichartig [3]), sie ist die reine Form, welche vom Sinnlichen nicht berührt wird [4]),

und Anhängsel von jener; die höhere Seele tritt nicht aus dem Intelligibeln heraus. IV, 3, 19. 386, C (zu PLATO Tim. 35, A. 41, D): *ἄλλο ἄρα ἑκάτερον, τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστόν.* Der höhere Theil der Seele wird nach platonischem Sprachgebrauch (Rep. IX, 589, A) auch als der *ἔνδον* oder *εἴσω ἄνθρωπος* bezeichnet, II, 10 Schl. V, 1, 10. 491, B. Derselben Bezeichnung bedient sich bekanntlich auch Philo und das N. T.

1) II, 9, 2. 201, B: *ψυχῆς δὲ ἡμῶν* [sc. *θετέον*] *τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὔσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὁτὲ μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὁτὲ δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκύσασθαι τὸ μέσον.* V, 3, 3. 499, A: *τοῦτο γὰρ* [*τὸ λογιζόμενον*] *ἡμεῖς, τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν· τοῦτο ὄντες, τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.* VI, 7, 6. 698, B: *καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος* [*ἔχει ἐν μιμήσει*] *τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον* (die Idee des Menschen). *ἐλλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ . . . καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ* (jeder Einzelne ist vernünftig u. s. f., je nachdem seine Thätigkeit von dem vernünftigen u. s. f. Menschen in ihm ausgeht), *καίτοι πάντας ἕκαστος ἔχει καὶ αὖ οὐκ ἔχει.* III, 4, 3. 284, G: *ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητὸς, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμεθα τῷ κάτω οἷον ἀπόῤῥοιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.*

2) I, 1, 7. 4, F: *ἡμεῖς δὲ τὸ ἐντεῦθεν* [sc. *ἄνωθεν*] *ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῴῳ . . . μικτὸν μὲν τὰ κάτω τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντῶδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον* (PLATO Rep. IX, 588, C).

3) IV, 7, 12 vgl. II, 1, 5. 90, E (oben 540, 1): die himmlische Seele und unsere Seelen stehen dem Schöpfer zunächst.

4) I, 1, 2. 1, C: *εἰ ταὐτόν ἐστι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι, εἶδός τι ἂν εἴη ψυχὴ ἄδεκτον τούτων ἁπασῶν τῶν ἐνεργειῶν, ὧν ἐποιστικὸν ἄλλῳ* u. s. w.

sie hat die göttliche Vernunft nicht blos über sich, sondern zugleich ihrem ganzen Umfang nach in sich[1]); sie bleibt auch während des Zeitlebens im Intelligibeln, und lässt nur die niedere Seele, gleichsam an ihr hängend, in die Sinnenwelt herabreichen[2]). Nichtsdestoweniger | hat Plotin das Wesen dieses höheren nirgends ausführlicher untersucht, und auch wenn er uns sagt, dass in demselben wieder zwei Theile zu unterscheiden seien, der Nus und die Seele im engeren Sinn, dass dem Nus die unmittelbare Anschauung des Göttlichen eigne, der Seele das vermittelte Denken, dass die Ideen in jenem zur Einheit zusammengefasst seien, in dieser entwickelt und gesondert, dass sich jener zu dieser verhalte, wie die Form zum Stoffe[3]), so kämen wir damit

1) I, 1, 8 Anf.: *πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς* [sc. *ἔχει ἡ ψυχή*]; ... *ἢ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον ἢ* (und diess ist offenbar Plotin's Meinung) *καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον. κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτὸς, ἴδιον δὲ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ.*

2) VI, 7, 5 Schl.: *οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ* [*ἡ θειοτέρα ψυχὴ*], *ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω, συμμίξασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον.* IV, 8, 8 Anf.: *οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ* u. s. w. III, 4, 3; s. S. 577, 1. IV, 7, 13; s. S. 579, 1. Daher IV, 3, 12 Anf., mit Anspielung auf den bekannten homerischen Vers: *ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς* [*αἱ ψυχαὶ*], *κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ.*

3) V, 1, 10. 491, A: *ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει* (im Weltganzen) *τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα* (das Eine, der Nus und die Seele), *οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι . . . ἔστι τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὁποία πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις, τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα. νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. τὸ δὴ λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς . . . χωριστὸν καὶ οὐ κεκραμένον σώματι ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιτο· οὐ γὰρ τόπον ζητητέον οὗ ἱδρύσομεν* u. s. w. Vgl. c. 11. V, 3, 3. 498, C: *ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι.* (Näheres über diese Stelle später.) V, 9, 3. 557, C: *ζητήσεις δ' αὖ καὶ τὴν ψυχὴν πότερα τῶν ἁπλῶν ἤδη ἢ ἔνι τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη τὸ δὲ ὡς εἶδος, ὁ νοῦς ὁ ἐν αὐτῇ.* I, 1, 8 (nach dem Anm. 1 angeführten): *ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ πάντα.* Wenn in der ersten von diesen Stellen eine Dreiheit geistiger Kräfte gezählt wird, so geschieht diess nur wegen der Parallele mit den drei metaphysischen Principien, es entsteht aber dadurch eine offenbare Verwirrung, denn das *λογίζεσθαι* im eigentlichen Sinn ist nicht Sache des *νοῦς*.

schwerlich viel weiter, wenn uns nicht die Analogie des allgemeinen Verhältnisses, welches zwischen dem Nus und der Seele als metaphysischen Principien stattfindet, und die Vergleichung der aristotelischen Lehre vom doppelten Nus einige Anhaltspunkte an die Hand gäbe. Auch mit diesen lässt sich aber aus der Unklarheit nicht hinauskommen, welche in der ganzen Anlage des plotinischen Systems begründet ist, dass der Nus zugleich unsere Vernunft und ein über uns stehendes Wesen sein soll, und dass die Seele bald in ihrem Unterschiede vom Nus, bald in ihrer Einheit mit demselben dem Ich gleichgesetzt wird [1]).

Wie ist es nun aber möglich, dass aus diesem durchaus

1) M. vgl. unter den im vorhergehenden angeführten Stellen einerseits II, 9, 2. III, 4, 3. I, 1, 7. VI, 7, 5. IV, 8, 8. V, 1, 10. I, 1, 8, andererseits V, 3, 3 und IV, 7, 13: *ὅσος μὲν νοῦς μόνος, ἀπαθὴς ἐν τοῖς νοητοῖς ζωὴν μόνον νοερὰν ἔχων ἐκεῖ ἀεὶ μένει. οὐ γὰρ ἔνι ὁρμὴ οὐδ᾽ ὄρεξις. ὃ δ᾽ ἂν ὄρεξιν προςλάβῃ ἐφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὂν, τῇ προςθήκῃ τῆς ὀρέξεως οἷον πρόεισιν ἤδη ἐπιπλέον καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενον καθ᾽ ἃ ἐν νῷ εἶδεν... ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ.* Richtet sich nun dieser Trieb auf das Ganze (denn diess scheint die Meinung des lückenhaften Textes), so bleibt die Seele ausser der Sinnenwelt bei der Seele des Weltganzen, und sorgt mit ihr für das All; *μέρος δὲ διοικεῖν βουληθεῖσα μονουμένη καὶ ἐν ἐκείνῳ γιγνομένη ἐν ᾧ ἐστιν, οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλά τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα . . . αὐτὴ δὲ ὁτὲ μὲν ἐν σώματι, ὁτὲ δὲ σώματος ἔξω, ὁρμηθεῖσα μὲν ἀπὸ τῶν πρώτων, εἰς δὲ τὰ τρίτα προελθοῦσα νοῦ ἐνεργείᾳ, νοῦ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διὰ ψυχῆς πάντα καλῶν πληροῦντος καὶ διακοσμοῦντος.* Sehr bezeichnend spricht sich die Unklarheit des Verhältnisses von Seele und Nus V, 3, 3. 498, D aus: *τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; οὐδὲν, φήσομεν. ἀλλ᾽ ἔτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο;* (ist dieses, der reine Nus, noch ein Theil der Seele? — so nämlich, als Frage, sind die Worte zu fassen.) *ἀλλ᾽ οὐ ψυχῆς μὲν, φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς· ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προςχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προςχρώμεθα, διανοίᾳ δὲ ἀεί* (der *διάνοια*, der Reflexion, bedienen wir uns immer, des Nus nicht immer)· *καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προςχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον.* Dieses *προςχρῆσθαι* aber bestehe nicht darin, dass wir der Nus werden, sondern darin, dass wir *τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ* ihm nachsprechen (*κατ᾽ ἐκεῖνον φθέγγεσθαι*), was er über uns stehend (s. o. 577, 1) uns mittheile. — Der Nus soll uns also gehören und nicht gehören, er soll kein Theil unserer Seele und doch unser Nus sein. Das Verhältniss des *νοῦς* zur *διάνοια* wird später besprochen werden.

übersinnlichen Wesen und aus dem Leibe Ein lebendiges Ganzes wird, und wie haben wir uns die Erscheinungen dieser Einheit, die sinnliche Empfindung, die Begierde u. s. f., zu erklären? Diese Fragen waren für Plotin nicht ganz leicht zu beantworten, denn durch seinen einseitigen Spiritualismus hat er sich wirklich die Mittel zu ihrer genügenden Lösung abgeschnitten. Indessen wissen wir bereits, wie er der gleichen Schwierigkeit bei der allgemeineren Untersuchung über die Verbindung der übersinnlichen mit der sinnlichen Welt zu entgehen sucht, indem er auf eine substantielle Gegenwart des Intelligibeln im Sinnlichen verzichtet, dafür aber beide als Ursache und Wirkung verknüpft sein lässt. Den gleichen Ausweg schlägt er auch hier ein. Die Seele geht ihm zufolge nicht selbst in den Körper ein, sondern sie lässt nur eine Art von Licht oder Wärme von sich ausgehen, wodurch der Leib belebt und zu einem Abbild des körperlosen Menschen gestaltet wird[1]). Fragen wir daher, auf welche Art die Seele im Leibe ist, | so antwortet Plotin: sie ist in ihm nicht so, wie der Körper im Raume, nicht so, wie die Eigenschaft im Substrat, nicht so, wie der Theil im Ganzen oder das Ganze in den Theilen, nicht so endlich, wie die sinnliche Form in der Materie; sie ist vielmehr in ihm, wie die wirkende Kraft in ihrem natürlichen Organ[2]), oder wie das Feuer in der erwärmten und be-

1) I, 1, 7 Anf.: wie kann das aus Seele und Leib zusammengesetzte (*τὸ συναμφότερον*) bewegt werden, wenn die Seele als solche es nicht wird? *ἢ τὸ συναμφότερον ἔσται τῆς ψυχῆς τῷ παρεῖναι, οὐχ αὑτὴν δοῦσαν τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφότερον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιοῦσαν ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καί τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ᾽ αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζῴου φύσιν ἕτερόν τι, οὗ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῴου πάθη εἴρηται.* Vgl. c. 8. 5, B (von der Weltseele): *φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῷα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτὴ εἴδωλα δὲ αὑτῆς διδοῦσα ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. πρῶτον δὲ εἴδωλον αἴσθησις ἡ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὖ πᾶν ἄλλο γένος λέγεται ψυχῆς ἕτερον ἀφ᾽ ἑτέρου ἀεὶ καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως.* VI, 4, 15. 657, C: *σώματος . . . τῇ οἷον γειτονείᾳ καρπωσαμένου τι ἴχνος ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους, ἀλλ᾽ οἷον θερμασίας τινὸς ἢ ἐλλάμψεως ἐλθούσης.* V, 7, 5. 697, B: *ἡ δὲ ψυχὴ . . . ἅτε οὖσα . . . ἄνευ τοῦ σώματος ἄνθρωπος ἐν σώματι δὲ μορφώσασα καθ᾽ αὑτὴν, καὶ ἄλλο εἴδωλον ἀνθρώπου ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα ποιήσασα.* Vgl. S. 582, 4.

2) So schon Aristoteles; vgl. B. II, b, 486 f.

leuchteten Luft: wesshalb es allerdings genauer wäre, wenn man nicht sagte, die Seele sei im Leibe, sondern der Leib sei in der Seele [1]). Und da nun weder alle Kräfte der Seele von der Art sind, um auf den Leib zu wirken, noch auch alle Theile des Leibes der gleichen seelischen Einwirkung bedürfen, so kann, strenggenommen, nur die Gegenwart *gewisser* psychischer Kräfte, theils im ganzen Leib, theils in bestimmten Organen behauptet werden [2]). Doch will Plotin damit nicht eine wirkliche Vertheilung der Seele an die verschiedenen Organe lehren, sie soll vielmehr immer als Ganzes wirken, wenn auch nicht jedes Organ alle ihre Kräfte aufnehmen kann [3]). |

Indessen sind hiemit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst, selbst wenn man die Denkbarkeit dieser Bestimmungen zugibt. Die Seele wirkt im Leib und durch den Leib, aber wer ist das eigentliche Subjekt dieser Wirkung? Der Leib als solcher kann es nicht, oder wenigstens nicht allein sein, denn Empfindung, Begierde u. s. f. sind keine blos körperlichen Bewegungen; ebensowenig scheint es aber auch die Seele sein zu können, denn

1) IV, 3, 20—23; vgl. besonders c. 21. 388, A: *τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ.* c. 22, Anf.: *φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι· καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι᾽ ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἕστηκε μὲν αὐτὸ τὸ δὲ παραῤῥεῖ, καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχον... ὥστε ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν ὡς ὁ ἀὴρ ἐν τῷ φωτὶ ἤπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι.* VI, 4, 16: das Sein der Seele im Leibe ist nicht räumlich zu verstehen, die Seele bleibt an ihrem Ort, nur der Leib ist es, der an ihr Antheil bekommt, aber doch ist diese Verbindung mit dem Leibe vom Uebel, weil sie wesentlich eine Beschränkung ihrer Wirksamkeit auf den Leib ist. Vgl. hiezu S. 536.

2) IV, 3, 22 f.

3) IV, 3, 3: die Einzelseelen sind nicht in derselben Weise Theile der allgemeinen Seele, wie etwa die Seele im Finger ein Theil von der ganzen Seele des Menschen genannt werden könnte; denn im letztern Fall (374, B) *ἡ αὐτὴ πανταχοῦ ἔσται ἡ ὅλη, μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα.* Es entstehe daher hier keine wirkliche Theilung, *ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσὶν, οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὠσὶ λεκτέον παρεῖναι (ἄλλων δὲ τὸ μερίζειν οὕτως) ἀλλὰ τὸ αὐτὸ, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέροις ἅπασαι, τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι* u. s. w. IV, 2, 1 Schl. s. o. 536, 4.

wie sollte sie von körperlichen Zuständen berührt werden? Plotin kann nicht umhin, diess selbst zu bemerken. Da die Seele, sagt er [1]), bei ihrer Einwirkung auf den Körper doch für sich bleibt, so kann kein Uebles, was der Mensch thut oder leidet, auf sie zurückgeführt werden; überhaupt aber kann dem Unkörperlichen kein Leiden zukommen, und auch der sogenannte leidende Theil der Seele macht hievon keine Ausnahme, denn auch er ist eine immaterielle Form (ein εἶδος), einer Form aber können wir keinerlei Unordnung oder Leiden beilegen [2]). Wie sind dann aber die leidentlichen Zustände, die Affekte, die Begierden, die Empfindungen zu erklären? Die Antwort Plotin's ist in allen diesen Fällen Eine und dieselbe: blos der Körper soll leiden, die Seele nicht selbst leiden, sondern nur das, was in ihm vorgeht, wahrnehmen. Wenn wir körperliche Lust oder Unlust empfinden, so ist es nur der Leib und das animalische Lebensprincip [3]), worin diese Zustände sind, die Seele hat von denselben eine leidenslose Wahrnehmung: die Unlust entsteht, wenn eine Losreissung des Körpers von der Seele, die Lust, wenn eine Verbindung der Körpers mit der Seele wahrgenommen wird; was diese Zustände wahrnimmt, ist die Seele, das Subjekt derselben dagegen ist nur das aus dem Leib und dem Schattenbild der Seele zusammengesetzte: in diesem | entsteht Schmerz, wenn seine Zusammensetzung zerrissen, Lust, wenn sie befestigt wird [4]). Dasselbe gilt von der sinnlichen Wahrnehmung: nicht die sinnlichen Dinge selbst sind es, die von der Seele wahrgenommen werden, sondern nur die Eindrücke, welche die Dinge auf ihre Sinnlichkeit hervorgebracht haben [5]); und eben desshalb bedarf

1) I, 1, 9 Anf.

2) III, 6, 1. 4. Der Titel dieser Schrift lautet: *π. ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων*.

3) „*Φύσις*“ vgl. S. 541, 1. 580, 1. Die Bedeutung des Worts schliesst sich an den stoischen Sprachgebrauch (1. Abth. S. 192, 3) an.

4) IV, 4, 18. c. 19 Anf.: *εἶναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζῴου ἰνδάλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὖ. ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς . . . καὶ ἠλγύνθη μὲν ἐκεῖνο (λέγω δὲ τὸ ἠλγύνθη τὸ πέπονθεν ἐκεῖνο) . . . ᾔσθετο δὲ ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τῷ ἐφεξῆς οἷον κεῖσθαι· πᾶσα δὲ ᾔσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα.*

5) I, 1, 7. 4, E: *τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ*

sie der Sinneswerkzeuge als des vermittelnden (*μέσον ἀνάλογον*) zwischen ihr selbst und dem Objekt, weil sie für sich vom Körperlichen nicht afficirt werden kann [1]). Die Wahrnehmung ist daher nicht ein Abdruck der Gegenstände in der Seele, sondern ein Innewerden der von ihnen bewirkten sinnlichen Zustände, und die Seele selbst verhält sich darin nicht leidend, sondern thätig, wie immer [2]). Erst mit dem Gedächtniss treten wir in den Kreis der Thätigkeiten ein, welche der Seele allein angehören; es beruht nämlich nach Plotin nicht auf dem Zurückbleiben sinnlicher Eindrücke, sondern auf einer geistigen Thätigkeit [3]). Aber doch kommt es nur solchen Wesen zu, welche einem Wechsel und einem Zeitleben unterworfen sind, und nicht das Denken, sondern die Einbildungskraft (*φανταστικὸν*) ist das Seelenvermögen, dem es angehört; es ist aber eine doppelte Einbildungskraft zu unterscheiden, die der niederen und die der höheren Seele; jene bewahrt die sinnlichen Bilder, diese die Gedanken; unserem | Bewusstsein verbirgt sich jedoch diese Zweiheit fast durchaus [4]). Dagegen gehört die sinnliche Begierde (*ἐπιθυμία*) wieder zu jenen Erscheinungen, die zwischen seelischem und leiblichem zweideutig in der Mitte stehen. Der Leib für sich würde überhaupt kein Verlangen empfinden, die Seele für sich kein Verlangen nach sinnlichem; dieses kann ursprünglich nur dem Leibe zukommen, welcher durch seine Verbindung mit der Seele eine mehr als blos körperliche Bewegung erhalten hat. Durch

τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένων τῷ ζώῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον, νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα.

1) IV, 4, 23. 416, A.

2) III, 6, 2. 305, A. IV, 6, 1 f., besonders c. 2 Anf.: *τοῦτο γὰρ δυνάμεως, οὐ τὸ παθεῖν, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ᾽ ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι.* Gesicht, Gehör u. s. f. sind nicht *πείσεις*, sondern *ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνεισι*, es sind (453, C) *τὰ μὲν πάθη, τὰ δ᾽, ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις ἄλλαι τῶν παθῶν οὖσαι.* Fragt man freilich weiter, so kommt man auf sehr unzulängliche Vorstellungen, wenn Plotin hier z. B. über das Hören sagt, durch die Stimme werden gewisse Figuren in der Luft gebildet, welche die Seele lese.

3) IV, 6, 3.

4) Näheres hierüber IV, 3, 25—32, eine Untersuchung, welche, wie Plotin's psychologische Erörterungen überhaupt, im einzelnen manche treffende Wahrnehmung liefert.

diese Bewegung des Leibes erzeugt sich ein Begehren in dem benachbarten untersten Theil der Seele (*ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγὺς, ἣν δὴ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ἴχνος*). Die Wahrnehmung dieses Begehrens bringt in der (höheren) Seele eine Vorstellung hervor, in Folge deren sie nun die Begierde entweder befriedigt oder zurückdrängt. Das leidende ist auch hier nur der Körper, die Begierde selbst aber entsteht in dem sinnlichen Theile der Seele (der *φύσις*) in Folge seiner Sorge für den so afficirten Körper [1]). Der körperliche Hauptsitz der Begierde ist (nach Plato) in der Gegend der Leber [2]). Aehnlich verhält es sich mit dem Muthe (*θυμὸς*), dem Plotin, mit Plato, im Herzen seinen Sitz anweist, ohne im übrigen der platonischen Beschreibung desselben etwas erhebliches beizufügen. Seine eigenthümliche Aeusserung ist der Zorn; mag dieser nun aber in letzter Beziehung aus körperlichen Zuständen oder aus dem Gedanken an ein erlittenes Unrecht entspringen, so besteht er doch immer zunächst in einer Erregung des Blutes und der Galle, welche entweder von der Seele empfunden wird, und in dieser ein Widerstreben gegen die Ursache des unangenehmen körperlichen Zustandes hervorruft, oder welche umgekehrt ihrerseits durch die Vorstellung des Unrechts hervorgerufen wird [3]). Aber auch die höheren Thätigkeiten der ethischen Tugend werden nur dem Gemeinsamen, nicht der Seele für sich beigelegt [4]), und ebendahin | müssen wir, scheint es, den Ursprung des Selbstbewusstseins verlegen. Denn so nachdrücklich auch Plotin ausführt, dass es dem Nus ursprünglich zukomme, sich selbst zu denken [5]), so sagt er doch auch wieder: der Nus und die höhere Seele könne wirken, wenn wir uns dessen auch nicht bewusst seien, denn das Bewusstsein sei nur der Reflex der Geistesthätigkeit im Wahrnehmungsvermögen, und daher durch diese sinnliche Seite der Seele ver-

1) IV, 4, 20.

2) IV, 4, 28. 420, C.

3) A. a. O. 420, C ff.

4) I, 1, 10. 6, B: *αἱ δὲ ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει ἔθεσι δὲ ἐπιγινόμεναι καὶ ἀσκήσεσι τοῦ κοινοῦ· τούτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλεοι.*

5) V, 3, 1. c. 3 ff. vgl. S. 516, 3. 4.

mittelt[1]). Wird endlich die Seele als solche auch von der Schuld des Irrthums befreit, und nur das „Gemeinsame“ damit belastet[2]), so erhellt nur um so mehr, welche Rolle dieses Gemeinsame hier spielt; nur um so unerklärlicher wird es aber freilich auch, dass die Seele eine Verbindung mit dem ihr so fremdartigen Körper eingeht, und dass aus dieser Verbindung gemeinsame Lebenszustände entstehen, für die doch weder der Leib noch die Seele das eigentliche Subjekt sein soll.

Wurzeln diese Schwierigkeiten in Plotin's System zu tief, als dass ihm ihre Ueberwindung möglich sein konnte, so scheint dieser an einem andern Punkte, bei der Frage nach dem freien | Willen, die Schwierigkeiten, trotz aller früheren Verhandlungen über diesen Gegenstand, theils gar nicht theils nur unvollständig bemerkt zu haben. Dass der Wille frei, dass die Tugend herrenlos sei, dass jeder die Schuld seiner Handlungen selbst trage, diess ist Plotin, wie der ganzen platonischen Schule, eine der gewissesten und wichtigsten Wahrheiten[3]), eine Thatsache, welche

1) I, 4, 9 Schl.: *ἐνεργοῦντος ἐκείνου [τοῦ νοοῦντος] ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς.* (c. 10) *λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὁτιοῦν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δεῖ καὶ περὶ τούτων. αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἡ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεων ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ.* Wie nun der Gegenstand um nichts weniger wirklich ist, wenn der Spiegel weggenommen wird, so finde auch die Thätigkeit der Seele um nichts weniger statt, wenn der Spiegel des Selbstbewusstseins durch körperliche Störungen zerschlagen werde. Vgl. IV, 4, 4. 399, B. M. vgl. hiemit, was Plotin über den Zustand der Ekstase und das Leben nach dem Tode sagt.

2) I, 1, 9: wenn die Seele als solche fehlerlos ist, wie ist ein Irrthum und ein fehlerhaftes Handeln möglich? Die Antwort (5, D) lautet: *ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, φαντασία οὖσα, οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν . . . ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο* [sc. *τοῦ πράγματος*] *ἢ οὔ, ὥστε ἀναμάρτητος·* (er hat entweder eine Vorstellung von der Sache, oder er hat keine, aber er hat keine falsche Vorstellung über sie; vgl. Aristoleles Th. II, b, 190, 4) *ἢ οὕτω δὲ λεκτέον ὡς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ ἢ οὔ, ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν . . .* Die Thätigkeit der höheren Seele ist nur das Denken; *αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημένων καὶ τῶν τοῦ κοινοῦ (ὅ τι δήποτέ ἐστι τοῦτο) παθημάτων.*

3) M. vgl. z. B. II, 3, 9. 15. 142, B. 145, G. IV, 4, 39 Anf. III, 1,

im Wesen des Menschen so unmittelbar begründet ist, dass er geradezu behauptet, ohne den freien Willen wären wir keine Menschen, keine selbständigen und selbstthätigen Subjekte, sondern nur von aussen bewegte Theile des Weltganzen[1]. Aber seine weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete sind nicht sehr gründlich ausgefallen. Die Frage nach der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Vorsehung oder dem Weltzusammenhang wird nur sehr im allgemeinen mit der Bemerkung beantwortet: die Tugend sei frei, aber ihre Werke seien in den Zusammenhang des Ganzen mitverflochten[2], jeder spiele seinen eigenen Charakter, aber er werde von dem Dichter des Weltdrama's genau in der Rolle verwendet, für die er am besten tauge[3]. Ferner wiederholt sich auch bei Plotin der Widerspruch der platonischen Lehre, dass zwar die Tugend herrenlos und das Böse selbstverschuldet sein soll, dass aber doch zugleich gesagt wird, alles Böse sei unfreiwillig, und nur das vernünftige Handeln sei ein freies[4], ja strenggenommen habe die Freiheit nur in der reinen, gar nicht auf's Handeln gerichteten Vernunftthätigkeit ihren Sitz[5]; und es wird kaum genügen, wenn zur | Lösung dieses Widerspruchs bemerkt wird: wer seiner Natur folge, sei frei, denn er sei von keinem anderen abhängig, wer nach dem Guten strebe, der thue diess immer freiwillig[6], andererseits

7 f., wo die platonischen Aussprüche: *ἀρετὴ ἀδέσποτον, αἰτία ἑλομένου* u. s. f. wiederholt werden.

1) III, 1, 4. 231, C: wenn alles der Nothwendigkeit unterworfen ist, *ἓν ἔσται τὰ πάντα. ὥστε οὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον, οὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοὶ, ἀλλ' ἑτέρου λογισμὸς τὰ ἡμέτερα βουλεύματα, οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς* u. s. w. c. 5. 231, F (gegen astrologischen Fatalismus): *πρὸς δὴ ταῦτα πρῶτον μὲν ἐκεῖνο ῥητέον, ὅτι καὶ οὗτος ... ἐκείνοις ἀνατίθησι τὰ ἡμέτερα, βουλὰς καὶ πάθη κακίας τε καὶ ὁρμὰς, ἡμῖν δὲ οὐδὲν διδοὺς λίθοις φερομένοις καταλείπει εἶναι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ' αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον.*

2) IV, 4, 39.

3) III, 2, 17 ziemlich weitläufig ausgeführt.

4) I, 8, 5. 75, E. III, 1, 9 f. III, 2, 10 Anf. VI, 8, 3. c. 7 Anf. Das ganze achte Buch der sechsten Enneade handelt über das *ἐφ' ἡμῖν*, zunächst mit Beziehung auf die Frage, ob den Göttern freier Wille beizulegen sei.

5) VI, 8, 5. c. 7 Anf.

6) VI, 8, 4. 737, B.

hebe aber die Unfreiwilligkeit des Fehlers die eigene Urheberschaft des Thäters nicht auf, dieser sei schuldig, weil er das Böse selbst thue[1]). Wenn wir endlich bei Plato und Aristoteles eine genauere Bestimmung darüber vermisst haben, welchem Theil der Seele der freie Wille eigentlich angehört, so setzt uns auch Plotin hierüber nicht in's klare. Sofern wir an der Identität des Freien mit dem Vernünftigen festhalten, müsste der freie Wille schon der körperlosen Seele zukommen, und hiemit würde es wohl übereinstimmen, dass die Seelen vor dem Eintritt in einen Leib ihre Lebensloose mit Freiheit wählen sollen. Anderntheils will es aber dazu nicht passen, dass gerade das Böse vorzugsweise auf den freien Willen geschoben wird[2]), denn die Seele als solche soll ja irrthums- und fehlerlos sein. So sitzen wir auch hier am Ende zwischen den zwei Stücken nieder, in welche die Einheit des menschlichen Wesens unserem Philosophen immer wieder auseinanderbricht[3]). |

Kommt es aber selbst während des irdischen Lebens zu keiner wahren Einheit der Bestandtheile, aus denen der Mensch

1) III, 2, 10.

2) Z. B. III, 1, 4 Schl.: *ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάστου καλάς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' ἑαυτοῦ ἑκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γοῦν τῶν αἰσχρῶν ποίησιν ἀνατιθέναι.* Vgl. die Nachweisungen, die früher aus Anlass der Theodicee gegeben wurden.

3) Einige weitere psychologische Bestimmungen werden uns, wie bemerkt, später noch begegnen. Eine sehr sorgfältige Zusammenstellung der plotinischen Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen gibt Vacherot I, 545 ff. Doch legt derselbe, wie ich glaube, unserem Philosophen eine zu entwickelte und zu fest schematisirte Theorie bei, und auch der neuplatonischen Schule überhaupt lässt sich das psychologische Schema nicht zuschreiben, in dem Vacherot III, 360 ihre Seelenlehre zusammenfasst: 1) Vermögen des Leibes: Bewegung, Ernährung, Reproduktion, Leiden; 2) Vermögen des animalischen Princips (*ζῷον*): Begierde, Sinnesempfindung; 3) Vermögen der Seele: Einbildungskraft, Gedächtniss, Meinung, Reflexion (*λογισμὸς*), Vernunft, Wille; 4) Vermögen des Nus: Denken, Contemplation; 5) Vermögen des Göttlichen im Menschen: die Liebe, die Ekstase. Ein Theil dieser sog. Vermögen bezeichnet gar keine Vermögen, sondern Thätigkeiten, bei andern ist die Ordnung, in der sie aufgeführt werden, willkürlich und unlogisch; wie kann endlich das obige Schema der alexandrinischen Schule schlechtweg beigelegt werden, da die Vertreter dieser Schule unter einander in dieser Beziehung gar nicht durchaus übereinstimmen?

zusammengesetzt ist, so werden diese mit dem Ende desselben unmittelbar wieder auseinandergehen, und es wird

3. die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt

erfolgen.

Es ist diess eine einfache Folge aus allem bisherigen. War die Seele vor diesem Leben ohne den Körper, so wird sie auch nach demselben ohne ihn sein können, und ist das gegenwärtige Leben eine Störung ihres ursprünglichen Zustandes, so werden wir in dem Verlassen dieses Lebens nur die Rückkehr in ein höheres und naturgemässeres Dasein erblicken können. Insofern konnte sich Plotin, von seinem Standpunkt aus, aller Beweisführung für ein Fortleben nach dem Tode entschlagen. Indessen hat er nicht unterlassen, auch dieser Forderung in einer eigenen Schrift [1]) zu genügen, für die ihm aber freilich Plato wenig neuen Stoff übriggelassen hat: er zeigt ausführlich, dass die Seele nichts körperliches, mithin auch nichts zusammengesetztes, mithin unauflöslich sei [2]); er wiederholt die platonischen Sätze von der Unvergänglichkeit dessen, was Princip des Lebens und der Bewegung ist (c. 9); er verweist uns auf diejenigen Zustände und Thätigkeiten, in denen die Seele ihr Wesen rein darstelle, und ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen, ihr Heimathsrecht in einer höheren Welt beurkunde (c. 10); er bemerkt endlich, wenn alle Seelen sterblich wären, so müsste längst alles in's nichts zurückgesunken sein, sei aber irgend eine, z. B. die Weltseele, unsterblich, so müsse es unsere Seele, da sie gleiches Wesens sei, auch sein (c. 12). So wesentlich es aber hienach der Seele ist, unsterblich zu sein, so undenkbar ist eine Wiederherstellung des Körpers, eine Verewigung des Kerkers, in dem sich die Seele jetzt befindet; wesshalb wir es ganz in der Ordnung finden werden, wenn der | Auferstehungsglaube unserem Philosophen nicht weniger anstössig ist, als er der griechischen Denkweise überhaupt war [3]).

1) *π. ἀθανασίας ψυχῆς.* Enn. IV, 7.

2) A. a. O. c. 2—8 vgl. 11. 12. I, 1, 2, wo die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Leidenslosigkeit, und diese daraus bewiesen wird, dass sie reine Form ist.

3) III, 6, 6. 310, A: *ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος*

Anders verhält es sich mit der verwandten Lehre, welche Plotin von Plato und den Pythagoreern entlehnt hat, der Lehre von der Seelenwanderung. Diese passt vollkommen in sein System. Wie die Seelen ursprünglich durch ihre Neigung zum Sinnlichen in die Leiber herabgezogen worden sind, so werden auch beim Austritt aus dem Leibe diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt nicht befreit haben, naturgemäss darin festgehalten und in neue Leiber versetzt, die ihrer inneren Beschaffenheit entsprechen. Es ist ein allgemeines Gesetz, dass die Seele nach dem Tode dahin kommt, wohin ihre Neigung sie zieht; wenn sie den Körper verlassen hat, sucht sie einen Ort für sich, und ist sie nun nicht fähig, sich in's Uebersinnliche zu erheben, so wird sie sich wieder in einem Körper, und zwar in dem Körper niederlassen, der am besten für sie taugt [1]. Die Seele durchwandelt in den verschiedensten Gestalten die ganze Welt, und jede dieser Gestalten ist durch die in ihr vorherrschende Thätigkeit bestimmt; im Menschen nun sind mehrere verknüpft, er führt neben dem höheren auch ein animalisches und vegetatives Leben; verlässt die Seele den Leib, so wird sie dasjenige, worauf sich ihre

οὐ μετὰ σώματος ἀνάστασις· ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος, μετάστασίς ἐστιν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον οἷον ἐξ ἑτέρων δεμνίων· ἡ δ' ἀληθὴς, ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων.

1) IV, 3, 13 Anf.: *τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὕτως· ἐν φύσει κρατούσῃ ἰέναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὅ ἐστιν ἕκαστον γενόμενον εἴδωλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου.* c. 15, Anf.: die Seelen kommen in Körper *αἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω αἱ δὲ ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα εἰςκρινόμεναι, αἷς ἡ δύναμις οὐκ ἤρκεσεν ἆραι ἐντεῦθεν διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην πολὺ ἐφελκομέναις ὃ αὐταῖς ἐβαρύνθη. γίγνονται δὲ διάφοροι* u. s. f. c. 24, Anf.: *ἀλλὰ ποῦ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος γενήσεται [ἡ ψυχή]; ἢ ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἔσται οὗ οὐκ ἔστι τὸ δεχόμενον ὁπωσοῦν... ὄντος δὲ πολλοῦ καὶ ἑκάστου τόπου καὶ παρὰ τῆς διαθέσεως ἥκειν δεῖ τὸ διάφορον, ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὖσι δίκης . . . φέρεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσχων [τὴν δίκην] ἀγνοῶν ἐφ' ἃ παθεῖν προσήκει ἀστάτῳ μὲν τῇ φορᾷ πανταχοῦ αἰωρούμενος ταῖς πλάναις, τελευτῶν δὲ ὥσπερ πολλὰ καμὼν οἷς ἀντέτεινεν εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον ἐνέπεσεν, ἑκουσίῳ τῇ φορᾷ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων.* Dass der Eintritt in die Leiber kraft eines unwiderstehlichen innern Zuges erfolgen soll, ist schon S. 574, 2 bemerkt worden.

Thätigkeit vorzugsweise gerichtet hat[1]). So mag es | denn allerdings geschehen, dass eine Seele in Folge ihrer ausgezeichneten Schlechtigkeit ganz in die Materie versinkt und in untermenschlichen Zuständen erstirbt[2]), dass sie vom menschlichen in einen thierischen, selbst in einen Pflanzenleib übergeht[3]); wobei Plotin die aristotelische Einwendung, dass eine Menschenseele (der *λόγος ἀνθρώπου*) nicht zur Thierseele werden könne, mit der Bemerkung abwehrt: da die Seele an sich alles sei, so könne sie auch alles werden, je nachdem sie das eine oder das andere Element in sich zum beherrschenden mache, und sich in ihrer Thätigkeit darnach bestimme; wenn eine Seele thierisch geworden sei, vermöge sie nur noch einen Thierleib zu bilden[4]). Andere Seelen suchen sich wieder menschliche Leiber, je nach ihrer Beschaffenheit[5]), sie wählen sich, wie Plato es darstellt, ihren Dämon und ihr Lebensloos, d. h. der Leib und das Leben, in welches sie eintreten, bestimmt sich nach ihrem Wollen und ihrem inneren Zustand[6]). Eine dritte Klasse geht in den Himmel

1) III, 4, 2 Anf.: *πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ [ἡ ψυχὴ] ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσιν, ἢ ἐν αἰσθητικῷ εἴδει ἢ ἐν λογικῷ ἢ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ. τὸ γὰρ κρατοῦν αὐτῆς μόριον τὸ ἑαυτῷ πρόσφορον ποιεῖ, τὰ δ' ἄλλα ἀργεῖ, ἔξω γάρ. ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χείρω, ἀλλὰ σύνεστιν . . . ἐξελθοῦσα δὲ ὅτι περ ἐπλεόνασε τοῦτο γίγνεται.*

2) I, 8, 13. 80, E: *ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό . . . ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς ἴοι ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν οὐκ ἔτι κακίαν ἔχει ἀλλ' ἑτέραν φύσιν τὴν χείρω ἠλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ. ἀποθνήσκει οὖν ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι· καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ, καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ, ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς, καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κεῖσθαι ἕως ἀναδράμῃ καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν ἅδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν.*

3) III, 4, 2. 284, A: *ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐτήρησαν, πάλιν ἄνθρωποι· ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν, ζῷα . . . εἰ δὲ μηδὲ αἰσθήσει μετὰ τούτων, ἀλλὰ νωθείᾳ αἰσθήσεως μετ' αὐτῶν, καὶ φυτά· μόνον γὰρ τοῦτο ἢ μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικὸν καὶ ἦν αὐτοῖς μελέτη δενδρωθῆναι.* Vgl. c. 3. Auf diese Annahme bezieht sich Olympiodor in der Th. II, a, 860, 2 angeführten Stelle.

4) VI, 7, 6 f.

5) Vorletzte Anm. und III, 2, 13.

6) III, 4, 5, Anf.: *ἀλλ' εἰ ἐκεῖ αἱρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον,*

über, und wird auf die Gestirne versetzt, um von da aus das Weltall zu beschauen, jede Seele auf dasjenige, welches ihrer Lebensrichtung und den in ihr wirkenden Kräften entspricht; denn die Kräfte der Seele bilden nicht blos die intelligible Welt, sondern auch das System der Weltseele in sich ab, und wie dieses nach den verschiedenen | Kräften in mehrere Sphären, theils feste, theils bewegte, getheilt ist, so auch die Seele in ihrer Art; je nachdem daher diese oder jene Kraft in ihr herrscht, wird ihr das Leben auf diesem oder jenem Himmelskörper gemäss sein. Die reinsten Seelen endlich erheben sich schlechthin über die Sinnenwelt, und kehren in ihre ursprüngliche, übersinnliche Heimath zurück [1]). Dieser ganze Verlauf hat aber nicht blos physische, sondern ebensosehr ethische Bedeutung: es ist das Gesetz der ewigen Gerechtigkeit, das die Seelen in diejenigen Körper und Lebensschicksale führt, welche zur Vergeltung ihrer Thaten geeignet sind [2]), und auch alles einzelste ist ganz streng nach diesem Gesetze bestimmt; wer der Sinnlichkeit gelebt hat, der wird nicht nur überhaupt ein Thier oder eine Pflanze, sondern auch genau dasjenige Thier, zu dem ihn seine eigenthümliche Lebensweise hinzieht: sinnliche Menschen, die dabei heftig gewesen sind (sagt Plotin, platonische Scherze dogmatisirend), werden wilde Thiere, je nach der Art ihrer Fehler dieses oder jenes; Schlemmer und Wüstlinge werden gefrässige und geile Geschöpfe, leidenschaftliche Musikliebhaber werden Singvögel, unphilosophische Astronomen hochfliegende Vögel, unvernünftige Könige Adler, ruhige Bürger, falls sie es nicht wieder bis zum Menschen bringen, Bienen oder ähnliche gesellige Wesen [3]). Ebenso werden die menschlichen Lebensloose mit peinlicher Genauigkeit nach dem Gesetz der Wiedervergeltung abgemessen; schlechte Herren werden Sklaven, Reiche, die ihr Vermögen übel angewendet haben, werden arm, wer einen Mord begangen hat, wird

πῶς ἔτι τινὸς κύριοι; ἢ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται; u. s. w.

1) III, 4, 6. 286, C vgl. V, 8, 5, Schl.: die Götter und die Seligen im Jenseits haben kein discursives Wissen, sondern eine durchaus reale Anschauung der Ideen. Ich führe die Stelle S. 621, 1 an.

2) IV, 3, 24 s. o. 589, 1.

3) III, 4, 2. 284, A f. vgl. Plato Phädo 82, A. Tim. 91, D. Reg. X, 620.

wieder gemordet, wer seine Mutter getödtet hat, wird ein Weib, um von seinem Sohn getödtet zu werden, wer einer Frau Gewalt angethan hat, wird ein solches, um die gleiche Gewalt zu erleiden [1]). Neben dieser Vergeltung in den neuen Leibern nimmt endlich Plotin auch noch Zwischenzustände an, welche demselben Zweck gewidmet sind, und ausgezeichneten Verbrechern geschärfte Qualen bringen | sollen [2]). Dass übrigens diese ethische Betrachtung des Zustandes nach dem Tode der physikalischen nicht widerspricht, braucht kaum bemerkt zu werden; nach Plotin ist ja auch die letztere durch das ethische Gesetz bestimmt, wonach jede Seele in den ihrem Zustand angemessensten Körper eintritt.

Auch hiebei wiederholt sich jedoch, abgesehen von allem andern, die gleiche Schwierigkeit, welche uns schon früher in Plotin's Anthropologie aufstiess. Die Seele soll von diesem Leben in ein anderes, bald ein menschliches, bald ein über- oder untermenschliches übergehen, und für das, was sie in diesem Leben gethan und wozu sie sich gemacht hat, in jenem den Lohn erhalten. Aber was ist diese Seele? Die Seele ist ja nach Plotin während des Zeitlebens nicht ein einfaches, sondern ein sehr zusammengesetztes Wesen; was ist nun das eigentliche Subjekt des jenseitigen Lebens, der Seelenwanderung und der Vergeltung? Die Identität des Subjekts wäre offenbar am besten gewahrt, wenn es das ursprüngliche Seelenwesen allein wäre, welches durch alle die wechselnden Lebenszustände hindurchgeht; dagegen scheint die Seelenwanderung nur für das zusammengesetzte zu passen, und die Vergeltung nur dieses betreffen zu können, da in ihm allein die Sinnlichkeit ist, die es in neue Leiber herabzieht, und ihm allein die Handlungen zukommen, für die es bestraft wird. In dieser Rücksicht entscheidet sich auch Plotin für die letztere Annahme, kann aber natürlich ein fortwährendes Hinüberschwanken zu der entgegengesetzten nicht vermeiden.

1) III, 2, 13.

2) III, 4, 6. 286, C: nach dem Tode kommen die Seelen in denselben Zustand, in dem sie vor ihrer Geburt waren: *εἶτα ὥσπερ ἀπ' ἀρχῆς ἄλλης τὸν μεταξὺ τῆς ὕστερον γενέσεως χρόνον ταῖς κολαζομέναις πάρεστιν [ὁ δαίμων]· ἢ οὐδὲ βίος αὐταῖς ἀλλὰ δίκη;* IV, 8, 5. 473, D: *τὸ δὲ τῆς κακίας ἄμετρον εἶδος μείζονος καὶ τῆς δίκης ἠξίωται ἐπιστασίᾳ τιννυμένων δαιμόνων.* Vgl. Plato Rep. X, 614, D ff.

Das, was fehlt und für seine Fehler bestraft wird, ist nach seiner ausdrücklichen Erklärung nicht die Seele in ihrem reinen Wesen, sondern nur das Ganze, was aus ihr und den niedrigeren Bestandtheilen zusammengesetzt ist[1]; und dazu passt es ganz gut, wenn er sagt: | bei der Trennung der höheren Seele vom Leibe begleite sie die von ihr ausgestrahlte niedere[2]. Auch das würde nicht unmittelbar widersprechen, wenn die Fortdauer der Verbindung zwischen der höheren und der niederen Seele anderswo auf diejenigen beschränkt wird, welche sich nicht vom Sinnlichen befreit haben, wogegen sich bei den übrigen jenes Band mit dem Tod löse, und die niedere Seele in die Seele des All zurückkehre[3]. Aber doch wird die Fortdauer der Persönlichkeit, gerade bei denen, welche in die übersinnliche Welt kommen, dadurch sehr zweifelhaft. Noch bedenklicher lautet in dieser Beziehung, was über die Erinnerung der Abgeschiedenen an das diesseitige Leben gesagt wird. Da nämlich im Intelligibeln keine Veränderung und keine Zeit ist, so muss mit dem Eintritt in dasselbe das Zeitleben, und ebendamit auch die Erinnerung, in einem schlechthin gleichförmigen, rein auf das Uebersinnliche gerichteten Denken erlöschen. Plotin will daher eine Erinnerung an dieses Leben nur den Seelen zugestehen, welche sich nicht in's Uebersinnliche erheben, oder es wieder verlassen; wobei er jedoch nicht übersieht, dass diese Erinnerung, besonders in dem letzteren Fall, durch alles dazwischenliegende grossentheils verwischt sein müsste[4]. Im Zusammenhang damit wird

1) I, 1, 12, Anf.: wie ist die Fehlerlosigkeit der Seele mit der Lehre von den zukünftigen Strafen zu vereinigen? Antwort: fehlerlos ist die Seele, sofern sie ihrem reinen Wesen nach, fehlbar, sofern sie in ihrer Verbindung mit dem Sinnlichen betrachtet wird. *πάσχει δὴ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἁμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδὸν δίκην, οὐκ ἐκεῖνο.*

2) I, 10. 6, B: *ὅταν αὕτη [ἡ χωριστὴ ψυχὴ] παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθεν συνεπομένη.*

3) IV, 7, 14. 467, B: *εἰ δὲ τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν τριμερῆ οὖσαν τῷ συνθέτῳ λυθήσεσθαι, καὶ ἡμεῖς φήσομεν τὰς μὲν καθαρὰς ἀπαλλαττομένας τὸ προσπλασθὲν ἐν τῇ γενέσει ἀφήσειν, τὰς δὲ τούτῳ συνέσεσθαι ἐπὶ πλεῖστον. ἀφειμένον δὲ τὸ χεῖρον οὐδὲ αὐτὸ ἀπολεῖσθαι ἕως ἂν ᾖ ὅθεν ἔχει τὴν ἀρχήν· οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολεῖται.*

4) IV, 4, 1—5 vgl. IV, 3, 27. 32.

auch die platonische Lehre von der Wiedererinnerung beseitigt [1]), weil das Denken, wie treffend bemerkt wird, etwas anderes sei, als das Gedächtniss, und weil es dieses nur mit dem zeitlichen und veränderlichen zu thun habe, in Beziehung auf das ewige dagegen wohl eine Erneuerung der Denkthätigkeit, aber keine Erinnerung statthabe. Aber so folgerichtig diese Bestimmungen sein mögen, so können doch auch sie nur dazu dienen, den Zusammenhang zwischen diesem und dem jenseitigen Leben zu zerreissen, und den Dualismus der plotinischen Anthropologie in's Licht zu stellen.

Verhält es sich aber so mit dem menschlichen Leben, ist die | Seele nur durch eine Verdunklung ihres ursprünglichen Wesens in ihr gegenwärtiges Dasein versetzt worden, kann sie auch während ihrer Verbindung mit dem Leibe nie aufhören, ihn als etwas fremdartiges und störendes zu betrachten, darf sie nur dann eine Rückkehr in ihren Urzustand hoffen, wenn sie gänzlich von der Sinnlichkeit befreit ist, so entsteht ihr ebendamit die Aufgabe, selbstthätig auf diese Befreiung hinzuwirken, und dem Ziel nachzustreben, das ihr durch ihre Natur gesteckt ist. Wie diess möglich ist, hat der dritte Theil des plotinischen Systems zu zeigen.

9. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt.

Es gehören hieher im allgemeinen diejenigen Untersuchungen, welche man sonst unter dem Namen der Ethik zusammenfasst; die obige Benennung scheint jedoch bezeichnender, sowohl für den Umfang als für den Inhalt dessen, was wir an dieser Stelle bei Plotin finden. Einestheils nämlich stossen wir hier auf manches, was nicht zur Ethik im engeren Sinne gehört, aber doch auch nicht von ihr zu trennen ist, wie die Erörterungen über das theoretische Leben und die Religion, anderntheils wird das eigenthümlich ethische, die Darstellung der praktischen Thätigkeit, von Plotin auffallend vernachlässigt; beides aber nur desshalb, weil eben nach seiner Ansicht die Bestimmung des Menschen weit weniger in der Praxis als in der Theorie

1) IV, 3, 25.

liegt. Von diesem Standpunkt aus müssen wesentliche Theile der älteren Ethik, die gesammte Tugendlehre und die Politik, ihre Bedeutung grossentheils verlieren, um so mehr müssen dagegen die Fragen nach der Vereinigung des Geistes mit dem Uebersinnlichen und nach den Hülfsmitteln dieser Vereinigung in den Vordergrund treten.

Wollen wir nun Plotin's Lehre über diese Gegenstände näher kennen lernen, und fragen wir zuerst, wie

I. das Ziel der menschlichen Thätigkeit

von ihm bestimmt wird, so trifft er hier im wesentlichen mit älteren, namentlich mit den stoischen Lehren vom höchsten Gut und der Glückseligkeit zusammen. Das höchste Gut ist für jedes Wesen seine naturgemässe Thätigkeit; für ein Wesen, welches aus mehreren Bestandtheilen zusammengesetzt ist, die naturgemässe | und mangellose Thätigkeit des besseren in ihm [1]). Die Glückseligkeit besteht nicht in der Lust (εὐπάθεια, ἡδονὴ), auch nicht in der Gemüthsruhe, nicht einmal schlechthin in dem naturgemässen Leben oder der naturgemässen Thätigkeit ohne nähere Bestimmung, denn in allen diesen Fällen müsste man auch den Thieren, am Ende sogar den Pflanzen Glückseligkeit beilegen [2]); selbst wenn die Glückseligkeit als das „vernünftige Leben" definirt wird, ist diess wenigstens formell ungenügend [3]); dieselbe ist vielmehr ihrem eigentlichen Wesen nach das vollkommene, oder dasjenige Leben, welchem nichts zum Begriff des Lebens gehöriges fehlt, welches nicht blos ein Abbild des

1) I, 7, 1 Anf.

2) I, 4 (π. εὐδαιμονίας) c. 1 f.

3) Diese Definition, die stoische, lässt es nämlich (wie ihr Plotin c. 2. 30, E f. vorwirft) unbestimmt, ob die Vernünftigkeit des Lebens nur als ein Mittel zur Erlangung des ersten Naturgemässen, oder um ihres eigenen Werthes willen zu fordern ist; in jenem Fall wäre es der Besitz der πρῶτα κατὰ φύσιν und nicht das vernünftige Leben als solches, worin die Glückseligkeit bestände, in diesem müsste der Inhalt des vernünftigen Lebens, der Gegenstand, welcher dem λόγος seinen Werth gibt, aufgezeigt werden, dieser muss dann aber nothwendig in etwas anderem und höherem, als die Befriedigung der einfachsten Naturbedürfnisse, gesucht werden. Aehnliche Einwendungen waren auch schon früher gegen die stoischen Bestimmungen über die Glückseligkeit erhoben worden; vgl. 1. Abth. 220, 4. 258, 2. 4. 519.

wahren und höchsten Lebens, sondern dieses selbst ist [1]). Das vollkommene Leben findet sich aber ursprünglich im Denken und seiner Thätigkeit; nur in ihm kann daher auch die Glückseligkeit ursprünglich bestehen, und nur denkende Wesen sind der Glückseligkeit fähig [2]). Für solche ist aber die Glückseligkeit nicht blos ein Zustand, in dem sie sich befinden, oder eine bestimmte Seite ihres Lebens, überhaupt nichts blos accidentelles, sondern ihr eigenes Wesen selbst; denn das wahre | Wesen des Menschen liegt in seiner denkenden Natur, alles andere dagegen ist nichts weiter, als eine Zuthat, eine äussere Umhüllung seines geistigen Kernes [3]). Die Glückseligkeit ist daher unabhängig von allen äusseren Zuständen und Schicksalen; diese betreffen gar nicht das eigentliche Wesen und Leben des Menschen, worin jene allein ihren Sitz hat: die Glückseligkeit ist schlechthin ein Verhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem inneren, höheren Wesen, jenes äusserliche dagegen bezieht sich nur auf ein solches, was gar keinen Theil seines Wesens ausmacht. Plotin erklärt sich über diese Unabhängigkeit von dem Aeusseren im Geiste des ächtesten Stoicismus. Wer wirklich dem Höheren lebt, dessen Leben ist selbstgenugsam; er bedarf nichts ausser

1) A. a. O. c. 3, z. B. S. 31, D: *πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἐχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς . . . ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὖ· καὶ εἰ εἴδωλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἴδωλον τοῦ εὖ. εἰ δὲ ὅτῳ ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν (τοῦτο δέ ἐστιν ὃ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἐλλείπει), τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι* u. s. w.

2) A. a. O. 31, F: *ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει* (s. o. 519, 2), *καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζωαὶ ἢ τοὐναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται* u. s. w. c. 4 Anf.

3) A. a. O. 4. 32, A: *ἀλλ' ἆρά γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο* [die *τελεία ζωὴ*] *ἔχει, ἢ οὐδ' ἔστιν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καί φαμεν εὐδαίμονα εἶναι; ἀλλ' ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι; ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα τὸν δὲ εὐδαίμονα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦτο* [nämlich vollkommen, oder im Denken lebend]. *περικεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη ἃ δὴ μέρη αὐτοῦ ἄν τις θεῖτο, οὐκ ἐθέλοντι περικείμενα . . . τούτῳ τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὅπερ ἔχει, τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ.*

seiner Tugend zur Glückseligkeit, denn es gibt kein Gut, das er nicht besässe. Sucht er auch noch anderweitiges, so sucht er es doch nicht für sich selbst, sondern nur für den Leib, der mit ihm verbunden ist, ohne ihm auf sein eigenes Leben Einfluss zu gestatten [1]). Auch das Missgeschick kann seine Glückseligkeit nicht verringern: sterben ihm Angehörige, so weiss er, was der Tod ist, und auch sie wissen es, wenn sie sind, wie sie sein sollen, die Betrübniss darüber trifft daher nicht ihn selbst, sondern nur das Vernunftlose an ihm; hat er mit Schmerzen, mit Krankheit, mit Unglück jeder Art zu kämpfen, so betrachtet er diess als etwas nothwendiges, was sein höheres Leben und seine Glückseligkeit nichts angeht; und wären auch diese Unfälle noch so gross, so wird er sich erinnern, dass nichts menschliches von Bedeutung ist: wird seine Vaterstadt zerstört, so wird er Holz und Steine für nichts grosses achten; kommen seine Mitbürger um, so bedenkt er, dass Sterben besser ist, als Leben; stirbt er eines grausenhaften Todes, so wird | seine Ansicht über den Tod dadurch nicht geändert werden; bleibt er unbegraben, so wird er nicht meinen, darum anders zu verwesen als die begrabenen; geräth er in Sklaverei, so stände es ihm frei, sich jederzeit von einem Leben zu befreien, das ihn nicht glückselig sein liesse; werden seine Söhne und Töchter gefangen, so wird er diess weder für etwas ungewöhnliches, noch sie selbst desshalb für unglücklich halten, wenn sie weise sind, von ihrer Thorheit aber wird er seine Glückseligkeit nicht abhängig machen [2]). Was ihm auch widerfahren mag, die Thätigkeit seiner höheren Natur, an die sein Glück allein geknüpft ist, wird dadurch nicht verhindert [3]). Nicht einmal Zustände der Bewusstlosigkeit werden dieselbe aufheben, denn der Tugendhafte ist tugendhaft, wenn er sich dessen auch nicht bewusst ist, und das Höhere im Menschen kann wirken, auch wenn sich diese Wirkung nicht bis in die

1) A. a. O.

2) A. a. O. c. 4—8.

3) A. a. O. c. 13; doch will Plotin hier den 1. Abth. 442, 6 berührten Ausspruch Epikur's nicht gutheissen, denn der Theil der Seele, welcher Schmerz empfindet, könne nicht zugleich Lust empfinden, wohl aber könne mit dem leidenden Theil ein anderer verbunden sein, welcher die Anschauung des Göttlichen geniesse, während jener leidet.

Empfindung und das Bewusstsein fortpflanzt[1]). Auch die wahre Lust fehlt aber dem Tugendhaften niemals, denn die heftige, sinnliche Lust zwar wird er selbst nicht begehren, aber die Heiterkeit des Gemüths wird er nie verlieren[2]). So ist die Glückseligkeit, nach Plotin, rein von der geistigen Beschaffenheit des Menschen abhängig, alles Aeussere ist für dieselbe schlechthin gleichgültig: wenn zwei gleich Weise in der entgegengesetztesten äusseren Lage sind, so sind beide, wie er ächt stoisch erklärt, gleich glücklich[3]); und damit das Selbstvertrauen des Weisen in keiner Beziehung von etwas ausser ihm liegenden bedingt sei, bestreitet er mit Chrysippus die (aristotelische) Behauptung, dass die Glückseligkeit durch die Länge der Zeit einen Zuwachs erhalte[4]). Die Zurückziehung des Geistes auf sich selbst, die Unabhängigkeit des denkenden Selbstbewusstseins von allem Aeusseren ist hier nicht geringer, als in der stoischen und skeptischen Sittenlehre.

Schon hieraus bestimmt sich nun im allgemeinen der Charakter der Thätigkeit, welche zur Glückseligkeit führt.

II. Die sittliche Thätigkeit.

Da es nicht eine innere Verkehrung des geistigen Wesens, sondern nur die Verbindung der Seele mit dem Leib ist, von welcher die Unvollkommenheit ihres diesseitigen Lebens herrührt, so wird auch zur Beseitigung dieser Unvollkommenheit nichts weiter erfordert werden, als die Auflösung jener Verbindung; oder sofern diese allerdings durch die eigene Neigung der Seele zum Sinnlichen bedingt ist, so wird doch eben nur das Aufhören dieser nach aussen gehenden Richtung, nicht eine Umwandlung ihres inneren Charakters nöthig sein, um die Seele zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit zurückzuführen. Sie hat nichts weiter zu thun, als dass sie sich von dem fremdartigen abkehrt, und sich auf sich selbst und ihre ursprüngliche Thätigkeit beschränkt; eine Veränderung dieser Thätigkeit als solcher ist weder möglich

1) C. 9—11.

2) C. 12 f.

3) A. a. O. c. 15.

4) I, 5: π. τοῦ εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν χρόνῳ λαμβάνει.

noch nothwendig, denn das eigentliche Wesen der Seele, das wahre Selbst, ist fehler- und irrthumslos geblieben. Plotin's Moral hat desshalb einen überwiegend negativen Charakter. Das entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen; mit dieser ist die Hinwendung zum Uebersinnlichen unmittelbar, als ihre natürliche Folge, gegeben, und es bedarf keiner besonderen Einwirkung des Willens auf sich selbst, keines weiteren inneren Processes, um dieselbe hervorzubringen, sondern sobald das Hinderniss weggeräumt wird, welches die sinnliche Neigung der naturgemässen Thätigkeit der Seele in den Weg legt, so tritt diese wieder ein, und die Seele nimmt die Richtung auf's Uebersinnliche mit der gleichen Sicherheit und Nothwendigkeit, mit der etwa ein Luftballon in die Höhe steigt, wenn man die Stricke löst, welche ihn zurückhielten. Der Grundbegriff dieser Ethik ist daher der Begriff der Reinigung, der Lossagung vom Körper; aus diesem negativen geht das positive, die Hinwendung zur jenseitigen Welt, oder die Gottähnlichkeit, unmittelbar hervor. Die Schlechtigkeit der Seele besteht in ihrer Vermischung mit dem Körper und ihrer Abhängigkeit vom Körper, ihre Tugend wird nur darin bestehen können, dass sie sich vom Körper losmacht | und für sich allein wirkt [1]; alle Tugenden sind nichts anderes als eine Reinigung [2]; diese Reinigung betrifft aber nicht die Seele als solche, denn diese ist ja gar nicht befleckt, sondern nur ihr Verhältniss zum Leibe [3]. In der Reinigung ist daher auch das Gottähnlichwerden enthalten: sobald die unreinen Elemente entfernt sind, erscheint

1) I, 2, 3. 13, D: *ἐπειδὴ κακὴ μέν ἐστιν ἡ ψυχ᾿ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ (ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν), μήτε ὁμοιοπαθὴς εἴη (ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν), μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος (ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι) ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι (δικαιοσύνη δ᾿ ἂν εἴη τοῦτο).*

2) I, 6, 6 Anf.: *ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή*, was sofort ähnlich, wie I, 2, 3, weiter ausgeführt wird.

3) III, 6, 5. 308, A: *ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῇ μεμολυσμένης; ἢ τί τὸ χωρίζον αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος; ἢ ἡμῖν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην* u. s. w. Weiteres S. 584 f.

die Seele wieder in ihrem ursprünglichen Wesen[1]); wie der Künstler nur einen Theil des Marmors wegzumeisseln braucht, um das Götterbild herzustellen, so darf auch der an sich selbst arbeitende Mensch nur das überflüssige entfernen, um in seiner reinen Schönheit dazustehen, ebendamit aber auch das Göttliche über sich zu erblicken, denn nur verwandtes vermag, nach dem alten Spruche, das verwandte zu schauen[2]). So führt sich denn alle sittliche Thätigkeit in letzter Beziehung auf die Befreiung der Seele von dem Körper zurück. Doch nimmt diese Abkehr vom Sinnlichen in Plotin's Lehre noch keine eigentlich ascetische Wendung, so sehr eine solche auch seiner persönlichen Neigung entsprechen mochte[3]): er erkennt vielmehr noch | ausdrücklich an, dass die Flucht aus der Sinnlichkeit gewisse Grenzen habe, er will Lust und Schmerz zwar auf das nothwendige beschränken, aber nicht ganz ausschliessen, Furcht und Zorn als unwillkürliche Affekte, das Verlangen nach Nahrung und Geschlechtsgenuss[4]) als natürliche und vom Willen beherrschte Triebe stehen lassen, er will überhaupt die Sinnlichkeit nicht völlig ausrotten, sondern nur in der Art der Vernunft unterwerfen, dass sie stets auf ihre Mahnung höre, und die Seele selbst von ihr rein bleibe[5]). Noch weniger kann er zugeben, dass aus seiner Lehre von der Flucht

1) I, 2, 3. 13, C: *λέγων δὴ ὁ Πλάτων* (Theät. 176, A) *τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι* (Plato sagt vielmehr umgekehrt, die Befreiung vom Irdischen liege in der *ὁμοίωσις*) . . . *πῶς οὖν λέγωμεν ταύτας* [*τὰς ἀρετὰς*] *καθάρσεις, καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα;* u. s. w. c. 4: ist die Reinigung nur ein Mittel zur Tugend, oder die Tugend selbst? Plotin entscheidet sich für das letztere. I, 6, 6. 55, C: *γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θείου* u. s. w. Vgl. die vorletzte Anmerkung.

2) I, 6, 9, wo in Betreff des zuletzt angeführten unter anderem gesagt wird (57, G): *οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδῃ ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.* Vgl. hiezu das Wort des Posidonius 1. Abth. 78, 1.

3) Vgl. S. 469, 5.

4) Was diesen betrifft, so wird auch III, 5, 1. 292, E der physische Zeugungstrieb zwar als eine niedere Stufe des Eros, aber doch als nichts verwerfliches, und nur seine päderastische Verirrung als etwas schändliches bezeichnet. Vgl. auch III, 8, 6 (oben S. 503, 6).

5) I, 2, 5.

aus dem Körper die stoische Empfehlung des Selbstmords hergeleitet werde[1]), wenn er auch diesen nicht unter allen Umständen verwerflich findet[2]). Ueberhaupt aber werden wir auch hier den Grundsatz anwenden dürfen, den er mit reinem sittlichem Sinn aus der stoischen Lehre sich aneignet, dass es nicht auf die That, sondern allein auf die Gesinnung ankomme[3]). Auf diesem Standpunkt musste er die Abkehr vom Sinnlichen nicht sowohl in bestimmten äusseren Enthaltungen suchen, als in der Befreiung des Willens und Interesses von der Anhänglichkeit an den Leib und das Leibliche.

Andererseits aber findet sich Plotin doch, wie Plato, durch seinen Sinn für die Schönheit dieser Welt veranlasst, das Sinnliche und das Geistige auch in ethischer Beziehung in ein affirmativeres Verhältniss zu setzen. So weit diese Welt auch von der übersinnlichen absteht, so trägt sie doch das Bild derselben, die formlose Materie erscheint in ihr durch Form und Begriff gestaltet, sie hat die Idee in sich aufgenommen, und erinnert die Seele desshalb an das Höhere[4]). Das Sinnliche ist insofern eine Brücke zum | Uebersinnlichen: an der körperlichen Schönheit entzündet sich das Verlangen nach dem Guten, der Eros; es ist möglich von dem sinnlich Schönen stufenweise zu der höheren und höchsten Schönheit aufzusteigen[5]), und nicht blos

1) *Π. ἐξαγωγῆς* I, 9.

2) I, 4, 7 Schl. c. 16 Schl.

3) I, 5, 10. 45, F: *αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὑτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ᾽ αἱ διαθέσεις* (die Willensbeschaffenheit) *καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι, καρποῦταί τε ὁ φρόνιμος τὸ ἀγαθὸν καὶ πράττων οὐχ ὅτι πράττει οὐδ᾽ ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ᾽ ἐξ οὗ ἔχει.*

4) M. vgl. die Schrift *π. τοῦ καλοῦ* Enn. I, 6 und die gegen die Gnostiker Enn. II, 9. Ueber jene wurde S. 532, 6, über diese S. 558 f. berichtet.

5) Plotin beschreibt diese Stufen, nach Anleitung des platonischen Gastmahls und der Republik (vgl. Bd. II, a, 511 f. 532 f.), V, 9, 1 f. I, 3, 2. I, 6, 4 f. Ausführlicher handelt vom Eros Enn. III, 5 vgl. VI, 9, 9. 768, C ff., zunächst gleichfalls an das Symposium anknüpfend, dessen Mythus hier seine seitdem bei den Neuplatonikern stehend gebliebene Deutung erhalten hat. Dieser Darstellung zufolge ist ein doppelter Eros, oder es sind eigentlich zahllose Eros zu unterscheiden. Der erste ist der himmlische, der Gott Eros, der Sohn der himmlischen Aphrodite (der ersten Seele), aus ihrer Liebe zum Nus und zum Guten entsprungen; wie aber neben der ersten

die philosophische, sondern auch die erotische und musikalische Natur ist zu dieser Erhebung geeignet [1]). Indessen soll dieselbe schliesslich doch nur darin bestehen, dass von dem Sinnlichen der Erscheinung abstrahirt, von dem verursachten auf die intelligible Ursache zurückgegangen, die Liebe zum Körperlichen und Einzelnen verlassen wird [2]), und so gewinnt | denn doch wieder die negative Fassung der sittlichen Aufgabe das Uebergewicht, welches durch den ganzen Charakter des Systems für sie gefordert ist.

Von diesem Standpunkt aus konnte nun der praktischen Thätigkeit, im Vergleich mit der theoretischen, nur derselbe untergeordnete Werth beigelegt werden, welchen ihr schon Philo, aus den gleichen Gründen, allein zugestand. Plotin ist zwar mit

Seele eine zweite, die Ἀφροδίτη πάνδημος, steht, so auch neben dem höheren Eros ein niedrigerer, der Dämon dieses Namens. Den letzteren nennt Plato den Sohn der Penia und des Poros, und lässt ihn am Geburtstag der Aphrodite im Garten des Zeus erzeugt werdên, weil er der Seele (Aphrodite) aus der Vernunft oder dem Logos (Poros) entsteht, der ihr vermöge der Erleuchtung durch den Nus (diese soll der Garten des Zeus bezeichnen) inwohnt, aber nicht aus dem reinen, sondern aus dem in die Materie (die Penia) herabgesunkenen Logos u. s. w. Plotin denkt sich diesen Dämon, wie alle Dämonen, als wirkliche Hypostase (s. bes. c. 3 Anf.), diess hindert ihn aber nicht, zu behaupten (c. 4), derselbe Eros sei auch in jeder Einzelseele und der Sohn dieser Seele, und eben dieser sei der Schutzgeist des Einzelnen, die vielen Eros seien aber zugleich Ein Eros, wie die vielen Aphroditen oder Seelen Eine Aphrodite. Vgl. S. 571. Mit welcher Vorliebe übrigens unser Philosoph diese Erklärungen auch ausführt, und wie sehr ihn die Späteren darin bewundert und nachgeahmt haben, so ist doch der philosophische Werth dieser spielenden Mythendeutung, selbst vom Standpunkt des plotinischen Systems aus, gering, und es bleibt von den vielen in einander verschwimmenden und jede Abrundung zu einem bestimmten Bild verweigernden Zügen als ihr Gedankeninhalt kaum mehr übrig, als der Satz c. 4 Schl.: Ἀφροδίτη ψυχή, ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης. Weiter gehören hieher auch die S. 532, 6 besprochenen Erörterungen über das Schöne.

1) I, 3, 1—3.

2) M. s. I, 3, 2. V, 9, 2 und besonders I, 6, 7 Anf.: ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν . . . τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα u. s. w. Dadurch gelingt es, ἐρᾶν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμεῖς πόθους, καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν u. s. f.

jener unbedingten Verachtung der ethischen Tugend, die er bei christlichen (gnostischen) Gegnern zu finden glaubte, keineswegs einverstanden. Wer die Tugend geringschätzt, sagt er, (II, 9, 15) die durch Uebung und Unterricht erworben wird, dem bleibt kein anderes Lebensziel, als die Lust und der Vortheil; wer wahre Tugend besitzt, der wird sie auch in Sachen dieses Lebens bewähren, und die Mittel, durch welche die Seele geheilt und gereinigt wird, nicht hintansetzen; es ist nicht genug, uns zur Betrachtung Gottes zu ermahnen, man muss uns auch zeigen, wie sie möglich ist: nur die vollendete Tugend wird uns Gott zeigen, wo die Tugend fehlt, ist die Gottesidee ein leerer Name. So hat sich auch Plotin selbst der praktischen Thätigkeit durchaus nicht entzogen[1]). Aber doch kann er sie der theoretischen entfernt nicht gleichstellen. Sofern der Mensch handelt, beschäftigt er sich mit dem Objekt, er setzt sich einen äusseren Zweck und ist an äussere Mittel gebunden, er muss sich auf die sinnliche Welt einlassen, um sie seinen Absichten dienstbar zu machen. Eben dieses muss aber unserem Philosophen nicht blos als eine Unvollkommenheit, sondern auch als eine Verunreinigung erscheinen. Die ethische Tugend gehört ihm zufolge nicht rein der höheren Seele, sondern nur dem Gemeinsamen an, welches aus den höheren und den niederen Kräften zusammengesetzt ist[2]); das Handeln ist nur eine relative, durch anderes bedingte Thätigkeit, der Mensch ist daher | in demselben von anderem abhängig, oder wie Plotin es ausdrückt, bezaubert[3]), und mag eine praktische Thätigkeit als solche noch so vollkommen sein, so wird sie doch der theoretischen nie gleichstehen: von Herakles, dem Heros der praktischen Tugend, ist wenigstens das Schattenbild im Hades, d. h. er befindet sich noch mit einem Theil seines

1) Vgl. S. 468, 1.

2) I, 1, 10 s. o. 584, 4. vgl. VI, 3, 16. 631, E: sofern die praktische Tugend das Handeln nicht blos als etwas unvermeidliches (*ἀναγκαῖον*), sondern als ein wünschenswerthes (*προηγούμενον*) betrachte, gehöre sie nicht zu den intelligibeln, sondern zu den sinnlichen Qualitäten.

3) IV, 4, 43 f., wo z. B. c. 43. 438, A: *πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν ἐκεῖνο, γοητεύει καὶ ἄγει αὐτὸ, μόνον δὲ τὸ πρὸς αὑτὸ ἀγοήτευτον. διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα ἃ θέλγει αὐτόν.*

Wesens in der Erscheinungswelt, nur der Theoretiker vermag sich ganz zu den Göttern, in's Uebersinnliche zu erheben[1]). Denken wir uns dagegen die Praxis von diesen Mängeln befreit, so bleibt uns als der wahre Kern derselben nur die Theorie übrig; denn der Zweck alles Handelns kann doch nur der Besitz des Guten sein, dieses besitzt aber die Seele nur sofern sie es in sich hat, d. h. in der Theorie. Die Theorie ist mithin das Ziel der praktischen Thätigkeit selbst, auch diese entspringt aus dem Wissens-Trieb und Wissensbedürfniss, und dass sie sich nicht unmittelbar auf's Erkennen richtet, hat seinen Grund nur in der Schwäche des theoretischen Vermögens: was der Mensch nicht rein geistig zu schauen vermag, das will er äusserlich darstellen, um es wenigstens sinnlich anzuschauen, sein Handeln ist nur ein unvollkommenes Erkennen, nur ein Umweg zum Wissen[2]). Die politischen Tugenden, wie anderswo ausgeführt wird, haben zwar ihren Werth, denn sie mässigen und begrenzen die Begierden und Affekte, sie entfernen falsche Vorstellungen, sie geben im Sinnlichen ein Abbild des Masses in der Seele; die höhere Tugend jedoch ist diejenige, welche nicht zufrieden, die Sinnlichkeit durch den Geist zu beschränken, diesen vielmehr ganz von jener losmacht; die wahre Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit bezieht sich | nicht mehr auf ein Aeusseres, sondern rein auf das Verhalten der Seele gegen sich selbst. Nur diese Tugenden sind ein wirkliches Abbild von den Eigenschaften des göttlichen Nus, die ethischen können wir diesem, wie früher gezeigt wurde, nicht einmal vergleichungsweise beilegen. Wer daher einer kräftigen theoretischen Thätig-

1) I, 1, 12. 7, B.

2) III, 8, 2—6, besonders c. 3. 346, A: *ἄνθρωποι ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται. ὅτι γὰρ μὴ ἱκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας, ὑπ' ἀσθενείας ψυχῆς λαβεῖν οὐ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἱκανῶς καὶ διὰ τοῦτο οὐ πληρούμενοι, ἐφιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πρᾶξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν ὃ μὴ νῷ ἐδύναντο.* c. 5 Anf.: *ἡ ἄρα πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος, ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος· καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἠδυνήθησαν λαβεῖν, τοῦτο περιπλανώμενοι ἑλεῖν ζητοῦσιν . . . ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι· τοῦτο δὲ οὐχ ἵνα ἔξω αὐτῶν, οὐδ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν· τοῦτο δὲ ποῦ; ἐν ψυχῇ. ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἡ πρᾶξις εἰς θεωρίαν.* Vgl. S. 503, 6.

keit fähig ist, der wird bei jenem untergeordneten nicht lange verweilen, sondern sich möglichst ungetheilt dem höheren, der Theorie als solcher, zuwenden; er wird nicht blos wie ein guter Mensch leben wollen, sondern wie ein Gott[1]).

Schon hiemit war es nun gegeben, dass Plotin für das Staatsleben und das Wirken im Staate, welches in jener Zeit ohnedem für geistig angelegte Naturen keinen Reiz haben konnte, wenig Sinn hat. Er sagt wohl bei Gelegenheit, man müsse durch Muth und Thatkraft sich des Unrechts erwehren, nicht in thatlosem Gebet auf die Hülfe der Götter warten[2]); er tadelt diejenigen, welche schlecht regiert werden, weil sie bessere Regenten weder erziehen noch dulden[3]); aber zugleich ist er der Meinung, wer für sein wahres Wohl besorgt sei, der werde sich obrigkeitlicher Aemter entschlagen, den Guten, die ein mehr als menschliches Leben führen, könne man nicht zumuthen, dass sie dieses verlassen, um sich Staatsgeschäften zu widmen[4]). So haben wir ja auch gefunden, dass er verlangt, der Weise solle sich um die Zerstörung seiner Vaterstadt nicht betrüben[5]). Er selbst enthält sich als Philosoph aller politischen Untersuchungen, wenn er auch beiläufig einmal die platonische Aristokratie gutheisst[6]), und sogar an ihre Verwirklichung in der Philosophenstadt Platonopolis gedacht hat[7]). Sein Sinn und Interesse ist viel zu ausschliesslich dem eigenen Innern, der reinen Gedankenwelt zugewendet, als dass die äussere Gestaltung der menschlichen Gesellschaft einen erheblichen Werth für ihn hätte haben können. |

Auch die theoretischen Thätigkeiten entsprechen jedoch den Anforderungen unseres Philosophen nur theilweise. Ist die Praxis wegen ihrer Beziehung auf das Aeussere von zweifelhaftem Werthe, so wird die sinnliche Wahrnehmung noch weit weniger Werth haben. Nennt sie daher Plotin auch bei Gelegenheit einen Boten, welchen der König unseres Innern, der Nus zu uns

1) I, 2, 2 f. c. 6 f. I, 6, 6 vgl. S. 599 f.
2) III, 2, 8. 261, G vgl. S. 564.
3) Ebd. c. 9. 262, D.
4) I, 4, 14. 38, A. III, 2, 9. 262, D.
5) I, 4, 7. 34, C; s. o. S. 597.
6) IV, 4, 17. 410, C.
7) Vgl. S. 467, 6.

herabsende[1]); vergleicht er auch das Wahrnehmungsvermögen der Urtheilskraft, die Einbildungskraft (φανταστικὸν) dem Denken[2]); betrachtet er die sinnliche Wahrnehmung, wie die sinnlichen Dinge selbst, als Nachbildung eines höheren, als ein verdunkeltes Denken[3]); zeigt er uns, wie wir vom sinnlich Schönen zum Uebersinnlichen emporsteigen können (s. o.): so ist doch damit die wesentliche Unwahrheit der sinnlichen Erkenntniss als solcher nicht aufgehoben. Was jene Aussprüche wirklich besagen, ist doch nur dieses, dass auch im Sinnlichen eine Andeutung der unsinnlichen Kräfte und Formen liegt; dem widerspricht es aber gar nicht, wenn diese Andeutung eben nur als Andeutung, als eine schwache Spur (ἴχνος), wie sie oft heisst, nicht als die Sache selbst, betrachtet, wenn die sinnliche Wahrnehmung für eine durchaus unangemessene Auffassungsweise erklärt wird[4]). Wie nothwendig diese Ansicht von derselben für Plotin ist, ergibt sich aus seiner ganzen Lehre von der Sinnenwelt so unmittelbar, dass es kaum nöthig ist, einzelne Stellen anzuführen, welche die sinnliche Erkenntniss auf das unwirkliche äussere Abbild des wahrhaft Seienden beschränken[5]), welche erklären, sie gehöre nicht der wachen und reinen, sondern nur der im Körper schlummernden Seele an[6]), welche die Sinnesempfindung zu dem schlechteren Theil der Seele, zu dem, was an ihr von unten her stammt, zu den befleckenden Anhängseln des | diesseitigen Lebens rechnen[7]), und zur Abwendung von ihr ermahnen[8]). Von einem positiven Werthe der sinnlichen

1) V, 3, 3 Schl.

2) IV, 3, 23. 389, C.

3) VI, 7, 7 Schl.: ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

4) Ich kann insofern Ritter's Urtheil (IV, 589) nicht beitreten, dass die angeführten Sätze dem Plotin nur aus der platonischen Lehre herübergeflossen seien, ohne dass er sie in vollem Ernste gemeint hätte.

5) Vgl. S. 554, 1.

6) III, 6, 6 Schl.

7) V, 3, 3 Schl. I, 1, 7 Anf. IV, 8, 4. 472, D. Dagegen steht IV, 3, 24. 390, B nicht, wie Ritter IV, 590 angibt: „nur zur Strafe nehme die Seele das körperliche wahr“, sondern: die Seelen empfinden im Jenseits die körperlichen Strafen.

8) III, 6, 5. 308, A f. u. a. St. vgl. S. 599 f.

Beobachtung als solcher, von einer aristotelischen Schätzung des Wissens aus Erfahrung kann hier nicht die Rede sein; kann sie auch zur Hinweisung auf das höhere dienen, so ist doch jedes Verweilen beim Sinnlichen selbst vom Uebel, und das richtige Verhalten zu demselben nur dieses, dass man sich von ihm möglichst schnell zur übersinnlichen Welt hinwendet.

Was von der sinnlichen Wahrnehmung gilt, muss natürlich auch von der Vorstellung gelten, die aus jener entsprungen ist[1]; ungleich mehr Wahrheit hat dagegen auch für Plotin das vermittelte Denken (*διάνοια*, *λογισμός*). Dieses ist wirklich auf das Seiende und die Erkenntniss des Seienden gerichtet[2]; welchen Werth ihm Plotin beilegt, zeigt sich namentlich in seinen Aeusserungen über die Dialektik I, 3, 4—6. In ihr erkennt er, der platonischen Bestimmung gemäss, die reine Wissenschaft, die Fertigkeit des umfassenden begrifflichen Denkens[3]. Sie handelt von dem Guten und Ewigen, so wie von dem entgegengesetzten, und von allem, was unter den einen oder den andern dieser Begriffe fällt. In ihr nimmt die Irrfahrt durch's Sinnliche ein Ende, und die Seele bewegt sich befreit vom Irrthum in dem Felde der Wahrheit, sie unterscheidet die Ideen und das Wesen der Dinge und die obersten Gattungen, um von hier aus alles denkbare denkend zu verknüpfen und wieder aufzulösen (c. 4). Nur eine Vor- und Hülfswissenschaft dieser Dialektik ist die gewöhnliche Logik mit ihren | Untersuchungen über Sätze und Schlüsse[4], sie selbst aber ist kein blos formales Wissen, sie

1) III, 6, 5. 308, C, wo vor der *φαντασία περὶ τὰ κάτω* gewarnt wird.

2) IV, 4, 12. 406, A: *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος;* die *φρόνησις* aber (I, 3, 5. 21, E) bezieht sich auf das Seiende, das Intelligible.

3) c. 4, Anf.: *ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαστον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστὶ, καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον, καὶ εἰ ἔστιν ὅ ἐστι, καὶ τὰ ὄντα ὁπόσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ ἕτερα δὲ ὄντων.* Zu dem folgenden vgl. m. Steinhart De dialectica Plotini ratione S. 14 f.

4) A. a. O. c. 4. 5, wo aber von dem nichts steht, was Ritter IV, 592 aus diesen Stellen herausliest, dass „der Dialektik verboten werde, Sätze oder Urtheile zu gebrauchen.“ Ebensowenig steht diess in der ebd. angeführten Stelle I, 8, 2, einer Auseinandersetzung über den Unterschied

besteht nicht aus Lehrsätzen und Regeln ohne Inhalt, sondern sie bezieht sich auf ein wirkliches, ja auf das allein wahrhaft wirkliche [1]). Sie ist daher (c. 6) der werthvollste Theil der Philosophie, derjenige, welcher sich mit dem allgemeinsten und absolut immateriellen beschäftigt; sie ist im Unterschied von der praktischen Einsicht (*φρόνησις*) als die Weisheit im engeren Sinn (*σοφία*) [2]) zu betrachten. Dabei wird aber auch die Bedeutung der wissenschaftlichen Form von Plotin nicht übersehen, wie sich diess von einem so geübten, in dialektischen Erörterungen mit solchem Eifer und solcher Meisterschaft sich bewegenden Logiker nicht anders erwarten liess; er erkennt es an, dass die Dialektik methodisch zum Wirklichen hinführen müsse, er erklärt, in der Wissenschaft sei jeder Theil an sich (*δυνάμει*) das Ganze, sobald man dagegen einen Lehrsatz ausser seinem Zusammenhang mit den übrigen betrachte, sei er kein wissenschaftlicher Satz mehr [3]); er zeigt durch die ganze Anlage seines Systems, wie sehr es ihm um eine folgerichtige Verknüpfung alles einzelnen zu thun ist. Und damit steht es gar nicht im Widerspruch, wenn anderwärts bemerkt wird, die Wissenschaft bestehe nicht aus Theoremen und sei nicht ein Aggregat von Sätzen, das Wissen des Nus sei kein Wissen durch Beweisführung [4]), denn diese Aeusserungen gehen nicht auf die menschliche Wissenschaft, sondern auf das göttliche Denken; und wenn Plotin V, 8, 4 beifügt, nicht einmal die menschliche Wissenschaft sei ein blosses Aggregat (*συμφόρησις*) von Sätzen, so kann man ihm auch hierin nicht Unrecht geben. Wenn endlich vom Reflexionsvermögen (*λογιστικὸν*, *διανοητικὸν*) gesagt wird, es beziehe sich auf das durch die Wahrnehmung gegebene [5]), wenn dem Nus

des diskursiven menschlichen von dem intuitiven göttlichen Denken (s. o. 515, 2).

1) c. 5. 22, E: *οὐ γὰρ δὴ οἰητέον, ὄργανον* (ein blosses Werkzeug, wie diess die Logik nach peripatetischer Auffassung sein sollte; vgl. B. II, b, 182, 5) *τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα. ὁδῷ μέντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ, ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα.*

2) Ueber das Verhältniss dieser beiden Begriffe vgl. Bd. II, b, 649 f.

3) IV, 9, 5. 480, B. Weiteres vorl. Anm.

4) V, 8, 4. 546, C. V, 5, 1. 519, B vgl. S. 515.

5) V, 3, 2. 497, B.

die Nothwendigkeit, der Seele die Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe (*πειθώ*) zugeschrieben wird [1], so ist zu erwägen, dass Plotin die Wissenschaft nicht blos der Seele (*ψυχή*) und dem psychischen Reflexionsvermögen zuweist, von der Dialektik vielmehr I, 3, 5 ausdrücklich erklärt, sie empfange ihre Principien vom Nus, erst aus diesen werde das weitere von der Seele entwickelt. Insofern müssen wir Plotin's Aeusserungen über die Wissenschaft von dem Vorwurf des Widerspruchs und der Verworrenheit freisprechen, wenn auch Ungenauigkeiten im Ausdruck hier, wie sonst, bei ihm häufig genug sind.

Allerdings gilt aber das vermittelte Denken Plotin nicht für das höchste. Dieses selbst setzt ein unmittelbares Wissen vom Uebersinnlichen voraus; die Seele für sich ist auf die blosse Reflexion beschränkt, die Principien eines höheren Wissens kann sie nur vom Nus entlehnen [2]. Der Geist kann sich nur dem Geist offenbaren, nur verwandtes vermag das verwandte zu erkennen, nur der Nus den Nus zu verstehen [3]. Diese höhere Erkenntniss | ist aber kein mittelbares Wissen mehr, sondern

1) V, 3, 6. 501, B.

2) I, 3, 5 Anf.: *ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχὰς εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχή; εἶτα τὰ ἑξῆς καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ ἕως εἰς τέλεον νοῦν ἥκῃ.* V, 3, 3. 498, B: *ἐπεῤῥώσθη δὲ [ἡ ψυχὴ] εἰς αἴσθησιν τοῦ τοιούτου* (des Guten) *ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ, τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο, καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη. διὰ τί δὲ οὐ τοῦτο νοῦς, τὰ δὲ ἄλλα ψυχὴ ἀπὸ τοῦ αἰσθητικοῦ ἀρξάμενα; ἢ ὅτι ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι, ταῦτα δὲ πάντα λογιζομένης δυνάμεως ἔργα. ἀλλὰ διὰ τί οὐ τούτῳ τῷ μέρει δόντες τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπαλλαξόμεθα; ἢ ὅτι ἔδομεν αὐτῷ τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, νῷ δὲ ἀξιοῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὑτοῦ καὶ τὰ ἐν αὑτῷ σκοπεῖσθαι.* c. 4 Anf.: *κατ᾽ ἐκεῖνον δὲ* [sc. *τὸν νοῦν ἐσμὲν*] *διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν* (die c. 3 erwähnten *ἴχνη*, welche der Nus der Seele eindrückt), *ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος.* Die Selbsterkenntniss sei zwiefacher Art: sie beziehe sich entweder auf die *διάνοια ψυχικὴ* oder auf den *νοῦς*, im letzteren Falle aber erkenne man sich *οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον, ὃ καὶ δύναται μόνον πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν.* Vgl. auch c. 8.

3) I, 6, 9 s. o. 600, 2. IV, 8, 1 Anf.: *πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς* u. s. w. V, 3, 3. 4 s. vor. Anm.

ein unmittelbares Haben des gewussten, eine Selbstanschauung des Denkens, welche zugleich Anschauung des denkbaren, der übersinnlichen Wesenheit ist[1]); denn diese ist ja im Nus enthalten, der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Nus aber hebt sich in dieser Anschauung selbst auf, und indem das menschliche Denken in sein reines Wesen zurückgeht, einigt es sich ebendamit dem göttlichen, dessen Theil es ist[2]); wie denn auch Plotin in der Schilderung des *νοῦς* zwischen beiden so wenig zu unterscheiden pflegt, dass die meisten seiner früher angeführten Aeusserungen über die Beschaffenheit des göttlichen Denkens zugleich auch auf die reine Denkthätigkeit des Menschen zu beziehen sind. Doch soll sich der Mensch in dieser intellektuellen Anschauung noch nicht in der Art an das unendliche Objekt entäussern, dass seine Persönlichkeit schlechthin darin untergienge; wiewohl vielmehr nicht blos vom Nus, sondern auch von der Seele gesagt wird, dass sie sich mit dem göttlichen Nus unmittelbar vereinige, und so selbst zur Unveränderlichkeit gelange, so soll doch in dieser Vereinigung zugleich der Unterschied beider und das menschliche Selbstbewusstsein erhalten bleiben[3]). Erst in der Anschauung des Urwesens geht dieses völlig an das die Seele erfüllende höhere verloren.

1) Vorletzte Anm. V, 3, 4. 499, D: *ἡμεῖς δὲ ἄλλῃ δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὖ γιγνώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα; ἢ ἐκεῖνον μεταλαβόντες, ἐπείπερ κἀκεῖνος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτω νοῦν καὶ αὑτοὺς γνωσόμεθα; ἢ ἀναγκαῖον οὕτως εἴπερ γνωσόμεθα ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ ἐν νῷ αὐτὸ ἑαυτό* u. s. w. VI, 7, 35. 726, A: *νοῦς γενόμενος αὕτη [ἡ ψυχὴ] θεωρεῖ οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ* u. s. w.

2) IV, 4, 2. 398, B: *εἰ δέ ἐστιν [ὁ νοῶν] αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν.*

3) A. a. O. 398, D: *[ἡ ψυχὴ] καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτή . . . ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ᾖ τῷ τόπῳ εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη εἴπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἴς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἕν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο . . . ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὑτῆς.* Vgl. VI, 7, 35. 727, A. Dagegen gehört V, 3, 7 (wenn der Nus Gott erkennt, wird er auch sich selbst als Werk Gottes erkennen) so wenig hieher, als die Stellen, welche Ritter S. 601 noch weiter anführt, um Plotin Widersprüche seiner Lehre schuldzugeben, V, 6, 5. VI, 9, 7.

Selbst die bisher beschriebene Stufe scheint nämlich unserem Philosophen nicht genügend. Zwar ist er auch schon mit dem eben angeführten weit über den Standpunkt der älteren Philosophie hinausgegangen, aber doch bietet diese namentlich in der aristotelischen Lehre von der unmittelbaren Vernunfterkenntniss [1]) und in der platonischen Unterscheidung des *νοῦς* und der *ἐπιστήμη* [2]) wenigstens bedeutende Anknüpfungspunkte für seine Ansichten. Dagegen steht es mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens im Widerspruch, und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise, wenn Plotin nach dem Vorgang eines Philo das letzte Ziel der Philosophie nur in einer solchen Anschauung des Göttlichen zu finden weiss, bei welcher alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewusstseins in mystischer Ekstase verschwindet. Wenn die Seele das Uebervernünftige ergreifen will, sagt er, so muss sie über das Denken selbst hinausgehen und sich dem Höheren hingeben [3]); sie muss das Denken gering achten, denn das Denken ist Bewegung, das Urwesen dagegen ist das schlechthin unbewegte [4]); sie muss von jeder Form und Bestimmtheit, selbst der intelligibeln, abstrahiren, und sich zur reinen Bestimmungslosigkeit, zur unbedingten Empfänglichkeit läutern, denn nur so wird sie dasjenige, was über und ausser aller Bestimmung ist, unverändert in sich aufnehmen [5]). Vom Ersten gibt es ja keinen

1) S. Bd. II, b, 190. 192 ff. 567. 650.

2) Bd. II, a, 536, 2.

3) VI, 7, 35. 726, A: die Seele, in den Nus versetzt, schaut die intelligible Welt; *ἐπὰν δὲ ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεὸν πάντα ἤδη ἀφίησιν* u. s. w. *καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δὲ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε, καὶ ἕν ἐστι. καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν.*

4) VI, 7, 35 Anf.: *οὕτω δὲ διάκειται τότε [ἡ ψυχὴ] ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἠσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει, καὶ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνόν φησιν ὃν ὁρᾷ.*

5) A. a. O. c. 34 Anf.: die Seele, sich dem Höchsten zuwendend, *πάντη ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς . . . ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφὴν καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ᾖ ἐν αὐτῇ. οὐ γὰρ ἔστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι, ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτε αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν ἵνα δέξηται μόνη μόνον.* V, 5, 6. 525, C: wie man das Intelligible nicht schauen kann, ohne jede

Begriff und kein Wissen, sein Wesen lässt sich | weder mit einem Namen bezeichnen, noch mit einem Gedanken umfassen, wie sollte es da mit der Denkkraft als solcher zu erreichen sein, und was bleibt dem, der es ergreifen will, übrig, als die absolute Abstraktion, wie von jedem Inhalt, so auch von jeder Bestimmtheit des Bewusstseins? In der weiteren Schilderung dieses Zustandes, der Plotin aus eigener Erfahrung wohl bekannt ist[1], treten als Hauptzüge diese hervor, dass derselbe nicht blos ein Wissen vom Göttlichen, sondern eine wirkliche Berührung mit dem Göttlichen sei, dass in dieser Berührung jeder Unterschied des Anschauenden und Angeschauten verschwinde, und dass diese Anschauung ebendesshalb ein Zustand der Ekstase, der Bewusstlosigkeit sei. Das Vernehmen des Höchsten kann kein Wissen sein, denn in allem Wissen ist eine Mehrheit von Bestimmungen, das höchste Wesen dagegen ist reine Einheit; es lässt sich daher nur durch die unmittelbare Erfahrung seiner Gegenwart, durch eine von ihm ausgehende reale Berührung und Erleuchtung ergreifen; es lässt sich nicht beschreiben, sondern nur schauen; wir können andern wohl den Weg zeigen, auf dem sie zu dieser Anschauung gelangen werden, aber die Anschauung selbst können wir ihnen nicht mittheilen; um sie zu erhalten, muss man plötzlich und unmittelbar von dem höheren Licht erfüllt werden, welches von der Gottheit ausströmt, ja die Gottheit selbst ist[2].

Vorstellung des Sinnlichen fern zu halten, *οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται.* VI, 9, 7. 765, D: wie die Materie ohne Eigenschaft (*ἄποιος*) sein muss, um alle Eigenschaften in sich aufzunehmen, so muss die Seele formlos (*ἀνείδεος*) werden, wenn sie fähig sein soll, die Erleuchtung des Ersten aufzunehmen.

1) IV, 8, 1 Anf. VI, 9, 4. 9. 761, E. 768, D vgl. S. 470.

2) VI, 9, 4 Anf.: *μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητὰ, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.* In der *ἐπιστήμη* nämlich sei die Seele nicht schlechthin Eins; *λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος ... ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἓν εἶναι, ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καλοῦ θεάματος.* Es ist aus diesem Grund auch keine Beschreibung jener Anschauung möglich, sondern alles, was sich über sie sagen lässt, kann nur den Weg zu ihr zeigen, sie selbst aber (vgl. auch c. 9) ist ausschliesslich Sache der Erfahrung. c. 7. 765, C: das Höchste ist nichts von allem, was es genannt werden könnte, *ἀλλ' ἔστι τῷ δυνα-*

Diese Erleuchtung theilt daher strenggenommen gleichfalls kein Wissen von Gott mit, | man erfährt durch dieselbe wohl, d a s s er ist, aber nicht, w a s er ist, denn er ist überhaupt kein Was [1]), wir verhalten uns in derselben als begeisterte und gottergriffene, welche zwar die Wirkung eines Höheren in sich fühlen, aber dieses Höhere selbst nicht näher beschreiben können [2]). Nichtsdestoweniger ist sie aber die innigste Vereinigung der Seele mit dem Urwesen, ja sie erzeugt gerade desswegen kein Wissen, weil die Einheit des Anschauenden mit dem Angeschauten hier eine so unbedingte ist, dass die Unterscheidung des Bewusstseins von seinem Objekt, die Bedingung alles gegenständlichen Denkens, gar nicht eintritt [3]). Wenn Gott plötzlich in der Seele erscheint, so ist nichts mehr zwischen ihm und ihr, beide sind nicht mehr zwei, sondern eine ununterscheidbare Einheit. Die Seele wird in der Anschauung der Gottheit nicht allein mit sich selbst eins, indem der Gegensatz des *νοῦς* und der *ψυχὴ* verschwindet, sondern auch mit jenen; das Urwesen einigt sich ihrem Wesen, es ist kein Theil mehr, mit dem sie es nicht berührte, sie fällt in Einen Punkt mit ihm zusammen; es kann daher eigentlich gar nicht mehr von einer Anschauung Gottes, sondern nur von einem Gottsein gesprochen werden: die Seele wird reines Licht, frei von aller Schwere, sie wird Gott, oder noch richtiger, sie erkennt, dass sie Gott i s t [4]). Wie könnte ihr aber in dieser

μένῳ θιγεῖν ἐκεῖ παρόν. V, 3, 17. 515, D: *ἐν δὲ πάντη ἁπλῷ διέξοδος* [diskursives Denken] *τίς ἐστιν; ἀλλ᾽ ἀρκεῖ κἂν νοερῶς ἐφάψασθαι, ἐφαψάμενον δὲ ὅτε ἐφάπτεται πάντη μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι. τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ. τοῦτο γὰρ τὸ φῶς παρ᾽ αὐτοῦ καὶ αὐτός* u. s. w. VI, 7, 34 f. s. o. V, 6, 6 Schl. Vgl. Porphyr V. Plot. c. 23: *τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. ἔτυχε δὲ τετράκις που ὅτε συνήμην αὐτῷ τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀῤῥήτῳ καὶ οὐ δυνάμει.*

1) V, 5, 6 (nach dem obenangeführten): *ὅτι μέν ἐστι διὰ τούτου μαθὼν, οἷον δέ ἐστι τοῦτο ἀφείς . . . οὐ γὰρ ἔνι οὐδὲ τὸ οἷον ὅτῳ μηδὲ τὸ τί.* Aehnliches lasen wir früher bei Philo; vgl. S. 356, 3.

2) V, 3, 14 s. o. 490, 2.

3) VI. 9, 10 Schl.: *διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον, οὐκ ἰδὼν ἐκεῖνο, ὅτε ἐθεᾶτο, ἕτερον, ἀλλὰ ἓν πρὸς ἑαυτόν.*

4) V, 8, 11. 552, A: wenn der Gottergriffene gänzlich von sich selbst

unbedingten Einheit mit dem Höchsten noch ein Selbstbewusstsein und | ein selbstbewusstes Denken übrig bleiben? Selbstbewusstsein ist nur, wo sich das Subjekt vom Objekt unterscheidet, hier dagegen sollen beide unterschiedslos eins sein; Denken ist nur, wo bestimmte Begriffe sind, hier werden wir über alles bestimmte und begreifliche hinausgewiesen. Das Selbstbewusstsein gilt ja aber auch unserem Philosophen, wie wir bereits wissen[1], für keinen so wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Seele, dass diese nichts in sich haben könnte, dessen sie sich nicht bewusst ist, und ebenso meint er, es hindere uns nichts, die Gottheit zu haben, wenn wir sie auch weder denken noch beschreiben

absicht, *εἰς ἓν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἓν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀψοφητὶ παρόντος.* VI, 7, 34, Anf. s. o. 611, 5. Ebd. 725, B: *ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδὲν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι ἕως πάρεστι.* c. 35. 727, C: *ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίγνεται. ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἑνῶσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν.* VI, 9, 9. 768, E (vgl. c. 4. 7): *ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, ὡς ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε . . . ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι.* Wir sollen uns bemühen *ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτηξώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. ὁρᾶν δή ἐστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις, ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον.* c. 10. 769, C: *ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται . . . τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον . . . ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὑτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ κἀκείνου γενόμενος ἕν ἐστιν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας.* c. 11. 770, A: *ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον ἀλλ' ἡνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο* u. s. w. vgl. V, 8, 11. 553, B: *ὅρασιν μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως ὡς ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ.*

1) I, 4, 9 f. vgl. S. 597 unt. IV, 4, 4. 399, B: *γένοιτο γὰρ ἂν καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει ἔχειν παρ' αὑτῷ ἰσχυροτέρως, ἢ εἰ εἰδείη. εἰδὼς μὲν γὰρ τάχα ἂν ὡς ἄλλο ἔχοι, ἄλλος αὐτὸς ὤν· ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει.* Vgl. III, 9, 3 Schl., wo mit Beziehung auf die Bewusstlosigkeit Gottes gesagt wird, das Gute sei um nichts weniger gut, wenn es sich dessen auch nicht bewusst sei.

können[1]); ja er findet, dass gerade die gesundesten Zustände am wenigsten in's Bewusstsein fallen, und dass namentlich die höchste Geistesthätigkeit eine bewusstlose sein müsse, weil die sinnliche Seite der Seele, welcher das Bewusstsein angehören soll, nicht davon berührt werde[2]). So denkt er sich ja, wie wir gesehen haben, nicht blos die Gottheit, sondern auch die körperlose Seele ohne Selbstbewusstsein. Nicht anders wird es sich auch mit der Seele verhalten, welche sich selbstthätig von aller Endlichkeit befreit hat. Nicht blos jede niedere Seelenthätigkeit, sondern das Denken selbst verschwindet in ihr, denn sie ist eins mit dem, was über das Denken hinaus ist, es ist in ihr keine Bewegung, kein Leben, kein Gedanke, kein Bewusstsein, sie ist | nicht mehr Seele und nicht mehr Selbst, sondern reine, bewegungslose Ruhe in Gott, sie ist über die Schönheit, die Tugend, das Wissen erhaben in einem Zustand der Entzückung (*ἔκστασις*), der Vereinfachung (*ἅπλωσις*), der Hingebung an das Unendliche, welcher sich nur der Trunkenheit und dem Liebeswahnsinn vergleichen lässt[3]). Fragen wir aber, wie die Seele in diesen

1) V, 3, 14. 511, B.

2) V, 8, 11 s. die folg. Anm.

3) V, 3, 1. 512, A: *ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον κἂν εἰδεῖεν, ὅτι ἔχουσι μεῖζον ἐν ἑαυτοῖς, κἂν μὴ εἰδῶσιν ὅ τι . . . οὕτω καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν ἔχειν πρὸς ἐκεῖνο* u. s. w. V, 8, 11. 553, B: das deutlichste Bewusstsein haben wir dann, wenn fremdartiges unsern normalen Zustand stört (wir empfinden die Krankheit mehr als die Gesundheit), *τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι. οὕτω δ' ὄντες μάλιστα πάντων ἐσμὲν αὑτοῖς συνετοὶ, τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἓν πεποιηκότες. κἀκεῖ τοίνυν, ὅτε μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν, τῆς αἰσθήσεως ἀναμένοντες τὸ πάθος, ἥ φησι μὴ ἑωρακέναι, οὐ γὰρ εἶδεν οὐδ' ἂν τὰ τοιαῦτά ποτε ἴδοι.* VI, 7, 35. 727, A: *ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος τότε ἐρῶν γίγνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης.* Dieser Zustand ist absolute Einigung mit dem Urwesen (s. o.), *διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδ' ἐκεῖνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ. ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο ὅτι οὐδὲ νοεῖ.* VI, 9, 10 s. o. 613, 4. c. 11. 770, A: *ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον . . . ἦν δὲ ἓν καὶ αὐτὸς, διαφορὰν ἐν αὑτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων, οὔτε κατὰ ἄλλα· οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμὸς, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι, ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις, οὐδ' ὅλως*

Zustand gelangen kann, so ist die Antwort: durch die absolute Abstraktion von dem Aeussern, und die reine Vertiefung in sich selbst. Wenn die Seele jede Neigung zu dem Aeusseren und jede Vorstellung desselben entfernt, wenn sie sich von allem, was nicht sie selbst ist, in sich zurückzieht, dann ist sie, indem sie schlechthin in sich ist, zugleich unmittelbar in der Gottheit [1]. Man darf dem höheren Licht | nicht nachjagen, sondern nur stille warten, bis es erscheint; ohne Vermittlung und Vorbereitung, durch eine plötzliche Erleuchtung, geht es in der Seele auf, sie kann nicht sagen woher es kommt, ob von innen oder von aussen, ja es kommt, streng genommen, gar nicht, sondern es ist unmittelbar da [2], und erfüllt uns mit Lust und mit Seligkeit [3].

αὐτὸς εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν, ἀλλ' ὥσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ τῇ αὑτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὑτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος, οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν . . . τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Daher V, 5, 8. 527, D: [*νοῦς*] *βλέπει τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ.* Vgl. auch V, 8, 10 Schl., wo die Anschauung des Höchsten dem Ergriffensein durch Apoll und die Musen verglichen wird.

1) IV, 8, 1; s. o. 431, 2. V, 5, 7. 526, C. VI, 7, 34 f. s. S. 611, 5. 613, 4. V, 3, 17, Schl.: das höchste Ziel für die Seele ist, das göttliche Licht durch sich selbst zu schauen. *Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; ἄφελε πάντα.* VI, 9, 7. 765, E: *πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφῆναι εἰς τὸ εἴσω πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλ' ἀγνοήσαντα τὰ πάντα . . . ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὑτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι.* c. 11. 770, F: *τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα* [*ἡ ψυχὴ*] *ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτὴν καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὖσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὑτῇ· τὸ δ' ἐν αὑτῇ μόνῃ, καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι, ἐν ἐκείνῳ.*

2) V, 3, 17. 515, C: *τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ.* V, 5, 7 Schl.: *νοῦς αὑτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν,* (c. 8) *ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν· ἔνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἔνδον αὖ. ἢ οὐ δεῖ ζητεῖν, πόθεν, οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν ἕως ἂν φανῇ . . . ὁ δὲ οὐκ ᾔει ὥς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθών· ὤφθη γὰρ ὡς οὐκ ἐλθὼν ἀλλὰ πρὸ ἁπάντων παρών, πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἐλθεῖν* [sc. *πρὸς αὐτὸν*] u. s. w. VI, 7, 36. 718, B:

Natürlich kann aber ein solcher Zustand während des irdischen Lebens immer nur von kurzer Dauer sein. Wird sich auch die Gottheit nicht von unserem Geist entfernen, so wenig als sie sich ihm im eigentlichen Sinn nähert, so kann sich doch der Geist von ihr entfernen, und er wird es auch, denn er kann vermöge seiner beschränkteren Natur im unbestimmten nicht verharren[1]; die Bestimmungslosigkeit des Einen erschreckt die Seele, sie vermag die unbedingte Einigung mit ihm nicht zu ertragen, sie fürchtet es nicht wirklich zu besitzen, wenn sie es nicht als ein anderes sich gegenüber sieht, und so tritt sie aus jener Einheit heraus[2]; wenigstens | ist dieser Wechsel unvermeidlich, so lange sie mit dem Leibe verbunden ist[3], wenn gleich auch jetzt schon der Bessere die selige Anschauung immer wieder neu in sich beleben wird[4]. Wir werden in diesen Aeusserungen nicht blos ein Geständniss über die Erfahrung erblicken dürfen, welche jeder Ekstatiker machen muss, dass er sich in dem gewaltsam hervorgerufenen Zustand der Entzückung nicht lange zu halten vermag, und dass das unfassbare Unend-

ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτῷ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰςεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως u. s. f.

3) VI, 7, 34. 725, C: *ἔνθα δὴ οὐδὲν πάντων ἂν τούτου ἀλλάξαιτο* (sc. *ἡ ψυχὴ*), *οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνονος ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρίνειν καλῶς καὶ γινώσκειν, ὅτι τοῦτό ἐστιν οὗ ἐφίετο . . . οὐ γάρ ἐστιν ἀπάτη ἐκεῖ. ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθεστέρου τύχοι; ὃ οὖν λέγει, ἐκεῖνό ἐστι, καὶ ὕστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται ὅτι εὐπαθεῖ.* c. 35: *ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν* u. ö.

1) V, 5. 8. 527, C: *εἶναι δὲ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπιόντα, ὅτι μὴ οἶδε ποῦ μένειν δεῖ καὶ ποῦ ἐκεῖνος μένει, ὅτι ἐν οὐδενί.*

2) VI, 9, 3. 759, A: *ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι . . . ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις ἓν οὖσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἴεταί πω ἔχειν ὃ ζητεῖ ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν.*

3) A. a. O. c. 9, Schl. s. o. 613, 4. c. 10, Anf.: *πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως. ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.*

4) A. a. O. c. 11, Schl.

liche für ihn selbst ohne Inhalt ist, sondern sie liegen auch vollkommen in der Richtung des plotinischen Systems. Ist die Anschauung der Gottheit nur durch einen momentanen Akt, als die Frucht der äussersten Abstraktion zu erlangen, so wird sie auch immer nur einzelne Momente ausfüllen, und wenn es ein Widerspruch sein soll, dass die Seele von jener höchsten Anschauung wieder zum Sinnlichen herabsteigt [1]), so ist dieser Widerspruch wenigstens nicht grösser als der, dass sie überhaupt aus ihrem übersinnlichen Leben in das körperliche eingeht; aber gerade in dieser Wandelbarkeit, in dieser mittleren Stellung zwischen dem höheren und niedrigeren, liegt ja das Wesen der Seele, wie dieses von Plotin bestimmt wird.

Ist aber selbst der Philosoph nicht im Stande, sich auf der Höhe einer Anschauung zu behaupten, zu welcher von den übrigen ohnedem keiner sich auch nur vorübergehend zu erheben vermag, ist das menschliche Leben zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt getheilt, so wird sich auch das Bedürfniss äusserer Hülfsmittel geltend machen, welche der Seele während ihres irdischen Daseins eine Stütze für ihr inneres Leben gewähren und ihr die Erhebung über die Sinnlichkeit erleichtern können. Wo anders aber könnten diese Hülfsmittel gesucht werden, als in der Religion? Denn das Staatsleben, welches den früheren Philosophen für den hauptsächlichsten Hebel der Sittlichkeit galt, hatte diese Bedeutung längst verloren, in demselben Mass war dagegen der | Werth der religiösen Gebräuche und Ueberlieferungen in den Augen der Menschen, und auch vieler Philosophen, gestiegen. So finden wir denn auch wirklich in der neuplatonischen Schule nach Plotin eine zunehmende Neigung, die Philosophie an die positive Religion anzulehnen, mit ihr zu verschmelzen, und zu ihrer Vertheidigung zu verwenden. Bei Plotin selbst tritt nun allerdings diese Neigung nur in geringerem Grade hervor: er ist eine zu ideale Natur, er ist in der philosophischen Betrachtung als solcher zu befriedigt, und hat auf sie noch zu viel Vertrauen, um der Uebereinstimmung mit den mythologischen Ueberlieferungen und der Theilnahme am äusseren Kultus denselben Werth beizulegen und ihrer in derselben Weise zu bedürfen, wie

1) Ritter IV, 599 f.

die Späteren. Aber grundsätzlich hat er doch schon die gleiche Stellung zur positiven Religion eingenommen und für ihre Vertheidigung die gleichen Gesichtspunkte aufgestellt, wie jene; und er schloss sich ja auch hierin nur einer längst vorhandenen, in der stoischen und noch mehr in der platonisch-pythagoreischen Schule verbreiteten Denkweise an. Sehen wir, wie sich diese bei ihm näher gestaltet.

III. Die Religion[1]).

Die Philosophie Plotin's hat von Hause aus, wie der Neuplatonismus überhaupt, einen religiösen Charakter; sie lässt sich im ganzen und grossen nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen, sie ist in allen ihren Theilen von dem Gedanken an die Gottheit und von dem Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen[2]). Für Plotin selbst fällt daher die Religion mit der Philosophie vollkommen zusammen: seine philosophischen Ansichten sind ebenso das Erzeugniss wie die Voraussetzung seines religiösen Lebens; andererseits genügt ihm aber seine Philosophie auch in religiöser Beziehung, und er für seine Person würde wohl kaum das Bedürfniss empfinden, sich auf den Volksglauben und den bestehenden Kultus zu stützen. Aber sein System bietet ihnen Anknüpfungspunkte, auf welche sich in der Folge die unbedingteste Vertheidigung der Volksreligion | berufen konnte. So monotheistisch seine Theologie auch angelegt ist, so bedeutend ist doch auch das polytheistische Element, welches sie in sich aufgenommen hat. Der letzte Grund aller Dinge ist ihm freilich nur Einer; aber wenn selbst ein so streng pantheistischer Monismus, wie der stoische, keinen Anstand nahm, neben dem Einen allumfassenden Gott auch alle seine zahllosen Erscheinungsformen als besondere Götter anzuerkennen, so musste diess für Plotin noch weniger Schwierigkeit haben, da die Erzeugnisse der göttlichen Urkraft in seinem System nicht ebenso, wie in dem stoischen, jener immanent bleiben, sondern als eigene Hypostasen aus ihr heraus-

1) M. vgl. zum folgenden Kirchner S. 190 ff. Richter Neupl. Stud. III, 17 ff.

2) Vgl. S. 432 f.

treten. Die Einheit des Göttlichen scheint ihm durch seine Lehre über das Urwesen und über die Abhängigkeit aller Dinge von demselben hinreichend gewahrt; daneben betrachtet er aber, mit der ganzen Weitherzigkeit der Naturreligion, auch die gesammte Reihe göttlicher Ausflüsse als Gottheiten, welche dem Einen Gott untergeordnet und durch seine Macht zusammengehalten, eine unendlich reiche Götterwelt in den mannigfachsten Abstufungen der Vollkommenheit darstellen. Ja eine richtige Ansicht von der Gottheit scheint ihm diess geradehin zu verlangen. Der Gute, meint er, werde auch alles gute ausser sich, nicht blos in den Menschen, sondern auch in den Dämonen und in den Göttern verschiedener Ordnung anerkennen, er werde nicht in hochmüthiger Einbildung sich für besser halten, als die himmlischen Mächte; denn nicht das heisse würdig von der Gottheit gedacht, dass man sie auf Ein Wesen beschränke, sondern dass man sie in dem ganzen Reichthum ihrer Erscheinung zu finden wisse[1]). So erhalten wir denn ein ganzes System göttlicher Wesen. In erster Linie steht | der Nus, als der zweite Gott, die unmittelbarste Offenbarung des Unbegreiflichen; ihm zunächst die Theilsubstanzen, welche in ihrer Gesammtheit die übersinnliche Welt bilden, die einzelnen Nus, deren halbe Persönlichkeit wir bereits kennen[2]), die wir uns daher nicht wundern werden auch vollends

1) II, 9, 9. 207 E (gegen die christlichen Gnostiker): wir wollen uns bestreben, möglichst gut zu werden, aber nicht zu meinen, dass wir allein vortrefflich seien; *ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους, ἔτι καὶ δαίμονας ἀγαθοὺς εἶναι, πολὺ δὲ μᾶλλον θεοὺς τούς τε ἐν τῷδε ὄντας κἀκεῖ βλέποντας, πάντων δὲ μάλιστα τὸν ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντὸς, ψυχὴν μακαριωτάτην· ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεοὺς, ἐφ᾽ ἅπασι δὲ ἤδη τὸν μέγαν τῶν ἐκεῖ βασιλέα καὶ ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους. οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτὸς, τοῦτ᾽ ἔστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων.* (Aehnliches ist uns schon S. 116, 3 bei dem angeblichen Onatas und S. 216 bei Celsus begegnet). Daher ebd. scharfe Polemik gegen den Hochmuth der Christen (Gnostiker), die einander weissmachen, sie allein seien *θεοῦ παῖδες*, die bisher verehrten seien es nicht, sie seien über den Himmel erhaben u. s. f. vgl. S. 559. Auch in diesem, mit beissender Satyre von ihm ausgeführten Vorwurf gegen die Christen war Celsus Plotin vorangegangen; vgl. BAUR Kirchengesch. I, 392 f. u. a.

2) Vgl. S. 529 f.

zu Göttern personificirt und mit dem anschauenden Wissen der intelligibeln Welt begabt zu sehen, während andererseits doch ihre diskrete Persönlichkeit, wie die der philonischen *λόγοι*, unmittelbar wieder in die Identität des Intelligibeln verschwimmt; endlich zählt auch die Weltseele noch zu diesen übersinnlichen Gottheiten, die unser Philosoph wohl auch schlechthin als das Göttliche von dem Sinnlichen unterscheidet [1]). Eine zweite Klasse göttlicher Wesen sind die Gestirne, welche uns als die sichtbaren Götter schon früher begegnet sind [2]). | Andere unsichtbare Götter

1) V, 5, 3 Anf.: *μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια· εἰ δὲ, θεός τις μέγας . . . καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις καὶ θεὸς δεύτερος.* Er ist, wie im folgenden ausgeführt wird, der unmittelbare Vorbote des höchsten Gottes, die überschwängliche Schönheit, welche vor ihm hergeht; ihn muss zuerst erblicken, wer jenen schauen will. V, 8, 3. 544, D: *καλοὶ δὴ οἱ θεοί· οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν, ἀλλ᾽ ἀεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθεῖ τῷ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ καὶ ἴσασι πάντα καὶ γιγνώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν τὰ θεῖα καὶ ὅσα νοῦς ὁρᾷ.* Die himmlischen Götter schauen das, was in der übersinnlichen Welt (dem *αὐτὸς οὐρανὸς*, dem idealen Himmel) ist, nur von ferne; die, welche in ihr selbst wohnen, *οὐκ ἀπαξιοῦντες ἀνθρώπους οὐδ᾽ ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίασι τὴν ἐκεῖ χώραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαυόμενοι·* (c. 4) *καὶ γὰρ τὸ ῥεῖα ζώειν ἐκεῖ καὶ ἀλήθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή, καὶ ὁρῶσι τὰ πάντα, οὐχ οἷς γένεσις πρόςεστιν, ἀλλ᾽ οἷς οὐσία· καὶ ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις· διαφανῆ γὰρ πάντα* u. s. w. (s. o. 532, 5). ebd. c. 5. 547, B: *οὐ τοίνυν δεῖ νομίζειν, ἐκεῖ ἀξιώματα* (allgemeine Sätze, Vorstellungen, im Unterschied von Realitäten) *ὁρᾷν τοὺς θεοὺς οὐδὲ τοὺς ἐκεῖ ὑπερευδαίμονας, ἀλλ᾽ ἕκαστα τῶν λεγομένων ἐκεῖ καλὰ ἀγάλματα* [sc. *ἐστὶν*] . . . *ἀγάλματα δὲ οὐ γεγραμμένα ἀλλὰ ὄντα. διὸ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίας.* c. 9. 550, C: die intelligibeln Götter sind *πάντες εἷς, μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες . . . ὁμοῦ δέ εἰσι καὶ ἕκαστος χωρὶς αὖ, ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ* u. s. w. I, 8, 2. 73, C, nach einer Schilderung des Guten, des Nus und der Seele: *καὶ οὗτος θεῶν ἀπήμων καὶ μακάριος ὁ βίος.* Ebenso heisst es V, 1, 7 Schl., nach einer ähnlichen Beschreibung: *καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα* und vorher (489, A): der Nus erzeuge alle Ideen und alle unsichtbaren Götter. In allen diesen Aeusserungen, und namentlich in dem, was V, 8, 3 über das Erkennen der Götter gesagt ist, wiederholt sich fortwährend die gleiche Unklarheit, wie in den entsprechenden Lehren Philo's, dass die Theile der intelligibeln Substanz zugleich individuelle Substanzen, die metaphysischen Begriffe zugleich Personen sein sollen.

2) Vgl. S. 566.

ausser diesen scheint Plotin, trotz einzelner Aeusserungen, die man für das Gegentheil anführen könnte [1]), so wenig anzunehmen, als Plato; denn wo er sich in eigenem Namen über die Wesen äussert, an die man hier allein denken könnte, die griechischen Volksgötter, da werden sie immer auf eine von jenen beiden Klassen zurückgeführt. Dagegen haben wir seine Ansicht über die Dämonen bereits kennen gelernt; nur gehören diese nicht mehr zu den Göttern: mit der Grenze der Sternenregion hört auch die niedrigere Götterwelt auf, unter dem Monde sind, ausser der irdischen Welt, nur die halbgöttlichen Mittelwesen, die Dämonen.

Auf diese Götterwesen und ihre metaphysischen Verhältnisse werden nun die Gestalten und Mythen der Volksreligion mit aller der Freiheit gedeutet, welche sich nicht allein die Philosophie für die Mythenerklärung, sondern auch die jüdische und christliche Theologie für die Auslegung ihrer heiligen Schriften längst angewöhnt hatte. Unser Philosoph konnte sich durch seine ganze, der platonischen verwandte, Ansicht von der Bedeutung des Mythus zu dieser Ausdeutung berechtigt glauben. Der Mythus stellt überhaupt, ihm zufolge, das allgemeine Wesen der Dinge in geschichtlicher Form dar, und legt die begrifflich verschiedenen, aber in Wirklichkeit verbundenen Momente in einen zeitlichen Verlauf auseinander [2]); sei es nun, dass seine Urheber mit Absicht

1) So namentlich V, 1, 4 Anf., wo es in ausdrücklicher Beziehung auf den *κόσμος αἰσθητὸς* heisst: *θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ τοὺς μὲν ὁρωμένους τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας* (vgl. Tim. 41, A). Die *θεοὶ ὁρώμενοι* sind hier die Gestirne, die *ἀφανεῖς* wohl die in der Welt wirkenden Theile der Weltseele. Bei den Göttern, welche nach VI, 5, 12. 671, B vgl. Tim. a. a. O., bisweilen einem Einzelnen erscheinen, haben wir wohl nicht an äussere Theophanieen, sondern an geistige Anschauungen zu denken. Andere Stellen, in denen populär von Zeus, Apollo u. s. w. gesprochen wird, können ohnedem nichts beweisen.

2) IV, 8, 4 Schl.: wenn Plato sagt, Gott habe die Seelen in Körper ausgesät, so ist diess ebenso zu verstehen, wie wenn er Gott Reden halten lässt; *ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὅλων, ταῦτα ἡ ὑπόθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐφεξῆς τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα.* III, 5, 9. 299, B: *δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι καὶ διαιρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων, ὁμοῦ μὲν ὄντα τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα . . . καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναιρεῖν.* Es ist kaum nöthig, auf die Aehnlichkeit dieser

und | Bewusstsein, sei es, dass sie unabsichtlich und nur in Ermangelung einer anderen Form für ihre Ideen diese Darstellungsweise gewählt haben[1]; es muss daher auch erlaubt sein, die im Mythus verborgenen Ideen von dieser Form abgelöst auf ihren eigentlichen Ausdruck zurückzuführen. Von diesem Gesichtspunkt aus gelingt es unserem Philosophen, die wichtigsten philosophischen Bestimmungen in den griechischen Mythen wiederzufinden. Der Göttervater Uranos ist das Urwesen; Kronos, der seine Kinder verschlingt, ist der Nus, sofern dieser seine Erzeugnisse als intelligible Welt in sich beschlossen hält; wenn erzählt wird, dass Zeus jenem Schicksal entgangen sei, so ist damit das Hervortreten der Weltseele aus dem Nus angedeutet[2]; auf die

Ansichten mit Hegel's Bestimmungen über das Verhältniss der Vorstellung und des Begriffs aufmerksam zu machen.

1) Plotin selbst scheint sich diese Frage in Betreff der religiösen Mythen nicht bestimmt beantwortet zu haben. V, 8, 6 Anf. bemerkt er aus Anlass der ägyptischen Hieroglyphenschrift, in welcher er ein Symbol der intuitiven Erkenntniss sieht: *δοκοῦσι δέ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοὶ, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῳ, περὶ ὧν ἐβούλοντο διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γραμμάτων . . . κεχρῆσθαι* u. s. w. Anderwärts scheint er die symbolische und mythische Darstellung mehr als eine absichtlich gewählte zu bezeichnen, wenn er sich III, 6, 19. 321, F so ausdrückt: *ὅθεν οἶμαι καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσι* u. s. f., ähnlich I, 6, 8. 57, A (aus Anlass der Odysseussage, die Plotin allegorisirt): *φησὶν αἰνιττόμενος*, und V, 1, 7. 489, B: *ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται*: denn wer ein Räthsel aufgibt, von dem ist vorauszusetzen, dass er selbst es zu lösen wisse. Ebenso äussert er sich auch IV, 3, 11 Anf. in Betreff der von den alten Weisen gestifteten Heiligthümer und Bilder, und VI, 9, 11. 770, D in Betreff der Mysterien, welche ihm ein Abbild der mystischen Einigung mit der Gottheit sind, wenn er von diesen sagt: *καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται.* Zugleich aber heisst es III, 5, 9. 299, C: *διδάξαντες ὡς δύνανται*, und III, 6, 19. 322, B: *πόῤῥωθεν μὲν, ὅμως δὲ ὡς ἐδύναντο ἐνεδείξαντο*, was wenigstens unentschieden lässt, ob sich die Erfinder des Mythus überhaupt nicht deutlicher zu machen wussten, oder ob sie diess nur in der Form des Mythus und mit Rücksicht auf die Fassungskraft derjenigen, welchen der Mythen bedurften, nicht gekonnt haben; und IV, 4, 27 Schl. lesen wir: *εἶναι τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ νοῦν, ἣν δὴ Ἑστίαν καὶ Δήμητραν ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι, θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι*, was auf eine unwillkürliche Mythenbildung hinweist.

2) V, 8, 12 f. V, 1, 4. 7. 485, A. 489, B. Vgl. V, 2. 293, B.

Durchsichtigkeit der intelligibeln Welt weist die Sage von Lynkeus [1]). Die Weltseele wird durch Zeus bezeichnet [2]); in anderer Bedeutung entspricht aber dieser | auch dem Nus [3]). Die Seele wird auch durch Aphrodite, und der Unterschied der ersten und zweiten Seele durch die doppelte Aphrodite dargestellt [4]); es sollen aber auch die weiblichen Gottheiten überhaupt Seelen, die männlichen den mit der Seele verbundenen Nus bezeichnen [5]), und insofern wird Here gleichfalls auf die Weltseele, Demeter und Hestia auf die Erdseele bezogen [6]). Apollo ist das Eine als Verneinung der Vielheit [7]); Hermes die intelligible Form, der *λόγος*; die schöpferische Kraft des Logos wird durch sein Phallus-Attribut ausgedrückt, wogegen die Materie, als das allgemeine Substrat der Formen, durch die Göttermutter, die Unfruchtbarkeit der Materie, welche freilich von der Göttermutter selbst nicht ausgesagt werden konnte, durch die Castration ihrer Priester symbolisirt wird [8]). Das Herabsinken der Seele, welche sich vom Reize des Körperlichen fesseln lässt, ist durch die Erzählung von Narcissus angedeutet, ihre Erhebung aus der Sinnlichkeit durch die Flucht des Odysseus von Circe und Kalypso [9]). Der Mythus von Prometheus und Pandora stellt die Welt dar, wie sie durch höhere Fürsorge (*προμήθεια*) mit den Gaben aller Götter geschmückt wird [10]); als Abbild der höheren Welt wird die Sinnenwelt dem Spiegel des Dionysos verglichen [11]). Wenn

1) V, 8, 4. 545, D; vgl. S. 532, 5.

2) Vor. Anm. und V, 5, 3 Schl. VI, 4, 6. 401, B. c. 9 f. II, 3, 13. 141, C. V, 8, 10 Anf.

3) III, 5, 8. V, 8, 4. 546. B. IV, 4, 10 Anf.: *τὸν Δία λέγοντες ὁτὲ μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν* (der Nus; s. II, 1, 5. 99, E. II, 3, 18. 148, B) *φερόμεθα, ὁτὲ δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός* (die Weltseele).

4) III, 5, 2 f. ebd. c. 8. VI, 9, 6. s. o. S. 540, 1. 601, 5. V, 8, 13. 554, C.

5) III, 5, 8. 298, D.

6) A. a. O. und IV, 4, 27 Schl.

7) V, 5, 6. 525, D, nach stoischer und pythagoreischer Etymologie; vgl. S. 123, 2. 167, 2. 1 Abth. 329, 2.

8) III, 6, 19. 321, F folg.

9) I, 6, 8. 56, F. 57, A vgl. Creuzer z. d. St.

10) IV, 3, 14, wo auch weiteres über die Prometheussage und Epimetheus.

11) IV, 3, 12 Anf. nebst Creuzer's Anmerkungen dazu.

Minos der Tischgenosse des Zeus heisst, so bedeutet diess, dass er zur Anschauung des Einen gelangt ist[1]). Die Erklärung des homerischen Mythus vom Schattenbild des Herakles[2]) ist uns ebenso, wie die | des platonischen Eros[3]), die ohnedem strenggenommen nicht hieher gehören würde, früher schon vorgekommen[4]).

Aber nicht blos die Mythen sind es, welche unser Philosoph durch spekulative Deutungen rechtfertigt, auch den polytheistischen Kultus weiss er philosophisch zu begründen. Spätere Neuplatoniker bedienen sich hiefür des Satzes, dass die Seele durch die gleichen Stufen zur Gottheit zurückkehren müsse, durch welche sie sich von ihr entfernt hat. Plotin ist diese Voraussetzung zwar im allgemeinen gleichfalls nicht fremd, wenn er sie auch nirgends ausdrücklich ausspricht: er schildert uns die stufenweise Erhebung des Geistes von der sinnlichen Erscheinung bis zur innigsten Gemeinschaft mit dem Urwesen; aber zur Vertheidigung der volksthümlichen Götterverehrung hat er jenen Grundsatz, der auch wirklich hiefür nicht ausreicht[5]), noch nicht benützt. Indessen weiss er sie auch ohne denselben in Schutz zu nehmen. Was zunächst ihren Gegenstand betrifft, so hatte die Philosophie schon frühe an den Götterbildern Anstoss genommen. Plotin findet, dass die Verehrung derselben ihren guten Grund habe. Denn da nach dem Gesetze der Sympathie jedes durch das verwandte angezogen wird, so werden auch die höheren Kräfte, wie er glaubt, sich vorzugsweise an dasjenige mittheilen, was ihnen ähnlich ist; indem das Bild nach der Idee eines bestimmten Gottes gearbeitet ist, so hängt es durch diese Idee mit dem Gott

1) VI, 9, 7. 766, A.

2) S. S. 603 unt.; ähnliches über Herakles IV, 3, 27. 32. 392, A. 396, C; ebd. c. 14 Schl.

3) Vgl. S. 601, 5.

4) Ganz unerheblich ist einiges andere, wie die Deutung des Hades auf das ἀϊδές VI, 4, 16. 659, D (nach Plato Krat. 403, A. Phädo 80, D. Gorg. 493, B), der Lethe auf den Leib IV, 3, 26 Schl. (nach Rep. X, 621, A vgl. m. Phädo 76, D), der Moiren II, 3, 9. 15 (nach Rep. X, 617, B f.) und der Adrastea III, 2, 13. 264, E (nach Phädr. 248, C).

5) Denn aus der allgemeinen Nothwendigkeit einer stufenweisen Erhebung zur Gottheit folgt an sich noch durchaus nicht, dass gerade diese Dinge und Handlungen jene Erhebung zu vermitteln geeignet sind.

in derselben Weise zusammen, wie überhaupt das Sinnliche mit dem Intelligibeln durch die Seele zusammenhängt, und so wenig auch die Gottheit in das Bild herabkommt, so hat doch die Kraft, welche sich von ihr an die sichtbare Welt mittheilt, in eigenthümlicher Weise in ihm ihren Sitz [1]). Auf | ähnliche Art sucht Plotin auch der subjektiven Seite des Kultus, der menschlichen Thätigkeit in Bezug auf die Götter, ihre Bedeutung zu sichern. Es handelt sich hier vor allem um die Möglichkeit und Wirksamkeit des Gebets. Diese Frage ist für ihn nicht ohne Schwierigkeit; denn da er eine bewusste Fürsorge der Gottheit für die Menschen, dem früheren zufolge, weder von Seiten der intelligibeln, noch auch nur von Seiten der sichtbaren Götter einräumt, so scheint er mit der Gebetserhörung auch das Gebet selbst und die Gottesverehrung überhaupt bestreiten zu müssen. Diess würde aber seiner religiösen Denkweise viel zu sehr widersprechen, als dass er wirklich so weit gehen könnte. Ein Ausweg aus dieser Verlegenheit wird sich nur dann zeigen, wenn es möglich ist, die Wirkung des Gebets auch ohne eine Gebetserhörung im eigentlichen Sinn zu behaupten. Eben diess glaubt nun aber Plotin durch seine Lehre von der Sympathie aller Dinge ermöglicht zu haben. Müssten freilich die Gebete von den Gestirnen gehört werden, um zu wirken, so müssten wir

1) IV, 3, 11 Anf.: *καί μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοὶ ὅσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρεῖναι, ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀπιδόντες ἐν νῷ λαβεῖν, ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δέξασθαί γε μὲν ῥᾷστον ἂν εἴη ἁπάντων, εἴ τις προςπαθές τι τεκτήναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖράν τινα αὐτῆς. προςπαθὲς δὲ τὸ ὁπωςοῦν μιμηθὲν, ὥσπερ κάτοπτρον ἁρπάσαι εἶδός τι δυνάμενον. καὶ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς φύσις πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν εἶχε τοὺς λόγους, ἐπειδὴ ἕκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος, ὃς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμεμόρφωτο, συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ καθ' ὃν ἐγίγνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιοῦσα, καὶ δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν ἄμοιρον αὐτοῦ γενέσθαι οὐδὲ ἐκεῖνον αὖ κατελθεῖν εἰς τοῦτον.* Als Beispiel wird sofort die Sonne angeführt, welche durch die Seele mit der intelligibeln Sonne, dem Nus, zusammenhänge, indem jene die Mittheilung vom diesseitigen an das jenseitige und umgekehrt vermittle. *θεοὶ δέ εἰσιν οὗτοι* (die sichtbaren Götter) *τῷ ἀεὶ μὴ ἀποστατεῖν ἐκείνων, καὶ τῇ μὲν ἐξ ἀρχῆς ψυχῇ προςηρτῆσθαι τῇ οἷον ἀπελθούσῃ ψυχῇ, ταύτῃ δὲ . . . πρὸς νοῦν βλέπειν* (dadurch, dass sie mit der ursprünglichen Seele durch die niedrigere verbunden sind, durch jene aber zum Nus aufschauen).

auf diese Wirkung verzichten, denn die Gestirne hören die Gebete so wenig, als sie sonst etwas irdisches wahrnehmen, sie haben auch keine Erinnerung, um dieselben im Gedächtniss zu behalten, und keine willkürliche Thätigkeit, um sie zu erfüllen [1]). Aber gerade die bedeutendsten | Wirkungen erfolgen ja überhaupt nicht mit Willkür, sondern mit einfacher Naturnothwendigkeit. Nur aus dieser werden wir uns auch die Wirkung des Gebets zu erklären haben. Da jedem Wesen im Weltganzen seelische Kräfte inwohnen, und da in Folge dessen jedes von allem verwandten sympathetisch berührt wird, so hindert nichts, dass sich auch die Bewegung des betenden sympathetisch von unten nach oben fortpflanze, und ohne bewusste Reflexion oder Willkür, vermöge eines natürlichen Zusammenhangs, eine entsprechende Wirkung von Seiten des Himmelskörpers hervorrufe, an welchen das Gebet gerichtet ist [2]). Das Gebet fällt also unter den allgemeinen Begriff der sympathetischen Einwirkung oder der Magie, mit der es auch Plotin in der Hauptstelle IV, 4, 26 ff. durchweg zusammennimmt [3]): jenes scheint ihm mit dieser zu

1) IV, 4, 40. 435, A: *καὶ τὰς ἄλλας δὲ εὐχὰς οὐ τῆς προαιρέσεως ἀκουούσης οἰητέον.* c. 41 Anf.: *ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλον ἄστρον οὐκ ἐπαΐει.* c. 42 Anf.: *ὥστε οὔτε μνήμης διὰ τοῦτο δεήσει τοῖς ἄστροις . . . οὔτε αἰσθήσεων ἀναπεμπομένων· οὔτε ἐπινεύσεις τοῦτον τὸν τρόπον εὐχαῖς ὡς οἴονταί τινες προαιρετικάς τινας.* c. 30. 423, C: *δῆλον γὰρ ὅτι, εἰ εὐξαμένων ποιοῖσι καὶ οὐ παραχρῆμα δρῶσιν αὐτὰ, ἀλλ' εἰς ὕστερον καὶ πάνυ πολλάκις εἰς χρόνους, μνήμην ὧν εὔχονται ἄνθρωποι πρὸς αὐτοὺς ἔχουσιν. ὁ δὲ πρόσθεν λόγος ὁ παρ' ἡμῶν λεγόμενος οὐκ ἐδίδου τοῦτο.* Nach diesen bestimmten Erklärungen können auch die Worte am Anfang dieses Kap.: *νῦν δ' ἐπειδὴ μνήμας μὲν ἐν τοῖς ἄστροις περιττὰς εἶναι ἐθέμεθα, αἰσθήσεις δὲ ἔδομεν καὶ ἀκούσεις πρὸς ταῖς ὁράσεσι καὶ εὐχῶν δὴ κλύοντας ἔφαμεν,* nicht den Sinn haben, eine eigentliche Gebetserhörung zu behaupten, sondern das *εὐχῶν κλύειν* muss hier unbestimmter, von der Erfüllung der Gebete verstanden werden, deren Art und Weise erst im folgenden näher bestimmt wird; daraus aber, dass die Gestirne überhaupt in gewissem Sinn sehen und hören, folgt noch nicht, dass sie auch die Gebete der Menschen hören. Vgl. c. 26. 418, B (von der Erde): *ἔσονται αἱ αἰσθήσεις οὐ τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων,* und ebd. Z. 11: *καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὃν ἡμεῖς τρόπον.* Einige weitere Nachweisungen wurden schon S. 566 f. gegeben.

2) IV, 4, 41 f. vgl. c. 26 Anf. c. 37. 431, B f.

3) So unterscheidet er z. B. c. 38, Anf.: *εὐχαὶ ἢ ἁπλαῖ ἢ τέχνῃ ᾀδόμεναι.* Jenes sind Gebete, dieses Beschwörungen.

stehen und zu fallen [1]), und die gleichen Gründe, die für das Gebet sprechen, müssen auch der Magie zugutekommen. Da Plotin keine rein physikalischen, sondern nur dynamische Wirkungen annimmt, so erscheint ihm die ganze Kette des Naturzusammenhangs als eine magische. Im besondern stellt er alle die Erscheinungen unter | diesen Gesichtspunkt, in denen durch ein Aeusseres unmittelbar und ohne Beihülfe der Reflexion auf das Innere gewirkt wird, denn er weiss sich eine solche Wirkung nur aus der Sympathie der unvernünftigen Elemente in der Seele zu erklären. Auf Magie beruht jede Neigung oder Abneigung, Eros ist der erste Zauberkünstler, alle Liebkosungen und alles, was zur Liebe reizt, sind Zaubermittel; eine magische Wirkung ist es, wenn durch Musik, durch Ton oder Geberde Mitleid und Rührung erregt wird; eine Bezauberung liegt in jedem natürlichen Bedürfniss, jedem Affekt und jeder Begierde, überhaupt in jeder Beziehung unseres Willens auf ein anderes. Plotin rechnet nicht nur den Selbsterhaltungstrieb, den Geschlechtstrieb, die Liebe zu den Kindern, alle sinnlichen und selbstischen Neigungen zu den magischen Erscheinungen, sondern er sagt auch ganz allgemein, das praktische Leben als solches sei nicht frei von Zauberei, denn was sich von einem andern abhängig mache, sei von diesem bezaubert [2]). War einmal die Grenze zwischen dem natürlichen und dem magischen in dieser Art aufgehoben, und das natürliche selbst in ein magisches verwandelt, so konnte es Plotin nicht

1) Wirklich ist ja auch in den Naturreligionen Gebet und Zauberei sehr nahe verwandt: jenes ist die durch eine Einwirkung auf die Gottheit vermittelte, diese ist die unmittelbare Beherrschung der Natur durch den menschlichen Willen. Diese Verwandtschaft, welche sich auch noch in höheren Religionsformen an den gewöhnlichen Vorstellungen von der Gebetserhörung nachweisen liesse, tritt allerdings auf den untersten Stufen der Naturreligion am stärksten hervor, bekanntlich hatte sie aber auch in der Mischreligion der Kaiserzeit neue Stärke gewonnen.

2) IV, 4, 40. 43 f. Von allgemeineren Erklärungen vgl. man: c. 40. 434, A: *καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου ἄλλου πολλὰ ἕλκεται καὶ γοητεύεται, καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ.* Eros ist *ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ ὁ φαρμακεύς* (Plat. Symp. 203, D). c. 43. 438, A. (s. o. 603, 3). c. 44, Anf.: *μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι . . . ἐκεῖ δὲ . . . οὐχ ὁ λόγος τὴν ὁρμὴν* [sc. *ποιεῖ*], *ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τοῦ ἀλόγου αἱ τοῦ πάθους προτάσεις.*

schwer fallen, auch umgekehrt das magische in ein natürliches zu verwandeln. Bekämpft er daher auch die gnostische Magie mit ganz vernünftigen Gründen [1]), so ist er doch darum weit entfernt, der Magie überhaupt den Abschied zu geben, vielmehr setzt er durchweg ihre Möglichkeit voraus, und bemüht sich, sie in derselben Weise, wie die Wirkung des Gebets, aus der Sympathie aller Dinge zu erklären und durch die Analogie der sympathetischen Naturwirkung zu rechtfertigen [2]). Nur das sehen wir aus jener | Polemik, dass er die magische Einwirkung auf die Natur im weiteren Sinne beschränkt, das Uebersinnliche dagegen von ihr frei weiss; was dann aber freilich ebenso auch vom Gebet und Gottesdienst gelten müsste, während man sich doch durch Tempel und Götterbilder, wie wir gesehen haben, nicht allein mit den sichtbaren, sondern auch mit den unsichtbaren Göttern soll in Verbindung setzen können. Dass auch Anrufung und Beschwörung von Dämonen möglich ist, wurde schon früher aus Anlass der Dämonologie bemerkt.

Was die Magie im Gebiete des Handelns ist, das ist die Wahrsagung in dem des Wissens, und so ist es ganz in der Ordnung, wenn auch sie von Plotin auf demselben Wege vertheidigt wird, wie jene. Das wesentliche dieser Vertheidigung ist uns schon früher vorgekommen [3]); hier wird es an der Bemerkung genügen, dass sich dieselbe auf den Zusammenhang des Weltganzen stützt, vermöge dessen die Zustände des einen Theils aus den Bewegungen eines andern zu erkennen sind [4]); dass

1) II, 9, 14. Plotin zeigt hier, eine magische, sinnlich vermittelte Wirkung auf übersinnliche Wesen sei unmöglich, die Krankheiten, welche die Gnostiker von Dämonen herleiten und mit Exorcismen vertreiben wollen, seien aus natürlichen Ursachen entstanden, und durch natürliche Mittel zu heilen.

2) IV, 4, 26. 40.

3) S. 569.

4) IV, 4, 39, Anf.: *συνταττομένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων σημαίνεσθαι πάντα* u. s. w. II, 3, 7. 141, A: es muss möglich sein, von einem Theil des Universums auf den andern zu schliessen, wie man etwa aus Augen und Geberden auf den Charakter schliesst: *μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο . . . τίς οὖν ἡ σύνταξις ἡ μία, οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὔλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀφ' ὧν σημαινόμεθα ἕκαστα. συνηρτῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα*

Plotin die Weissagung nicht als beabsichtigten Zweck, sondern nur als nothwendige Folge des natürlichen Geschehens betrachtet [1]; dass er sie nicht auf die astrologische Vorbedeutung beschränkt, sondern auch Augurien und sonstige Vorzeichen aller Art annimmt [2]; dass er auch das Vorherwissen freier Handlungen, freilich mit schwachen Gründen, behauptet [3]; dass sich also überhaupt seine Theorie der Mantik von der stoischen nicht wesentlich unterscheidet. |

Diese Zugeständnisse an den Geist seiner Zeit waren nun allerdings für Plotin wohl schwer zu vermeiden. Es ist ganz richtig, wenn KIRCHNER [4]) ausführt, dass in jenen Jahrhunderten alle Schichten der Gesellschaft von dem Glauben an Magie und Astrologie, an Wunder und Vorbedeutungen, an Zauberkünste und an Dämonen erfüllt waren; dass dieser Glaube auch in die Wissenschaft längst Eingang gefunden hatte; dass hundert Dinge, deren Unmöglichkeit uns auf den ersten Blick einleuchtet, die uns als ein ausschweifender Aberglaube erscheinen, zur Zeit Plotin's einen unumstösslichen Inhalt des allgemeinen Bewusstseins bildeten, und den Anschein von Thatsachen gewonnen hatten, welche der Philosoph nicht zu bestreiten, sondern nur zu begreifen habe. Wir dürfen auch nicht übersehen, dass die Philosophen an die Erklärung dieser vermeintlichen Thatsachen schon seit Jahrhunderten Hand angelegt hatten, dass nicht allein die Platoniker und Pythagoreer, sondern auch die Stoiker, und sie ganz besonders, dem Plotin mit den Theorieen vorangegangen waren, durch die er den Volksglauben vor der Philosophie zu rechtfertigen bemüht ist. Werden uns aber auch diese Erwägungen abhalten, gegen unsern Philosophen ohne weiteres den Vorwurf des Aberglaubens und der Schwärmerei zu erheben;

u. s. f. Die Mantik ist (III, 3, 6. 276, D vgl. II, 3, 7. 249, G) ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων, ihre Möglichkeit beruht auf der Analogie und dem Zusammenhang der Erscheinungen, der es erlaubt, von dem einen auf das andere zu schliessen.

1) II, 3, 7, Anf. IV, 4, 39. 433, C.

2) S. die vorletzte Anm.

3) S. o. 570, 1. vgl. III, 3, 6, Anf.: wie kann der Wahrsager schlechtes vorhersagen? Antwort: τῷ συμπεπλέχθαι πάντα τὰ ἐναντία.

4) Philos. d. Plot. 192 ff.

müssen wir vielmehr den Ernst anerkennen, mit dem er sich anstrengt, die falschen Annahmen, welche er mit seiner Zeit theilt, mit seinen philosophischen Voraussetzungen in Uebereinstimmung zu bringen; müssen wir zugeben, dass er selbst sich von manchen verkehrten, einer vernünftigen Weltansicht und einer würdigen Gottesidee widerstreitenden Zeitvorstellungen fernegehalten hat: so dürfen wir doch desshalb die Thatsache nicht übersehen, dass ihm seine Philosophie immerhin eine Menge offenbar falscher und abergläubischer Meinungen gestattete, und zur Rechtfertigung derselben die Hand bot [1]). Und wenn er hierin nur einem unwiderstehlichen Zug seiner Zeit folgte, so kann diess zwar ihm für seine Person zur Entschuldigung gereichen; nur um so deutlicher erhellt aber gerade hieraus, dass die Philosophie ihre rein wissenschaftliche Haltung aufgegeben hatte, und fremdartigen Elementen einen Einfluss verstattete, der für ihren ganzen Charakter sehr gefährlich werden musste. Die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses ist der wichtigste Punkt in der Geschichte des Neuplatonismus.

10. Plotin's Schule; Porphyrius.

Unter den zahlreichen Schülern Plotin's, deren Namen uns überliefert sind, erscheinen Amelius und Porphyrius als die bedeutendsten [2]). Auch von ihnen lässt sich aber der erste dem

1) Kirchner S. 195 nimmt ihn zwar auch hiefür in Schutz: Plotin, sagt er, habe alle diese Sachen in einem so freien und grossen Style behandelt, dass alles kleinliche und abgeschmackte, welches sich in unsern Begriffen damit zu verbinden pflege, vollkommen verschwinde. Allein diess ist zu viel gesagt. Plotin zeigt sich darin als Philosophen, dass er die Magie, die Vorbedeutungen, die Wunder u. s. f., ihre Wirklichkeit einmal vorausgesetzt, in derselben Weise, wie die Stoiker, dem Naturzusammenhang anzupassen sucht; aber er zeigt auch, dass es ihm ganz an Kritik fehlt, und dass seiner Philosophie ein starkes phantastisches Element beigemischt ist, wenn er jene Dinge für möglich hält und durch seine Lehre von der Sympathie rechtfertigt.

2) Ausser ihnen nennt Porphyr im Leben Plotin's c. 4 einen Antonius aus Rhodos, welcher mit ihm selbst nach Rom kam, und sich dort, wie es scheint, gleichfalls an Plotin anschloss; c. 7 die Aerzte Paulinus aus Scythopolis und Eustochius aus Alexandria, letzterer (auch nach c. 2) einer seiner spätesten, aber treuesten Schüler; ferner Zotikus, einen

zweiten weder an wissenschaftlichem Geist noch an geschichtlichem Einfluss gleichstellen. Gentilianus Amelius[1]) ist neben Porphyr der einzige von Plotin's Schülern, welcher uns als Schriftsteller bekannt ist[2]), und von dessen philosophischen Ansichten etwas überliefert wird; aber so lückenhaft unsere Kenntniss von ihm ist, so hat es doch nicht den Anschein, als ob wir den Verlust seiner weitschweifigen Werke[3]) sehr zu beklagen

Kritiker und Dichter, den Araber Zethus, einen Arzt, auf dessen Landgut in der Folge Plotin seine letzten Tage zubrachte (c. 2); Castricius Firmus, einen *ἀνὴρ πολιτικὸς*, über den auch c. 2 zu vgl., denselben, an welchen Porphyr seine Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* gerichtet hat; die Senatoren Marcellus Orontius, Sabinillus und Rogatianus (über den S. 469, 5); den Rhetor Serapion von Alexandria. Dazu kommen c. 9 noch die Namen einiger weiblichen Verehrerinnen. Plotin's Mündel Polemo (c. 9. 11) wird kaum für seinen Schüler gelten können. Der Aquilinus, welchen Eunap. v. Soph. S. 9 Boiss. Porphyr's *συμφοιτητὴς* nennt, war diess vielleicht ebensowenig, als Origenes, dem Eunap. das gleiche Prädikat gibt: wie dieser aus Porph. v. Plot. 3, so scheint jener gleich nachlässig aus c. 16 derselben Schrift aufgerafft zu sein.

1) Was wir über die Persönlichkeit dieses Philosophen wissen, beschränkt sich auf die gelegentlichen Mittheilungen Porphyr's im Leben Plotin's. Wir sehen daraus, dass Amelius, oder wie er eigentlich hiess (c. 7) Gentilianus (Gentil. Amel. nennt ihn auch Longin ebd. c. 20; Cyrill freilich c. Julian. VIII, 283, C macht daraus einen *Ἀμέλιος Πλωτίνῳ τε καὶ Γεντιλιανῷ συνακμάσας*, und beruft sich für diese Verkehrtheit ausdrücklich auf Porphyr), aus Etrurien stammte (c. 7), dass er zuerst einen gewissen Lysimachus, vielleicht aus der Schule des Numenius, zum Lehrer gehabt hatte, im J. 246 jedoch nach Rom kam, und sich hier auf's engste an Plotin anschloss, in dessen Nähe er 24 Jahre lang, bis 269, blieb (c. 3 vgl. c. 1. 5. 18. 19). Zur Zeit von Plotin's Tod befand er sich in Apamea in Syrien (c. 2). Dass er merklich älter war, als Porphyr, erhellt ausser c. 3 f. auch aus der Bemerkung über ihr beiderseitiges Verhältniss zu Castricius c. 7. Seine ungemeine Arbeitsamkeit rühmt Porphyr c. 3. Derselbe theilt c. 17 den Anfang seiner S. 217, 1 erwähnten Schrift mit.

2) Nur von Eustochius wird eine Ausgabe der plotinischen Schriften erwähnt; s. o. 471, 2.

3) Nach Porph. a. a. O. c. 3, Schl. c. 4. c. 16 verfasste er *σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν*, d. h. Aufzeichnungen plotinischer Vorträge, in hundert, und eine Gegenschrift gegen den angeblichen Zostrianus in vierzig Büchern. Eine Erklärung des Timäus benützt Proklus in der seinigen öfters; s. d. Register. Ob er Plato's Republik in einer eigenen Schrift behandelt hatte, lässt sich aus der Bemerkung, die Prokl. in Remp. 354, u. von ihm an-

hätten. Was uns eigenthümliches von ihm berichtet wird, zeigt im Vergleich mit Porphyr durchaus jene Schwerfälligkeit des Denkens, jene sinnliche Auffassung abstrakter Begriffe, die uns schon seine Vorliebe für Numenius [1]) erwarten liess. Im allgemeinen dem Plotin folgend [2]), unterschied er sich doch von ihm durch die gröbere Auffassung mancher Bestimmungen und durch eine Hinneigung zu abergläubischen Meinungen, von der sich Plotin für einen Platoniker jener Zeit bewunderungswürdig frei erhalten hatte. | Wenn Plotin den Nus als die Ursache des getheilten Seins, oder den Weltschöpfer, bezeichnet [3]), im Nus selbst aber die verschiedenen Beziehungen des Seins, des Denkens und des Gedachtseins unterschieden hatte, so machte Amelius aus diesen Relationen verschiedene Hypostasen, und redete demgemäss von drei Nus, drei Herrschern, drei Demiurgen: der erste Nus, sagte er, sei der seiende, oder die übersinnliche Substanz, der zweite der, welcher dieses Sein durch Theilnahme besitze, der dritte derjenige, welcher am zweiten theilnehme und

führt, nicht mit Sicherheit abnehmen. Ueber seine Schriften bemerkt Longin b. Porph. v. Plot. 20, in seinen Ansichten halte sich Amelius fast durchaus an Plotin, aber seine Darstellung sei durch ihre sorgfältige Ausarbeitung und ihren rednerischen Aufputz (τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ) der plotinischen gerade entgegengesetzt. Den unwissenschaftlichen Ton (ἀφιλόσοφον) dieses Redeschmucks erkennt auch Porphyr c. 21 an.

1) Amelius hatte die Schriften dieses Platonikers nicht blos gesammelt und abgeschrieben, sondern auch grossentheils auswendig gelernt; Porph. a. a. O. c. 3. An Numenius scheint er sich nach Prokl. in Tim. 226, B. 249, A auch in seiner Erklärung Plato's vorzugsweise gehalten zu haben; demselben folgt er in seiner Lehre von den drei Nus; vgl. S. 634, 1 mit S. 220, 7.

2) Vgl. S. 464, 5.

3) Zwar behauptet nicht blos J. Simon (a. a. O. I, 375 ff. u. ö.), welcher dieser Frage ein ganz unverhältnissmässiges Gewicht beilegt, sondern auch Vacherot (hist. de l'école d'Alex. I, 468. II, 5), dass unter dem Demiurg bei Plotin die Weltseele, oder, wie Vacherot will, der überweltliche Theil der Weltseele, zu verstehen sei; diese Behauptung ist jedoch entschieden unrichtig. Plotin unterscheidet IV, 4, 10 den Demiurg ausdrücklich von der Weltseele, und ebenso bestimmt erklärt er III, 5, 8, Zeus sei in der höheren Bedeutung, in welcher er nach IV, 4, 10 den Demiurg bezeichnet, nicht die Seele, sondern der Nus. So hat ihn auch schon Proklus verstanden; m. s. in Tim. 94, A, wo Porphyr, der die ψυχὴ ὑπερκόσμιος allerdings auch bei Plotin mit dem Demiurg identificirt hatte, gefragt wird: ἐν τίσι Πλωτῖνος τὴν ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν; vgl. ebd. 98, C.

mittelst desselben den ersten schaue; der erste schaffe blos durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte durch thätige Einwirkung [1]). Umgekehrt machte | er aus den vielen Einzelseelen, welche die Weltseele nach Plotin aus sich entlassen hatte [2]), eine einzige Seele, die sich in denselben nur unter verschiedenen Relationen darstellen sollte [3]), wobei ihm freilich der

1) Prokl. in Tim. 93, D: *Ἀμέλιος δὲ τριττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα. διαφέρουσι δὲ οὗτοι διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστὶν, ὁ δὲ δεύτερος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου καὶ διὰ τοῦτο δεύτερος* (vgl. hiezu S. 219, 5), *ὁ δὲ τρίτος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος νοητόν· πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ ὁ αὐτός ἐστιν· ἔχει δὲ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὁρᾷ τὸν πρῶτον· ὅσῳ γὰρ πλείων ἡ ἀπόστασις, τοσοῦτο* [l. *τοσούτῳ*] *τὸ ἔχον ἀμυδρότερον. τούτους οὖν τοὺς τρεῖς νόας καὶ δημιουργοὺς ὑποτίθεται καὶ τοὺς παρὰ τῷ Πλάτωνι τρεῖς βασιλέας καὶ τοὺς παρ' Ὀρφεῖ τρεῖς Φάνητα καὶ Οὐρανὸν καὶ Κρόνον, καὶ ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν.* ebdas. 110, A: *ὁ μὲν γὰρ ἐστί, φησι, μεταχειρήσει ποιῶν, ὁ δὲ ἐπιτάξει μόνον, ὁ δὲ βουλήσει μόνον· ὁ μὲν κατὰ τὸν αὐτουργὸν τεχνίτην τεταγμένος, ὁ δὲ κατ' τὸν ἀρχιτέκτονα προϋπάρχων, ὁ δὲ κατὰ τὸν βασιλέα πρὸ ἀμφοῖν ἱδρυμένος. οὐκοῦν* (fügt Proklus bei) *καθὸ μὲν νοῦς ὁ δημιουργὸς, παράγει τὰ πάντα ταῖς ἑαυτοῦ νοήσεσι, καθὸ δὲ νοητός ἐστιν, αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, καθὸ δὲ θεὸς τῷ βούλεσθαι μόνον.* Der erste von diesen drei Demiurgen wird es wohl sein, auf welchen sich die Angabe bezieht, er erkläre das Urbild der Welt für den Weltschöpfer (*τὸ παράδειγμα δημιουργὸν ἀποφαινόμενος* Prokl. a. a. O. 102, E), was ja auch nicht gegen Plotin's Sinn ist, denn der Nus ist diesem beides. Ebenso geht auf ihn Prokl. 131, C: *Ἀμέλιος δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν εἰς ταὐτὸν ἄγει τῷ νοητῷ, τοῖς δὲ οὕτω μετ' ἐκεῖνον τεταγμένοις τὸν κατὰ τὸ ὂν ἀφωρισμένον*, und Damasc. De princ. c. 61, Schl. S. 98. Simon a. a. O. II, 67—71 legt Amelius statt des dreifachen Nus die Vorstellung von drei Triaden bei, deren erste den König oder das Urwesen, die zweite den Nus, die dritte die Weltseele bilden soll; je das dritte Glied von jeder dieser Triaden, meint S., sei von Amelius als Demiurg bezeichnet worden. Mir scheinen jedoch sowohl die ebenangeführten Stellen, als die weiteren Aeusserungen des Proklus in Tim. 4, D f. 121, C. 268, A (S. 655 Schneid.) einer so künstlichen Annahme durchaus zu widerstreben. Die drei *βασιλεῖς* beziehen sich auf Plato epist. II, 312, E; vgl. Prokl. Theol. Plat. II, 4. S. 102 der Hamburger Ausgabe.

2) Dass er mit Plotin und Porphyr die sämmtlichen Einzelseelen unmittelbar aus ihr stammen liess, bemerkt Jambl. b. Stob. Ekl. I, 902.

3) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 888 (vgl. S. 886): *οἱ μὲν γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ψυχὴν διατείνοντες, ἤτοι γένει ἢ εἴδει, ὡς δοκεῖ*

Widerspruch, welcher in Plotin's Lehre von der Einheit aller Seelen liegt, zur Entschuldigung dienen kann; diese Weltseele scheint es zu sein, die er im johanneïschen Logos fand[1]). Wie in seiner Lehre von den drei weltschöpferischen Intelligenzen die Einheit über dem Unterschied, so kommt in der Lehre von der allgemeinen Seele der Unterschied über der Einheit zu kurz, die Vereinigung der scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen ist nicht seine Sache. Unter den Ideen unterschied er Urbilder der Arten und der Einzelwesen[2]), selbst Ideen des Schlechten wollte er annehmen[3]). Ihrer Zahl nach sollten es der Ideen unendlich viele sein, so dass die Welt, wie er sagte, die Abbilder von ihnen allen selbst in der unendlichen Zeit nicht fassen könnte[4]). Die sinnlichen Dinge sollten den Ideen zwar nachgebildet sein (*ὁμοιοῦσθαι*), aber nicht an ihnen selbst unmittelbar, sondern nur an den Formen (*λόγοι*) der Natur im eigentlichen Sinn theilnehmen (*μεταλαμβάνειν*), von denen der Seele blosse Einstrahlungen (*ἐμφάσεις*) in sich aufnehmen[5]). Schroffer, als Plotin, verwarf er alle | sinnliche Lust durchaus[6]); ebenso zeigt er sich in seiner ungereimten Zahlenmystik[7]), seiner Ueber-

Πλωτίνῳ, ἢ καὶ ἀριθμῷ, ὡς νεανιεύεται πολλάκις Ἀμέλιος. Ebd. S. 898: *οἱ μὲν δὴ μίαν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἀριθμῷ τιθέμενοι, πληθύοντες δὲ αὐτὴν, ἢ ὡς Ἀμέλιος οἴεται σχέσεσι καὶ κατατάξεσι* u. s. w. Vgl. Prokl. in Tim. 205, C (unten Anm. 7).

1) In dem Bruchstück b. Eus. praep. ev. XI, 19, 1 (auch bei Cyrill c. Jul. VIII, 283, C Spanh. Theodoret cur. gr. affect. IV, S. 751). Auf dieselbe bezieht sich wohl Jambl. b. Stob. Ekl. I, 864.

2) Prokl. a. a. O. 129, E.

3) Philoponus bei A. Mai Spicil. Rom. II, XX; *Ἀμέλιος δὲ οὐκ οἶδα πόθεν ὁρμηθεὶς καὶ τῶν κακῶν ἰδέας καὶ λόγους οἴεται εἶναι παρ̀ τῷ θείῳ.* Amel. konnte sich übrigens hiefür auf Plato stützen (s. Bd. II, a, 585, 4); um so weniger brauchen wir diese Annahme mit Bernays (Rhein. Mus. N. F. VII, 94) aus heraklitischen Einflüssen abzuleiten, die hiefür kaum eine genügende Handhabe bieten würden.

4) Syrian in Metaph. Schol. in Arist. 915, a, 11 ff.

5) Syr. a. a. O. 900, a, 29, wozu, den Unterschied der *φύσις* und der *ψυχὴ* betreffend, das oben S. 539 f. aus Plotin angeführte zu vergleichen ist.

6) Olympiodor in Phileb. S. 265: er verwerfe alle *ἡδονὴ ἐν κινήσει.* Ebd. 309.

7) Beispiele gibt Prokl. in Tim. 205, C f. 226, B. In der ersten von diesen Stellen sagt er: Da die Seele *πάντων συνεκτ ῆ ἡ τῶν ἐγκοσμίων* sei,

schätzung bodenloser allegorischer Deutungen[1]), seiner abergläubischen Verehrung der Opfer und Orakel und des äusseren Kultus überhaupt[2]), dem Numenius weit näher verwandt, als dem Plotin.

Ein weit freierer und hellerer Geist ist der Tyrier Porphyrius[3]). Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die sittlich reine |

κατὰ μὲν τὴν μονάδα αὐτὴν πᾶν τὸ ἐγκόσμιον τῶν θεῶν γένος συνέχειν... κατὰ δὲ τὴν δυάδα καὶ τριάδα τὸ δαιμόνιον γένος; vermöge der Dyas nämlich bewirke die Seele die Fürsorge der Dämonen für die Menschen, vermöge der Trias ihre Hinwendung zu den Göttern. κατὰ δὲ τὴν τετράδα καὶ τὴν ἐννεάδα (2^2 und 3^2) τῆς ἀνθρωπίνης πάσης προνοεῖ ζωῆς, indem sie vermöge der Neun des höheren, vermöge der Vier des niedrigeren im Menschen sich annimmt; κατὰ δὲ τὴν ὀκτάδα καὶ εἰκοσιεπτάδα (2^3 und 3^3) πρόεισιν ἐπὶ πᾶν καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ τελειοῖ τὰ μὲν ἥμερα τῷ περιττῷ, τὰ δὲ ἄγρια τῷ ἀρτίῳ. Noch aberwitziger lauten die Ausführungen, welche nach S. 225, C ff. Theodor von Asine über die Bedeutung der vier Buchstaben des Wortes ψυχὴ gegeben, welche er aber dem Numenius und Amelius entnommen hatte, da nach S. 226, B schon Jamblich in einer gegen diese zwei Männer gerichteten Schrift ihnen widersprach. Gleichen Geistes ist es, dass nach Porph. v. Plot. 7 Amelius durchaus Ἀμέριος genannt sein wollte, damit sein Name nicht von der ἀμέλεια, sondern von der ἀμερία herzuleiten sei.

1) Bei Prokl. a. a. O. deutet er im platonischen Kritias die Athener auf die Fixsterne, die Atlantiden auf die Planeten, οὕτως ὑπερδιατεινόμενος τοῦ ταῦθ' οὕτως ἔχειν.... ὡς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἄλλος ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ δογμάτων.

2) Porphyr v. Plot. 10: φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νουμηνίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ἐκπεριϊόντος. So war auch er es, welcher das S. 470, 1 g. E. erwähnte Orakel über Plotin veranlasste.

3) Für Porphyr's Lebensgeschichte sind seine eigenen Angaben im Leben Plotin's, nächst diesen Suidas, der auch ein Schriftenverzeichniss gibt, die Hauptquelle; dagegen hat Eunapius (v. Soph. Πορφ. S. 7 ff.) für seine panegyrische Schilderung fast nur jene Mittheilungen Porphyr's benützt; er hat sie aber sehr nachlässig behandelt und willkürlich erweitert. Von Neueren vgl. m. Fabric. Bibl. gr. V, 725 ff. Harl. Brucker Hist. phil. I, 236 ff. J. Simon École d'Alex. II, 82 ff. Steinhart in der Realencykl. d. klass. Alterth. V, 1917 ff. Wolff Porph. de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiæ (1856) S. 7—13. Parisot De Porphyrio kenne ich nicht aus eigener Einsicht; Wolff a. a. O. bezeichnet diese Schrift als ganz werthlos. — Porphyr nennt sich selbst v. Plot. 8 einen Tyrier; ebenso nennt ihn Longin a. a. O. c. 20, Eunap. S. 7, Suid. u. a.; bei David und Philop. Schol. in Arist. 18, a, 43. b, 3. 11, a, 35 heisst er Φοῖνιξ, ebenso

Gesinnung dieses Mannes verdient alle Anerkennung. Aber an schöpferischer Kraft ist er seinem Lehrer nicht zu vergleichen. |

öfters in den Handschriften; vgl. Schol. 1, a, 43. 9, 35. Wenn daher auch HIERON. Præf. in ep. ad Gal. g. E. IV, a, 223 Mart. und CHRYSOST. Homil. VI in 1 Cor. X, 47 Montf. Batanäa (sei diess nun das palästinensische oder ein syrisches Dorf dieses Namens) als seine Heimath bezeichnen, so fragt es sich doch, wie viel Glauben diese Angabe verdient, die zu so vielen Vermuthungen Anlass gegeben hat (s. BRUCKER 237 f. FABRIC. 725. SIMON 83 f.); so möglich es auch an sich ist, dass Tyrus nicht sein Geburtsort, sondern nur von früh an sein Wohnort war. Indessen ist es nicht einmal ganz sicher, dass das „Bataneotes" bei jenen Schriftstellern auf Porphyr geht. Da P. im 10ten Jahr Gallien's ($26^2/_3$) als dreissigjähriger Mann nach Rom gieng (v. Plot. 4, wo aber nicht, wie SIMON S. 89 und WOLFF S. 9 glauben, von einer zweimaligen, sondern nur von einer einmaligen Reise nach Rom gesprochen wird), muss er 232 oder 233 geboren sein. Ursprünglich hiess er Malchus, was zuerst mit *Βασιλεὺς* (so Longin und Amelius a. a. O. 17. 20), in der Folge, wahrscheinlich von Plotin (EUNAP. S. 7 sagt: von Longinus; diess widerstreitet aber den ebenangeführten Stellen), mit *Πορφύριος* übersetzt wurde. Christliche Schriftsteller (SOKR. H. eccl. III, 23 — AUGUSTIN Civ. D. X, 28 Anf. geht schwerlich hierauf) behaupten, P. sei anfangs Christ gewesen, aber wegen einer ihm von Christen zugefügten Misshandlung zum Heidenthum abgefallen; andere (VINCENT. LIRIN. Commonit. c. 23) lassen ihn wenigstens in früher Jugend nach Alexandria kommen, um den christlichen Origenes zu hören. Indessen ist nicht blos die erste von diesen Erzählungen eine offenbare Erdichtung, welche Porphyr's Feindschaft gegen das Christenthum auf eine für ihn nachtheilige Weise erklären soll; sondern auch die zweite ist unverkennbar ein Missverständniss der eusebianischen Angabe (K. G. VI, 19, 3), dass er in jungen Jahren den Origenes gekannt habe: er hatte diesen wohl in Tyrus gesehen, Alexandria hatte Origenes schon um 234 für immer verlassen. Dagegen wissen wir (s. o. 463, 2. 464, 5), dass Porphyr den Longinus zum Lehrer hatte, dessen Schule in Athen er besuchte, und mit dessen Ansichten er damals auch ganz einverstanden war. In Rom jedoch schloss er sich bald mit begeisterter Hingebung an Plotin an (a. a. O. 7. 18 — wenn ihn SUID. statt dessen einen Schüler des Amelius nennt, hat ihn vielleicht die Stelle v. Plot. 20 irregeführt). Auf sein Anrathen begab er sich 268 nach Sicilien, um dort Erholung von einer Melancholie zu suchen, die ihn befallen hatte, und zur Zeit von Plotin's Tod befand er sich noch dort (a. a. O. 11. 2; EUNAP. S. 8 f. malt diesen Vorfall ganz falsch aus); nach demselben besorgte er die ihm von Plotin übertragene Herausgabe seiner Schriften (s. o. 471, 2). Auch später scheint aber Sicilien für längere Zeit sein eigentlicher Wohnort geblieben zu sein; wenigstens nennt ihn EUSEB. K. G. VI, 19, 2: *ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος*, Longin schreibt (v. Plot. 19) an ihn, allem nach erst

Er selbst macht hierauf keinen Anspruch: es ist Plotin's Lehre, die er in seinen zahlreichen Schriften, so weit dieselben philosophischen Inhalts sind [1]), vertheidigt und gemeinverständlich zusammenfasst; und auch wenn er einzelne Lücken des Lehrgebäudes ausfüllt, einzelne Bestimmungen anders fasst, so geht doch sein Absehen auf keine tiefer greifenden Veränderungen in dem

nach Plotin's Tod (denn nur in diesen Zeitpunkt wird man den dort erwähnten Aufenthalt des Porphyr in Tyrus verlegen können), nach Sicilien, und nach Ammon. in qu. voc. Porph. 13, a, m. Schol. in Arist. 18, b, 40 ff. (der aber freilich so wenig, als der ihm folgende Ungenannte in Cramer's Anecd. Oxon. IV, 432 ein klassischer Zeuge ist), hat er hier seine dem Römer Chrysaorius gewidmete Einleitung zu den Kategorieen verfasst. Hier war es wohl auch, wo er durch Reisende die Nachrichten über einen Theil seiner römischen Mitschüler erhielt, die ihn zu der Schrift über die Enthaltung von thierischer Kost veranlassten (De abst. I, 1); von hier aus scheint er die Reise nach Karthago gemacht zu haben, deren er a. a. O. III, 4 g. E. erwähnt. In der Folge scheint er aber nach Rom zurückgekehrt zu sein. Als er schon in reiferen Jahren stand, verheirathete er sich, wie es scheint noch in Sicilien, mit Marcella, der kinderreichen, aber wenig bemittelten Witwe eines Freundes; m. vgl. über diese Ehe ad Marcell. c. 1—6 (Eunap. S. 11). Eunap. a. a. O. gibt mit einem *λέγεται* an, er sei in Rom gestorben. Dass er ein hohes Alter erreichte, schliesst Derselbe aus seinen Schriften; Suid. scheint seinen Tod unter Diokletian (285—305) zu verlegen; da er selbst aber v. Plot. 23 eines Vorfalls aus seinem 68sten Lebensjahr (301 n. Chr.) erwähnt, könnte derselbe jedenfalls nur an das Ende dieses Zeitabschnitts fallen.

1) Ueber Porphyr's Schriften vgl. m. die Nachweisungen bei Fabricius und Steinhart a. d. a. O. Wolff a. a. O. 14—43. Suidas sagt von ihm, er habe sehr viel geschrieben, philosophisches, rhetorisches und grammatisches; und nachdem er 20 Werke mit 84 Büchern aufgezählt hat, fügt er bei: *καὶ ἄλλα πλεῖστα καὶ μάλιστα ἀστρονομούμενα*, und nennt noch speciell eine *Εἰσαγωγὴ ἀστρονομουμένων* in drei Büchern, und grammatische Aporieen. Zu den von Suidas übergangenen Schriften gehört die Chronik, deren Ueberbleibsel Müller Fragm. Hist. gr. III, 688 ff. gesammelt hat; die *Φιλόσοφος ἱστορία*, von welcher das noch vorhandene Leben des Pythagoras ein Theil war (nähere Nachweisungen über sie bei Müller S. 689 vgl. Aug. Müller Die griech. Philosophie in der arabischen Ueberlieferung S. 24 f., wo eine syrische Uebersetzung dieses Werks nachgewiesen wird), welche übrigens nur bis auf Plato herabgieng (Eunap. Prooem. S. 2), scheint bei Suid. in einem der anderen Titel zu stecken; vgl. Bernhardy z. S. 373, 11. Auf mathematische Schriften beziehen sich die Anführungen bei Prokl. in Euclid. S. 255. 297. 316. 352 Friedl. Porphyr's philosophische Werke werde ich an ihrem Orte nennen.

Ganzen des Systems. Er ist der Bearbeiter einer gegebenen Lehre, und er ist zu dieser Rolle durch sein ausgebreitetes Wissen[1], | durch die Leichtigkeit seiner Darstellung, durch die Klarheit seines Denkens vor andern geeignet[2]. Das enthusiastische und mystische Element des Neuplatonismus fehlt zwar Porphyr gleichfalls nicht, wie man diess von dem Lieblingsschüler Plotin's zum voraus nicht anders erwarten kann[3]. Aber doch war er dafür unverkennbar weit weniger angelegt, als sein Lehrer[4];

1) Ueber Porphyr's seltene Gelehrsamkeit ist unter den Späteren nur Eine Stimme, und seine entschiedensten Gegner kommen darin mit seinen grössten Bewunderern überein. M. vgl. ausser dem, was so eben aus Suidas angeführt wurde, David, Schol. in Arist. 18, b, 3. Eunap. S. 7: *γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἁπάσης, ὥσπερ ἐκεῖνος* (Longin) *ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς . . . φιλοσοφίας γε πᾶν εἶδος ἐκματτόμενος.* Derselbe S. 10: man wisse nicht, was man mehr bewundern solle, seine Schriften über Rhetorik, Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Musik, über Logik (darauf müssen sich die unverständlichen und offenbar verdorbenen Worte *οὐδὲ τὰ περὶ λόγου* u. s. w. beziehen), Physik (d. h. Metaphysik) und Theurgie; *οὕτω παντομιγὲς πρὸς ἅπασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτὸς* (l. *οὗτος*) *χρῆμά τι γέγονεν.* Aber auch Augustin Civ. D. XIX, 22, Schl. nennt ihn *doctissimus philosophorum* und Cyrill c. Jul. I, 19, B: *ἐπὶ παιδείᾳ κοσμικῇ δόξαν ἔχων παρ' ἐκείνοις οὐκ ἀγεννῆ.* Dagegen sind die Prädikate bei Eus. pr. ev. V, 14, 5, welche Aeltere und Neuere für Ernst genommen haben, (*ὁ γενναῖος Ἑλλήνων φιλόσοφος, ὁ θαυμαστὸς θεολόγος, ὁ τῶν ἀποῤῥήτων μύστης*) durchaus ironisch gemeint.

2) Einen kurzen Abriss des plotinischen System's, welcher sich durchweg an die Gedanken, nicht selten auch an die Worte Plotin's anschliesst, enthalten die *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ,* die zuerst L. Holstenius (Rom 1636) zugleich mit dem Leben des Pythagoras, später Creuzer in dem Didot'schen Plotin (1853) herausgegeben hat. Ein Auszug daraus, der fast einer Uebersetzung gleichkommt, findet sich bei Vacherot a. a. O. II, 14—37. Welchen Werken die verschiedenen Theile dieser Schrift entnommen seien, untersucht A. Richter in Fichte's Ztschr. f. Philos. Bd. 52 (1867) S. 30 ff.; indessen erscheint mir seine Annahme, dass die von Porphyr v. Plot. 26 g. E. erwähnten *ἐπιχειρήσεις* und nächst diesen die ebd. genannten *ὑπομνήματα* ihre Quelle seien, doch sehr fraglich. Noch weniger scheint mir die von Wolff (Porph. phil. ex. orac. haur. S. 30) dafür gehaltene Schrift De regressu animæ (s. u. 587, 1 2. Aufl.) sich dazu zu eignen.

3) Man sieht diess schon an dem S. 469, 3 berührten Vorfall.

4) Auch hiefür ist uns schon früher, S. 470, 2, ein Beleg vorgekommen; der vollständigere Beweis liegt aber in der ganzen philosophischen Haltung Porphyr's.

seine hervorragendste Eigenschaft ist vielmehr jenes Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdrucks, welches ihn trotz aller der Ueberschwänglichkeiten seiner Schule, denen er sich nicht verschlossen hat, doch immerhin als den nüchternsten unter den Neuplatonikern erscheinen lässt. Diese Richtung musste seinem Geiste schon durch den vieljährigen Unterricht des Longinus, des ersten philologischen Kritikers jener Zeit, mitgetheilt werden; und als scharfsichtigen Kritiker werden wir Porphyr namentlich durch | seine Streitschrift gegen die Christen kennen lernen; noch wichtiger war aber für ihn, gerade nach dieser Seite hin, ohne Zweifel das Studium der aristotelischen Schriften. Hatte auch schon Plotin dieses Studium für seine Schule begründet[1]), so eröffnet doch erst Porphyr die Reihe der neuplatonischen Commentatoren des Aristoteles[2]); und für den Charakter seiner Auslegung ist es bezeichnend, dass sie sich mit Vorliebe den logischen Büchern zugewandt hat[3]). Die aristo-

1) Vgl. S. 434, 1. 446, 1.

2) Darauf bezieht es sich, dass ihn Simpl. Categ. 1, β *ὁ πάντων ἡμῖν τῶν καλῶν αἴτιος Πορφύριος* nennt.

3) Wir kennen von Porphyr folgende Erläuterungsschriften zu Aristoteles: 1) Die noch vorhandene *Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστ. Κατηγ.*, auch *περὶ τῶν πέντε φωνῶν* genannt (Schol. in Arist. 1 ff.). 2) Ein ausführlicher, dem Gedalius gewidmeter Commentar zu den Kategorieen in sieben Büchern, welcher für die Späteren sowohl durch seine eingehende Besprechung der logischen Fragen, als durch seine Mittheilungen über die einschlagenden stoischen Lehren und andere geschichtliche Angaben eine Hauptquelle der ihrigen war (Simpl. a. a. O. vgl. Dexipp. in Categ. S. 5, 13. 6, 15 Speng.); Simplicius berücksichtigt denselben in allen Theilen seines Commentars, an etwa 50 Stellen. 3) Eine kürzere, katechetisch (*κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν*) abgefasste Erklärung der Kategorieen, welche sich auf den wesentlichen Inhalt des aristotelischen Buches beschränkt (vgl. Simpl. 1, α); dieselbe erschien zu Paris 1543, Auszüge daraus in den akademischen Scholien. 4) Ein Commentar zu *Περὶ ἑρμηνείας*, nach Boeth. De interpret. ed. sec. II, 7 Meis. für den letzteren die Hauptquelle seiner Erklärungen, auf die er sich an vielen Stellen unter grossen Lobsprüchen auch ausdrücklich bezieht (vgl. den Meiser'schen Index); ebenso wird er von Ammon. De interpret. öfters angeführt; vgl. auch Schol. in Arist. 99, b, u. Arist. Org. ed. Waitz I, 41 m.; nach Ammon. S. 201, b, u. (Schol. 132, b, 25) hatte er den letzten Abschnitt, von S. 23, a, 27 an, nicht erklärt, wahrscheinlich, weil er seine Aechtheit nicht anerkannte. 5) Einer Erklärung der ersten Analytik muss entnommen sein, was Ammon. zu Anal. pri.

telische Logik fasst er so auf, wie diess in der | damaligen Zeit auch in der peripatetischen Schule üblich war, als das formale Werkzeug des Denkens; er enthält sich daher bei ihrer Bearbeitung geflissentlich aller metaphysischen Untersuchungen [1]), dagegen bemüht er sich mit Erfolg, das rein logische Verhältniss der Begriffe und die Bedeutung der wissenschaftlichen Kunstausdrücke zu erläutern, wie er diess gleich in seiner „Einleitung" gethan hat [2]). Welchen Werth er den aristotelischen Bestim-

24, b, 19 (Waitz Arist. Org. I, 43) über die zweite und dritte Schlussfigur, Boeth. De syllog. categ. 594, o. über die Modi der dritten Figur von ihm anführt. 6) Sein Werk über Aristoteles' Physik wird von Simpl. phys. 2, b, u. 3, a, m. 10, a, o. und noch oft, im ganzen mehr als fünfzigmal, angeführt. S. 214, b, m. wird sein Verfahren mit *συνοψίζειν*, das des Themistius mit *παραφράζειν*, Alexander's mit *ἐξηγεῖσθαι* bezeichnet; seine Schrift muss demnach im wesentlichen eine verkürzende Bearbeitung gewesen sein; indessen sieht man aus Anführungen, wie S. 20, a, unt. — 21, a, o. 54, b, o. 18, a, u. und andere, dass er auch eingehenderen philosophischen und historischen Erörterungen nicht auswich. Dass Porphyr auch die Meteorologie erklärt habe, folgert Ideler Arist. Meteorol. II, 198 mit Unrecht aus Olympiodor Meteorol. 67, a: diese Stelle geht auf Porphyr's Isagoge c. 3 Anf.; auch Themist. De an. 71, b, m. S. 56 Speng. wird sich wohl eher auf eine der später zu erwähnenden psychologischen Schriften, als auf einen sonst unbekannten Commentar zu Aristoteles von der Seele beziehen. Dagegen nennt Simpl. De cœlo 225, b, 17. 226, b, 27 K. (Schol. 502, a, 35. 503, a, 28) 7) seine Erklärung des 12ten Buchs der Metaphysik; ob er auch die übrigen erläutert hatte, wissen wir nicht. Eine Erklärung der nikomachischen Ethik erwähnt Muhamed ibn Ishâq bei A. Müller griech. Phil. in d. arab. Ueberlief. S. 21. Ausser diesen aristotelischen Commentaren kennen wir von P. Erklärungen von Theophrast's Abhandlung *π. καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως* (Boeth. De interpr. II, 17 Meis. vgl. mit Bd. II, b, 815, 7), dem platonischen Sophisten (Boeth. De divis. Anf. S. 638) und dem Timäus (Prokl. in Tim. an vielen Orten, vgl. den Schneider'schen Index; einige Stellen aus diesem Commentar bei Philop. ætern. m. XIII, 15 und dem Scholiasten Plato's S. 438 Bekk.). Die Bemerkung über Rep. 616, B, welche Simpl. Phys. 144, a, o. anführt, scheint sich nicht in einem Commentar zur Republik, sondern in dem zur aristotelischen Physik gefunden zu haben. Eine Abhandlung *περὶ διστάσεως* (l. *διαστ.*) *Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους*, dem Chrysaorius gewidmet, nennt der Anonymus Cramer's Anecd. Oxon. IV, 432. Dass dagegen die Angabe einiger neueren Gelehrten, er habe ein Leben Plato's verfasst, auf einer Verwechselung beruht, zeigt Freudenthal Hellenist. Stud. III, 243.

1) Wie er diess Isag. c. 1. 1, a, 7 selbst bemerkt.

2) Das Thema derselben bildet bekanntlich eine Erklärung der Begriffe

mungen beilegte, sieht man schon daraus, dass er sie in der Kategorieenlehre selbst gegen seinen Lehrer Plotin nachdrücklich vertheidigte[1]; wenn er trotzdem mit denselben nicht ganz selten stoisches verbindet, so war ihm hierin die Mehrzahl der peripatetischen Ausleger des Aristoteles längst vorangegangen. So wenig er daher reformatorisch in die Entwicklung der Logik eingegriffen hat, so wenig verdient er andererseits die herben Vorwürfe, welche ihm wegen seiner Behandlung dieser Wissenschaft neuerdings gemacht worden sind[2]; | er hat vielmehr das

γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Weitere Beispiele solcher Erläuterungen finden sich öfters, z. B. in der Auseinandersetzung über die verschiedenen Arten der Homonymie und ähnliches *ἐξηγ. εἰς τ. κατηγ.* S. 8, a. 20, a. Simpl. Categ. 7, *δ*. 9, *γ* (Prantl Gesch. d. Log. I, 633).

1) Vgl. S. 524, 4.

2) Von Prantl a. a. O. 626 ff. So stark diese Vorwürfe auch lauten, so kommen sie doch in der Hauptsache, was ihre sachliche Begründung betrifft, darauf hinaus, dass P. die Logik seinen Nachfolgern im wesentlichen in derselben Gestalt überliefert hat, in welcher er sie bei der Mehrzahl der damaligen Peripatetiker vorfand, statt sie durchgreifend zu verbessern, und namentlich alle Aenderungen und Zuthaten der stoischen Schule wieder auszumerzen; denn dass sich materiell kaum irgend etwas bei ihm findet, worin ihm nicht frühere, nicht allein stoische, sondern ganz besonders auch peripatetische Logiker verangegangen waren, diess erhellt gerade aus Prantl's gründlicher und verdienstvoller Darstellung der nacharistotelischen Logik, und er selbst macht auch bei den beachtenswerthesten Punkten wiederholt darauf aufmerksam. Mag man nun den Werth dieser Logik noch so gering anschlagen, so kann man es doch auf dem Standpunkt geschichtlicher Betrachtung Porphyr nicht als besondere Schuld anrechnen, wenn er in seiner Behandlung derselben nicht über der Wissenschaft seiner Zeit steht. Auch die „Stupidität", dass P. die sog. Postprädicamente für ächt hielt, wird man milder beurtheilen, wenn man sich erinnert, dass dem Verwerfungsurtheil des Andronikus über dieselben nur wenige (*τινὲς* Simpl. Categ. 95, *ζ*. Schol. 81, a, 27) beigetreten waren, und dass nicht allein Herminus, sondern auch Alexander von Aphrodisias, auf der Gegenseite stand (David Schol. in Ar. 81, b, 25 ff,); dass aber Porphyr, wenn er den Abschnitt einmal für ächt hielt, auch die Gründe für seine Beifügung aufsuchte (Boeth. in præd. IV, Anf., S. 191), ist an sich so wenig zu tadeln, als dass er in seiner Erklärung der Kategorieen nach dem Grunde fragte, wesshalb in dieser Schrift die Qualität erst nach der Relation besprochen wird (*ἐξηγ.* S. 29, a. 35, a. 44, a. Simpl. Categ. 41, *β*. Schol. 59, b, 45 vgl. Prantl S. 635), wie ungenügend auch seine Antwort auf diese Frage ausgefallen sein mag. Von dem „exorbitanten Blödsinn" vollends, dass er „das einzelne sinnlich wahrnehmbare

unläugbare Verdienst, dass er dieselbe, nach dem Stand, welchen sie in seiner Zeit einnahm, klar und fasslich | dargestellt hat[1]; seine Leistung besteht auch hier nicht in der schöpferischen Fortbildung, sondern in der Bearbeitung der überlieferten Lehren[2].

Individuum" für die eigentliche Substanz erkläre, dürfen wir ihn um so unbedenklicher freisprechen, da gerade die Stelle, in welcher Prantl S. 634 jene, im Mund eines Neuplatonikers allerdings höchst auffallende, Behauptung findet, *Ἐξήγ.* 23, b, vielmehr das Gegentheil aussagt: Aristoteles nenne die sinnlichen Dinge *πρῶται οὐσίαι*, weil es sich hier zunächst um die sprachlichen Bezeichnungen (*λέξεις*) handle, und diese ursprünglich auf die *αἰσθητὰ* sich beziehen, *τούτοις γὰρ πρώτοις κατ᾽ αἴσθησιν ἐντυγχάνομεν*, *δεύτερα* dagegen (= *δεύτεραι οὐσίαι*) nenne er *τὰ φύσει μὲν πρῶτα αἰσθήσει δὲ δεύτερα . . . ὥστε ὡς πρὸς τὰς σημαντικὰς λέξεις πρῶται οὐσίαι αἱ ἄτομοι αἰσθηταὶ, ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν πρῶται αἱ νοηταί.* Auch Isag. c. 10. Schol. 5, a, 26 (die Stelle, worauf sich die Bemerkung des Proklus b. Asklep. Schol. 606, a, 29 bezieht) sagt Porphyr, die *γένη* und *εἴδη* seien *φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν.* Nicht ganz richtig scheint es mir ferner, wenn Prantl S. 636 in dem, was Boeth. De interpr. 301, unt. (II, 36 Meis.) aus Porphyr anführt, einen Uebergang zur *lux interior* des Augustin findet: ich sehe nichts darin, als die landläufige Unterscheidung von Wort und Gedanken, und die Differenz zwischen Alexander's und Porphyr's Auffassung der Texteswortе *π. ἑρμηνείας* c. 1, 16, a, 3, aus welcher Boeth. viel zu viel macht, scheint mir sehr unerheblich. Nicht einmal das wüsste ich Porphyr (mit Prantl S. 628) zum Vorwurf zu machen, dass er Isag. c. 2. 2, b, 12 ff. die *εἴδη*, auf welche Plato Phileb. 16, C die Eintheilung beschränkt, zugleich als Artbegriffe und als Ideen fasst, denn dem Plato fällt dieses beides wirklich zusammen, und auch das aristotelische *εἶδος* ist ebendesshalb Artbegriff, weil es das Wesen, die *forma substantialis* der unter ihm befassten Dinge ist; und ebensowenig die Wiederholung jenes platonischen Satzes, dass die Eintheilung nicht bis zu den Einzelwesen herabreiche, denn in diesem Satz ist zwischen Plato und Aristoteles kein Unterschied; vgl. Bd. II, b, 252, 5.

1) Für ein Verdienst halte ich diess nämlich allerdings, und auch Prantl wird die Versicherung S. 626, es wäre für die spätere Ausbildung der Logik heilsamer gewesen, wenn vom 4. Jahrhundert an zunächst durchaus keine Logik getrieben worden wäre, „als dass man in den Schlamm der verstandlosen Produkte des Porph. sich versenkte", wohl kaum ganz wörtlich genommen wissen wollen.

2) Aus diesem Grunde kann ich auch hier auf das einzelne seiner Logik nicht näher eintreten, sondern muss mich mit der Verweisung auf Prantl's sorgfältige Zusammenstellung begnügen. An Porphyr's Untersuchungen über die Kategorieen schliessen sich auch die Erörterungen über den Begriff und die Arten der Einheit b. Simpl. Phys. 20, a, unt. — 21. b, o. 18, a, u. an.

Die gleiche Stellung nimmt aber Porphyr, wie bemerkt, als Philosoph überhaupt ein; nur dass er sich im übrigen ebenso an Plotin hält, wie in der Logik an Aristoteles und seine peripatetischen Ausleger; und auch in der neuplatonischen Schule selbst wird seine Bedeutung vorzugsweise hierin gefunden [1]). Wie aber mit der Thätigkeit des Epitomators und Bearbeiters der Sinn für Strenge und Vollständigkeit der systematischen Ausführung nur selten gleichen Schritt hält, so finden wir diess auch bei Porphyr: es ist ihm, so weit wir nach den Bruchstücken seiner schriftstellerischen Thätigkeit urtheilen können, viel mehr um die | Vertheidigung und Erläuterung der allgemeinen Grundzüge zu thun, als um die vollständige Darstellung des Systems, oder die neue Untersuchung der Principien; Plotin's Lehre wird durch ihn popularisirt, aber sie wird in wissenschaftlicher Beziehung nicht erheblich weiter geführt, es liegt ihm mehr an den Ergebnissen, als an den Mitteln, durch die sie gewonnen werden. Ebendamit ist nun eine überwiegend praktische Auffassung der wissenschaftlichen Thätigkeit gegeben, denn in demselben Mass, wie die rein wissenschaftlichen Beweggründe in ihrem Werth fallen, wird der Einfluss des praktischen Bedürfnisses steigen; wo die selbständige Gedankenerzeugung gegen die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre zurücktritt, macht sich immer eine einseitige Beziehung der Wissenschaft auf's praktische geltend. Und da nun die neuplatonische Philosophie ihrem ganzen Charakter nach auf dem praktischen Gebiete in die unmittelbarste Beziehung zur Religion trat, so war es für Porphyr natürlich, dass er sich mit dieser weit eingehender und absichtsvoller beschäftigte, als Plotin, und dass ihm trotz aller Einsicht in die Schwächen der herrschenden Glaubensweise doch der Anschluss an das bestehende auf diesem Gebiete viel mehr Bedürfniss war, als seinem ausschliesslicher nach innen gewendeten, in der Kräftigkeit seines Idealismus von allen äusseren Auktoritäten unabhängiger da-

1) Es wird wohl das allgemeine Urtheil der Schule Jamblich's sein, wenn Eunapius v. Soph. Porph. S. 9 sagt: *τὸ δὲ Πορφυρίου κλέος εἰς Πλωτῖνον πᾶσα μὲν ἀγορὰ πᾶσα δὲ πληθὺς ἀνέφερεν. ὁ μὲν γὰρ Πλωτῖνος . . . βαρὺς ἐδόκει καὶ δυσήκοος· ὁ δὲ Πορφύριος ὥσπερ Ἑρμαϊκή τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα διὰ ποικίλης παιδείας πάντα εἰς τὸ εὔγνωστον καὶ καθαρὸν ἐξήγγελλεν.*

stehenden Lehrer. Er bekämpft den Aberglauben, er dringt auf wahre Frömmigkeit, er sucht eine Reform der Religion durch die Philosophie zu bewirken, und er bildet dadurch die Brücke zwischen dem rein philosophischen Bestreben seines Lehrers und dem einseitig theologischen Jamblich's, seines Schülers. Ich versuche nach diesen Andeutungen, Porphyr's Lehre, so weit sie für seinen Standpunkt bezeichnend ist, und so weit es die Beschaffenheit unserer Quellen erlaubt, des näheren darzustellen.

Das Ziel und die Aufgabe der Philosophie liegt nach Porphyr wesentlich im sittlichen Leben des Menschen, in der Heilung seiner Gebrechen, der Belebung und Reinigung seiner Thätigkeit. Die Wissenschaft, welche uns zur Glückseligkeit führen soll, erklärt er, bestehe nicht in einer Masse von Reden und Kenntnissen; nicht einmal das Wissen von dem wahrhaft Seienden für sich genommen sei genügend, sondern dieses Wissen selbst habe den Zweck, dass wir uns in den Gegenstand unseres Wissens hineinleben. Alle unsere Kenntnisse sind ihm nur Reinigungsmittel, nicht wesentliche | Bestandtheile des besten Lebens als solchen[1]). Welchen Werth, fragt er, hat die Rede des Philosophen, wenn sie die Krankheiten der Seele nicht zu heilen weiss? was anders soll denn der Philosoph sein, als ein Arzt der Seele?[2]) Als das eigentliche Motiv der Philosophie erscheint daher hier die Sorge des Menschen um sein Seelenheil[3]), die wissenschaft-

1) De abstinentia I, 29, wo unter anderem: *ἡμῖν τοῦ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελούσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ.* Dieses *θεωρούμενον* aber, dieses *ὄντως ὂν* ist der Nus. *ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν. καὶ πρὸς τοῦτο καὶ οἱ λόγοι καὶ τὰ μαθήματα τὰ ἔξωθεν, καθαρτικὸν ἐπέχοντα τρόπον* (l. *τόπον*) *ἡμῶν οὐ συμπληρωτικὸν τῆς εὐδαιμονίας. ὅθεν εἰ μὲν ἐν λόγων ἀναλήψει ἀφώριστο τὸ εὔδαιμον, οἷόν τ' ἦν ὀλιγωροῦντας καὶ τροφῶν καὶ ποιῶν ἔργων τυγχάνειν τοῦ τέλους. ἐπεὶ δὲ ζωὴν δεῖ ἀντὶ ζωῆς ἀλλάξασθαι τῆς νῦν διὰ λόγων καὶ ἔργων καθαρθέντας, φέρε ποῖοι λόγοι καὶ τίνα ἔργα εἰς ταύτην ἡμᾶς καθίστησι σκεψώμεθα.*

2) Ad Marcellam c. 31. Aehnliche Aeusserungen sind uns schon früher wiederholt vorgekommen; vgl. S. 164, 2. 409, 1 und was dort weiter angeführt ist.

3) M. vgl. in dieser Beziehung auch das Bruchstück aus der Vorrede zu Porphyr's Schrift *π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* b. Eus. praep. ev. IV, 7 1. 8, 1, wo Porph. sagt, er wolle durchaus der Wahrheit getreu bleiben,

liche Thätigkeit wird diesem praktischen Bedürfniss noch bestimmter untergeordnet, als diess schon von Plotin geschehen war.

Um nun für unser Verhalten den richtigen Standpunkt zu gewinnen, müssen wir vor allem das Geistige und das Körperliche scharf und bestimmt unterscheiden. Einen ursprünglichen Dualismus beider will zwar auch Porphyr nicht zugeben: er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Lehre, welche die Materie als gleich ursprünglich neben Gott stellt, und überhaupt gegen jede Mehrheit der Principien [1]; er sucht zu zeigen, wie die Materie aus der Einen intelligibeln Ursache durch das endliche Erlöschen der Einheit und der idealen Form hervorgieng [2], und er kann sich hiebei um so eher beruhigen, da er so wenig, als Plotin, zugibt, dass die Materie in der Wirklichkeit jemals getrennt von der Form | existirt, und dass mithin die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe [3]. Mag aber auch die Materie selbst aus dem Geist herstammen, ihrem Wesen nach steht sie ihm durchaus entgegen. Der Auseinandersetzung dieses Unterschieds ist ein grosser Theil von Porphyr's Sentenzen gewidmet; ausführlicher hatte er über die letzten Gründe und die Materie in einigen verlorenen Werken gehandelt [4]. Der Gegensatz des einfachen, ewigen und unveränderlichen gegen das zusammengesetzte, vergängliche und wandelbare wird von ihm auf's schärfste betont, namentlich bemüht er sich aber, die Vorstellung des räumlichen

ὡς ἂν ἐκ μόνου βεβαίου τὰς ἐλπίδας τοῦ σωθῆναι ἀρυτόμενος, sein Buch solle nur *τοῖς τὸν βίον ἐνστησαμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν* gegeben werden, und aus derselben Schrift ebd. XIV, 10, 4: *ἀκήκοας πόσος πόνος, ἵν᾽ ὑπὲρ σώματός τις τὰ καθάρσια θύσῃ, οὐχ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύρῃ.*

1) B. Prokl. in Tim. 119, B ff. 139, A.

2) Ebd. 133, F und in der oben, S. 126, 2, mitgetheilten Stelle aus Simpl. Phys. 50, b, u.

3) Prokl. a. a. O. 85, A. 116, C. 119, B ff. Die letztere Stelle enthält eine ausführliche Widerlegung der Ansichten, welche Attikus und Plutarch über die Materie und den Weltanfang aufgestellt hatten.

4) Den zwei Büchern *περὶ ἀρχῶν*, welche Suid. und Prokl. Plat. Theol. I, 11. S. 27 m. nennt, und den sechs (so Suid.) *περὶ ὕλης*, von denen Simpl. a. a. O. das zweite anführt. Dagegen ist ein Werk *De intellectu*, welches die Araber Porphyr beilegen, eine späte Unterschiebung; vgl. Müller die griech. Philos. in arab. Ueberlieferung S. 25.

Daseins von dem Unkörperlichen fernzuhalten: das Körperliche ist, was im Raum ist, das Unkörperliche, was nicht im Raum ist [1]). Da jedoch hiebei im Grunde doch nur Plato's und Plotin's Bestimmungen wiederholt werden, so unterlasse ich es, näher darauf einzugehen. Auch in seiner Ansicht von den Theilen der übersinnlichen Welt folgt Porphyr seinem Lehrer [2]). Doch finden sich schon bei ihm einige Bestimmungen, welche eine Hinneigung zu der späteren Vervielfältigung der übersinnlichen Principien verrathen. Denn wenn auch einige Abweichungen von Plotin, über die uns berichtet wird, von keiner Erheblichkeit sind [3]), bei anderen die Beziehung auf Porphyr | unsicher und unwahrscheinlich ist [4]), so scheint es doch, er habe die verschiedenen Seiten

1) Sent. 1—4. 14. 19. 22. 28 f. 35. 36—38. 41—43.

2) M. vgl. Sent. 31, wo mit Plotin die Gottheit, der Nus und die Seele unterschieden werden; Sent. 15, wo P. ausführt, der Nus sei ebenso, wie das mit ihm identische Gedachte, eine Vielheit, und setze daher eine von ihm selbst verschiedene Einheit voraus; Sent. 44, wo er dem Nus, als einem unveränderlichen, den *αἰών*, der Seele, als einem bewegten, die Zeit beilegt; Prokl. in Tim. 205, E, wo Porphyr eingehend beweist, dass die Seele eine harmonisch geordnete Vielheit sein müsse, und dass sie die harmonischen Verhältnisse des diatonischen Systems als Band der vielen in ihr enthaltenen Kräfte in sich habe; zugleich seien aber diese Verhältnisse auch Symbole von höherem (*εἰκόνες θείων τινῶν πραγμάτων*). Porphyr's Vertheidigung des plotinischen Satzes, dass die Ideen im Nus seien, wurde schon S. 464, 5 berührt.

3) So wollte er nach Prokl. in Tim. 93, F. 98, B. 131, C unter dem Demiurg nicht den Nus, sondern den höheren Theil der Weltseele verstehen, auf den Nus dagegen deutete er das *αὐτοζῷον* Tim. 30, C. 37, D, 39 E; und nach Demselben ebd. 249, A. Syrian. in Metaph. Schol. in Ar. 894, b, 24 (vgl. oben S. 219, 5) bezog er die *μέθεξις* nur auf die Theilnahme des Sinnlichen an den Ideen, nicht auf das gegenseitige Verhältniss der Ideen zu einander, indem er behauptete, die höchsten Theile der übersinnlichen Welt seien blosse *μετεχόμενα*, erst der *ψυχικὸς* und *αἰσθητὸς διάκοσμος*, als ihre Erzeugnisse, *μετέχοντα*. Indessen betrifft diess doch überwiegend nur die Terminologie und die Erklärung des Plato, in philosophischer Beziehung hat diese Differenz wenig zu bedeuten.

4) Dahin gehört Damasc. a. a. O. c. 111, S. 348: *τὰς τριάδας οὐκέτι μετὰ τὴν μίαν ἀρχὴν τάξομεν, ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται λέγειν . . . οὐχ οἱ νεώτεροι μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἰάμβλιχος καὶ Πορφύριος.* Diese Angabe lautet viel zu unbestimmt, als dass aus ihr, vollends bei einem Schriftsteller, wie Damascius, geschlossen werden könnte, Porphyr habe wirklich in der Weise

und Bestimmungen des Nus schärfer, als Plotin, unterschieden, und dadurch die spätere Zerlegung desselben in mehrere intelligible Ordnungen bis zu einem gewissen Grade vorbereitet[1]).

der späteren Neuplatoniker mehrere Triaden übersinnlicher Wesen unterschieden. Noch weniger folgt aus Prokl. in Tim. 187, B, dass Porphyr einen doppelten Nus unterschied, den höheren, welcher die Ideen des Weltganzen (τῶν ὅλων), und den niedrigeren, welcher die der Theilwesen (τῶν μερικῶν) in sich habe; denn diese Annahme wird dort nur als eine von Porphyr erwähnte fremde angeführt; Antoninus (s. o. 464, 5 g. E.) sollte sie als eine persische Lehrmeinung berichtet haben. Ob endlich P. sent. 12 dem Urwesen das Leben beilegen will, welches Plotin demselben abgesprochen hatte, lässt sich aus seinen kurzen Worten um so weniger entscheiden, da auch der Text hier nicht ganz in Ordnung zu sein scheint. Selbst wenn diess der Fall wäre, würden wir es aber doch schwerlich anders zu beurtheilen haben, als die S. 485, 1. 495, 1 besprochenen ähnlichen Erscheinungen bei Plotin, denn das Leben würde von dem Urwesen jedenfalls in anderem Sinn ausgesagt, als von allem andern, selbst dem Nus: ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, heisst es in unserem Text, καὶ ἄλλη ἐμψύχου· ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως τοῦ ἐπέκεινα· ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοερά.

1) Prokl. sagt in Tim. 258, D: Nach Porphyr und Theodor (von Asine) rühre die verschiedene Geschwindigkeit des Planetenumlaufs davon her, dass die Geister (νόες) dieser Gestirne sich entweder unmittelbar (αὐτόθεν), oder durch gewisse Vermittlungen (διὰ πλειόνων) zur οὐσία hinbewegen, und entweder demselben, oder verschiedenen Zielen zustreben. ἥλιος μὲν γὰρ οὐσία ὢν ἐπὶ νοῦν ὁδεύει διὰ ζωῆς, Ἀφροδίτη δὲ νοῦς μὲν, ἀλλὰ διὰ ζωῆς ἐπὶ νοῦν, Ἑρμῆς δὲ ζωὴ μὲν, διὰ δὲ [add. ζωῆς, was wohl besser, als οὐσίας] εἰς νοῦν· εἰ καὶ ὁ νοῦς οὗτος, ἐφ' ὃν ἡ καταστροφὴ τοῖς τρισὶν, ὅπου μέν ἐστιν οὐσιώδης, ὅπου δὲ νοερὸς, ὅπου δὲ ζωτικός. Aehnlich möge der Saturn, Jupiter und Mars entweder verschiedenen τμήματα (des Nus) angehören, oder wenn sie auch zu demselben gehören, durch verschiedene Vermittlungen sich nach dem gleichen Ziel bewegen; wenn z. B. alle drei οὐσία seien und sich zur οὐσία bewegen, thue diess der Saturn vielleicht unmittelbar, Jupiter διὰ νοῦ μόνον, Mars διὰ νοῦ καὶ ζωῆς. Von den sieben Planeten sei nämlich die πρώτη τριὰς ἐπὶ οὐσίαν, ἡ δὲ δευτέρα ἐπὶ νοῦν ἀναγομένη, σελήνη δὲ ἐπὶ ζωὴν, πᾶσαν τὴν γένεσιν ἐν ἑαυτῇ περιέχουσα. Dieses sagen Porphyr und Theodor, πανταχοῦ μὲν πάντα λέγοντες, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν, καὶ ἕκαστον τῶν θεῶν μετέχειν τιθέμενοι τῶν τριῶν πατέρων, ἐπικρατεῖν δὲ ἄλλο ἐν ἄλλοις ἰδίωμα, καὶ τὴν ἐνέργειαν ἄλλων εἶναι ἄλλην καὶ δι' ἄλλων μέσων τὴν ἀναγωγήν. Proklus fasst nun hier freilich die Annahmen Porphyr's und Theodor's zusammen, und wir wissen desshalb nicht, wie vollständig wir seinen Bericht auf den ersteren beziehen dürfen. Aber wenn auch Porphyr den Nus wohl schwerlich schon in drei πατέρες zerlegt hatte, so muss er doch die drei

Ueber das Verhältniss der geistigen Wesen | zu einander und zur Körperwelt, das er eingehend besprochen hat, stellt er die gleichen Bestimmungen auf, wie Plotin. Das Unkörperliche erzeugt ein anderes, ohne sich selbst zu verändern, oder | etwas von seiner Substanz an dasselbe zu verlieren [1]). Das erzeugte ist

Bestandtheile desselben, das Sein, Denken und Leben, schon in der Art unterschieden haben, dass er bald den einen bald den andern von ihnen in den abgeleiteten Wesen überwiegen liess, und auf dieses Verhältniss seine seltsamen Vermuthungen über die Gründe der ungleichen Planetenbewegung baute. Eine solche Unterscheidung war aber immerhin geeignet, der späteren Entwicklung der Triadentheorie vorzuarbeiten. Auf diese drei Bestandtheile des Nus bezieht sich vielleicht der Ausdruck *νοητὴ τριὰς* bei Damasc. De princ. 43, S. 115 K. (*κατὰ δὲ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος*), Damasc. wenigstens denkt bei demselben nur an das *νοητὸν* im engeren Sinn; doch ist es immerhin möglich, dass P. selbst mit der *νοητὴ τριὰς* nur die grosse Dreiheit: Gott, Geist, Seele, meint. — Von einer anderen Unterscheidung, die Porphyr im Nus machte, erfahren wir durch Prokl. Plat. Theol. I, 11, S. 27 m., nach welchem er in der Schrift *π. ἀρχῶν* ausgeführt hatte: *τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον . . ., ἔχειν δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ καὶ προαιώνιον τοῦ νοῦ* [hier scheint ein Fehler zu liegen; man könnte vermuthen: *προαιών. ὃ τὸν νοῦν*] *τῷ ἑνὶ συνάπτειν. ἐκεῖνο γὰρ* (das *ἕν*) *ἦν ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος, τὸ δὲ αἰώνιον δευτέραν ἔχειν, μᾶλλον δὲ τρίτην ἐν ἐκείνῳ* (dem Nus) *τάξιν* — das letztere (was Prokl. selbst als seinen eigenen Zusatz gibt), weil zwischen dem *προαιώνιον* und dem *αἰώνιον* der *αἰὼν* in der Mitte stehe. — Auf dieselbe Unterscheidung könnte man beziehen, was August. Civ. D. X, 23 von P. sagt: *dicit enim Deum patrem et Deum filium, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem* (*πατρικὸν νοῦν*); über den heil. Geist sage er nichts, oder doch nichts deutliches; *quamvis quem alium dicat horum medium non intelligo*, denn die Weltseele stehe unter dem *paternus intellectus*, nicht zwischen ihm und dem Vater. Vgl. c. 29: *praedicas patrem et ejus filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium . . . et more vestro appellas tres Deos.* Das *προαιώνιον* im Nus könnte als ein mittleres zwischen ihm und dem ersten bezeichnet worden sein. Aber drei „Götter" passt nicht, wenn nur das Erste und der zweitheilige Nus gemeint ist. Augustin's Aussage geht daher doch am Ende auf eine Stelle, in der es sich nur um die bekannte Trias *ἕν, νοῦς, ψυχὴ* handelte. In welchem Sinn aber freilich die Seele als das mittlere zwischen dem Einen und dem Nus bezeichnet werden konnte, lässt sich schwer sagen; und da Augustin selbst über Porphyr's eigentliche Meinung nicht im reinen ist, werden auch wir kaum hoffen dürfen, sie aus seinen Angaben zu ermitteln.

1) Sent. 25; die Hervorbringung des einen durch das andere bezeichnet P. mit *πρόοδος* oder *γέννησις*.

immer unvollkommener und getheilter als das zeugende; je tiefer wir daher in der Reihe der Erzeugungen herabsteigen, um so mehr wird die Einheit, die Vollkommenheit, die Kraft, die Immaterialität abnehmen, je höher wir in ihr aufsteigen, um so mehr wird sie zunehmen [1]; ein in sich vollendetes Wesen wendet sich desshalb nie zu seinem Erzeugniss, sondern immer nur zu dem, von dem es erzeugt ist, so dass also alles vollendete, sei es aus grösserer oder aus geringerer Entfernung, sich zum Urwesen hinwendet und seiner geniesst: nur die unvollständigen Substanzen (*μερικαὶ ὑποστάσεις*) können sich auch zu dem von ihnen erzeugten, zum Körperlichen, hinwenden und sich dadurch in Sünde und Untreue (*ἀπιστία*) verstricken [2]. Nur in dieser Hinneigung des Willens besteht, wie im wesentlichen schon Plotin gelehrt hatte, das Sein des Unkörperlichen im Körperlichen und daher auch das Sein der Seele im Leibe: abgesehen davon wirkt das verursachende zwar auf das verursachte, aber es ist, streng genommen, nicht in ihm, sondern vielmehr dieses in jenem [3]. Auch die Seele verbindet sich aber nicht unmittelbar mit dem Leibe; Porphyr nimmt vielmehr mit Plotin an, durch ihre Neigung zum Körperlichen erzeuge sie aus sich eine niedrigere, dem Körper verwandte Kraft, die sich mit ihm vereinige [4]. Die Seele ist daher in ihrem Dasein nicht an den Körper gebunden. Das ist ja überhaupt, wie unser Philosoph sagt, der Unterschied des Geistigen und des Leiblichen, dass jenes ungetheilt überall sein kann [5]; oder genauer: jedes unkörperliche Wesen ist in dem,

1) Ebd. 11. 13. 37.

2) Ebd. 30 vgl. 13.

3) Ebd. 3. 7. 28 f. 31 f. vgl. auch Prokl. in Tim. 171, D. Plotin betreffend s. m. S. 497. 538, 2. 580.

4) Sent. 4: *τὰ καθ᾽ ἑαυτὰ ἀσώματα ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσίᾳ οὐ πάρεστιν· οὐ γὰρ συγκιρνᾶται τοῖς σώμασι· τῇ δὲ ἐκ τῆς ῥοπῆς ὑποστάσει τινὸς δυνάμεως μεταδίδωσι προσεχοῦς τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ῥοπὴ δευτέραν τινὰ δύναμιν ὑπέστησε προσεχῆ τοῖς σώμασιν.* Auf diese *δευτέρα δύναμις* bezieht sich die Angabe (Hermias in Phædr. S. 120 m. Ast): *ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος καὶ ὁ φιλόσοφος Πορφύριος οὐδὲ αὐτοκίνητόν φασι τὴν μερικὴν φύσιν, ἀλλ᾽ ὄργανον οὖσαν τῆς ψυχῆς κινεῖσθαι μὲν ὑπ᾽ αὐτῆς κινεῖν δὲ τὰ σωζόμενα, καὶ ταύτην φασὶν εἶναι τὴν ἐννάτην κίνησιν.* Ueber die verwandte Annahme Plotin's S. 580, 1.

5) Ebd. 2. 35 vgl. 24: *ἡ νοερὰ οὐσία ὁμοιομερής ἐστιν, ὡς καὶ ἐν*

was unter ihm ist, nur so, dass es zugleich nicht in ihm ist, umschlossen wird es nur von dem höheren, und gerade | desshalb ist das höhere Ursache des geringeren, weil es ihm überall gegenwärtig ist, ohne doch in ihm zu sein, weil es im Verhältniss zu ihm zugleich überall und nirgends ist [1]). Dasselbe gilt auch von dem Verhältniss des Unkörperlichen zum Körper: es ist in ihm nicht auf räumliche Weise, nicht mit dem einen Theil hier, mit dem andern dort, sondern überall ganz [2]); es ist dem Körperlichen gegenwärtig, indem es dasselbe sich ähnlich macht, seine Gegenwart ist eine dynamische, keine substantielle [3]), und nur desshalb ist es möglich, dass aus Seele und Leib Ein Wesen wird, und dass die Seele in dieser Verbindung ihre Einheit und Eigenthümlichkeit nicht blos nicht verliert, sondern dieselbe sogar dem Leibe mittheilt [4]). Wir müssen in diesen Sätzen eine richtige Darstellung der plotinischen Lehre anerkennen, aber des eigenthümlichen und wissenschaftlich bedeutenden enthalten sie doch nur wenig.

Die naturwissenschaftliche Forschung scheint für Porphyr, trotz seinem Commentar zur Physik und den astronomischen Schriften, von denen Suidas berichtet, in philosophischer Beziehung keine grössere Bedeutung gehabt zu haben, als für Plotin, wenigstens tritt sie in den Werken, die wir noch besitzen, gänzlich zurück [5]). | Dagegen ist uns von seinen psychologischen

τῷ μερικῷ νῷ εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἐν τῷ παντελείῳ, ἀλλ' ἐν μὲν τῶ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς, ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου καὶ μερικα μερικῶς.

1) Ebd. 31.

2) Ebd. 35 f.

3) Ebd. 37: *ἡ οὖν παρουσία οὐ τοπικὴ, ἐξομοιωτικὴ δὲ, καθόσον οἷόν τε σῶμα ὁμοιοῦσθαι ἀσωμάτῳ* u. s. w. Vgl. S. 650, 4.

4) Nemes. nat. hom. S. 60 u.: Porphyr sage im 2. Buch der *σύμμικτα ζητήματα* über die Verbindung von Seele und Leib wörtlich: *οὐκ ἀπογνωστέον οὖν, ἐνδέχεσθαί τινα οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν, μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν, ἕν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασώζουσαν· καὶ τὸ μεῖζον· αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα, ἐν οἷς ἂν γίγνηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ.*

5) Fast das einzige, was in dieser Beziehung von ihm überliefert ist, sind die Bemerkungen gegen die aristotelische Annahme des Aethers, welche

Untersuchungen noch genug übrig, um uns von der Wichtigkeit, welche er diesem Gegenstand beilegte, und von dem Eifer, den er ihm widmete, zu überzeugen[1]). Die Lehren Plotin's über das

der platonische Scholiast S. 438 Bekk. aus seinem Commentar zum Timäus mittheilt. Er folgt auch hierin Plotin; vgl. S. 566, 1. Einiges andere ist theils an sich unerheblich, theils nicht speciell naturwissenschaftlichen Inhalts; so die Bemerkung b. Simpl. Phys. 2, b, unt., dass nicht der Physiker, sondern nur der Metaphysiker, nach den Principien der Natur zu fragen habe; die Erörterung über ἀρχὴ und αἴτιον ebd. 3, a, m; die Aeusserung über die geometrische Beweisführung b. Prokl. in Eucl. 255, 12 Friedl., und was ebd. 56, 24 angedeutet ist; die Definition der Gestalt b. Stob. Ekl. I, 354; die von Prokl. a. a. O. 297, 4 ff. 316, 1 ff. 323, 7 ff. 348, 15 ff. berichteten Beweise für einzelne Sätze Euklid's. Sonst mag noch der Glaube an die Beseeltheit und die göttliche Natur der Gestirne erwähnt werden, der sich für den Neuplatoniker von selbst versteht, und ausser S. 648, 1 uns auch später noch begegnen wird.

1) Suid. nennt von Porphyr fünf Bücher περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον eine gegen den Peripatetiker Boëthus (1ste Abth. 626, 2) gerichtete Schrift, welche wohl hauptsächlich durch dessen Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele veranlasst war; Bruchstücke derselbeu b. Eus. pr. ev. XI, 28 (wo aber die Vertheilung des Textes zwischen Euseb, Porphyr und Boëthus bei Heinichen verfehlt, und auch bei Gaisford nicht durchaus richtig ist); ebd. XIV, 10, 2. XV, 11, 16. Weiter nennt Suid. eine Abhandlung πρὸς Ἀριστοτέλην περὶ τοῦ εἶναι τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν (d. h. über den aristotelischen Satz, dass die Seele Entelechie sei, ein Satz, den er auch in dem Stück aus der Schrift gegen Boëthus b. Eus. XV, 11 bestreitet, wie wir diess S. 576 auch bei Plotin gefunden haben). Stobäus gibt Ekl. I, 826 bis 846 Stücke aus der Schrift περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων und ebd. II, 366 bis 394 aus der περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Ein Buch περὶ αἰσθήσεως führt Nemes. nat. hom. S. 80 an; aus demselben S. 60 f. sehen wir, dass auch in den Σύμμικτα Ζητήματα (nach Suid. 7 Bücher; angeführt auch von Prokl. in Remp. 415 u. vgl. 1. Abth. S. 692 m. in Euclid. S. 56, 25 Friedl. Priscian Solut. prooem. S. 554, a, o. Dübn.) psychologische Fragen erörtert wurden. Ebenso ohne Zweifel in der Erklärung des Timäus. Auf die letztere geht wohl, was Jambl. b. Stob. Ekl. I, 864 über Porphyr's Ansicht von der (Welt-) Seele sagt; wogegen es in Betreff der übrigen psychologischen Bestimmungen, die wir aus Jamblich's Bruchstücken bei Stobäus anzuführen haben werden, dahingestellt bleiben muss, wo sie Porphyr ausgesprochen hatte; S. 898 bezieht sich Jamblich auf den mündlichen Unterricht desselben. Eine Schrift De regressu animæ (wohl: π. τῆς ἀνόδου τῆς ψυχῆς) in mehreren Büchern, deren Augustin Civ. D. X, 29 erwähnt, und der er auch schon im vorhergehenden, wie er bemerkt, vieles entnommen hatte (vgl. c. 9. 23. 26. 28), scheint zwar hauptsächlich von den Mitteln gehandelt zu haben, durch

Wesen und Wirken der Seele, über ihr vorzeitliches Leben und ihr Schicksal nach dem Tode, über das Verhältniss der Einzelseelen zur Seele des Weltganzen, boten einem denkenden Schüler reichlichen Anlass zur Erläuterung und näheren Bestimmung; und was Porphyr in dieser | Beziehung geleistet hat, verdient alle Anerkennung; die wesentlichen Schwierigkeiten der neuplatonischen Theorie konnte er freilich so wenig, als andere, überwinden. Was zunächst das Wesen und den Begriff der Seele betrifft, so bemüht er sich, zu zeigen, wie sich ihre Einheit mit der Mehrheit ihrer Thätigkeiten und Vermögen, ihre Selbstthätigkeit mit ihrer Abhängigkeit von äusseren Einflüssen vertrage. Die Seele hat die Grundbestimmungen (*λόγοι*) aller Dinge ursprünglich in sich selbst[1]; wird sie von aussen angeregt, ihnen gemäss zu wirken, so entsteht die sinnliche Wahrnehmung, erhält sie diese Anregung durch Einkehr in sich selbst, so entsteht das Denken[2]; und kommt dieses auch erst durch die Einwirkung des göttlichen Geistes (des Nus) zu Stande, so wird doch dabei kein neuer Inhalt in die Seele übertragen, sondern der Nus bringt durch sein Licht nur die Ideen zum Bewusstsein, welche er selbst ursprünglich in sie gelegt hat[3]. Alle

welche die Seele zur Gottheit zurückgeführt wird, doch kann sie auch die Fragen über die Natur der Seele, ihr Herabkommen aus der höheren Welt und ihre Rückkehr in dieselbe berührt haben.

1) Auch die Weltseele soll ja die wesenhaften *λόγοι* in sich tragen; vgl. S. 647, 2.

2) Sent. 17. Vgl. Nemes. nat. hom. 80: *Πορφύριος ἐν τῷ περὶ αἰσθήσεως οὔτε κῶνον* (Strahlenkegel) *οὔτε εἴδωλον οὔτε ἄλλο τί φησιν αἴτιον εἶναι τοῦ ὁρᾷν· ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσαν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὖσαν τὰ ὁρατὰ, τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσαν σώματα διάφορα. μίαν γὰρ βουλόμενος εἶναι πάντων ψυχὴν τὴν λογικὴν, εἰκότως φησὶ γνωρίζειν ἑαυτὴν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι.* Porph. will desshalb sent. 16 auch die Erinnerung nicht aus der Aufbewahrung von Vorstellungen, sondern daraus erklären, dass es der Seele durch Uebung erleichtert werde, eine Vorstellung neu zu erzeugen.

3) Ad Marc. 26: *ψυχὴν λογικὴν . . ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ᾽ αὐτῷ φωτός.* Doch soll sich Porphyr nach Jambl. b. Stob. Ekl. I, 866 in seinen Aeusserungen über die Ansicht, dass der ganze *νοητὸς κόσμος* in der *μεριστὴ ψυχὴ* sei, nicht gleichgeblieben

Geistesthätigkeiten sind daher auf Eine und dieselbe Grundthätigkeit zurückzuführen, welche nur nach der Beschaffenheit ihrer Objekte eine verschiedene Gestalt annimmt: im Intelligibeln hat unser Denken die Gestalt des Denkens, im Seelischen die der Reflexion, im Vegetativen die der Keimkraft, in der Materie die des Schattenbilds, im Uebervernünftigen wird es überwesentlich und übervernünftig [1]). | Auch in den scheinbar leidentlichen Zuständen verhält sich die Seele in Wahrheit thätig, nur der Körper leidet; die Sinnlichkeit rührt vom Körper her, der Geist für sich genommen ist reines Denken; das Leben, Sterben und Leiden ist nur in dem aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen, nicht in der Seele als solcher [2]). Grossen Werth hat für Porphyr, wie für alle Platoniker, die Willensfreiheit; in den Bruchstücken der Schrift, welche er ihrer Vertheidigung gewidmet hat [3]), sucht er ihre Vereinbarkeit mit der Wahl der Lebensloose im Präexistenzzustand, unter richtiger Erklärung Plato's, darzuthun. Auch die Schuld des Bösen soll nicht im Leibe, sondern in der Seele und ihrer Begierde gesucht werden [4]). Je ausschliesslicher aber so alle Erscheinungen des Seelenlebens auf die Seele selbst zurückgeführt wurden, um so nothwendiger war es auch, das Verhältniss der vielen Seelenthätigkeiten zu der Einen Grundkraft so zu bestimmen, dass die Einheit der Kraft trotz der Verschiedenheit ihrer Wirkungsweisen gewahrt blieb. Porphyr widerspricht daher der buchstäblichen Auffassung der platonisch-aristotelischen Lehre von den Theilen der Seele. Seiner Ansicht nach müssen wir zwar allerdings verschiedene Kräfte der Seele unterscheiden; so namentlich die Denkkraft und das Wahrnehmungs-

sein, *πῇ μὲν διατεταγμένως αὐτῆς ἀφιστάμενος, πῇ δὲ συνακολουθῶν αὐτῇ ὡς παραδοθείσῃ ἄνωθεν.*

1) Sent. 10: *οὐχ ὁμοίως μὲν νοοῦμεν ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ. ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώματι εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοήτως τε καὶ ὑπερουσίως.*

2) Sent. 19. 22. 42.

3) B. Stob. Ekl. II, 366 ff.

4) Ad Marcellam c. 29. Natürlich können es aber nur die geringeren Theile der Seele sein, von denen das Böse herstammt; wesshalb Jambl. bei Stob. Ekl. I, 896 von Porphyr und Plotin sagt, sie leiten es von der *φύσις* und der *ἄλογος ζωή* her.

vermögen, und innerhalb der ersteren wieder das Vermögen des intuitiven und des diskursiven Denkens (νοῦς und διάνοια), innerhalb des andern die Fähigkeit, mittelst der Sinneswerkzeuge, und die, ohne dieselben wahrzunehmen (das αἰσθητικὸν und φανταστικόν)[1]). Aber verschiedene Theile hat nur das lebendige Wesen, welches aus Seele und Leib zusammengesetzt ist; die Seele selbst | ist ungetheilt, und nur ihr Verhältniss zum Leibe bringt es mit sich, dass aus ihrem an sich einheitlichen Wesen verschiedenartige Thätigkeiten hervorgehen[2]). Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet Porphyr das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen Seele. Alle Einzelseelen entspringen aus der überweltlichen Seele und diese enthält jene als ihre Theilkräfte in sich, ohne sich doch selbst an sie zu vertheilen; sie ist daher einerseits zwar von jeder derselben unterschieden, aber zugleich auch mit allen dem Wesen nach identisch, und in jeder mit ihrer ganzen Kraft wirksam, sobald sich dieselbe von dem getheilten, körperlichen Sein zu ihr zurückwendet[3]). Wegen dieser Einheit alles Seelenlebens will unser Philosoph selbst den Thieren Vernunft beilegen[4]); nichtsdestoweniger weiss er denen nicht beizustimmen, die menschliche Seelen nach dem Tode in Thierleiber wandern liessen. Die Thierseelen sind von den menschlichen, wie er glaubt, der Art nach verschieden[5]); bedient

1) M. vgl. hierüber die Bruchstücke aus der Schrift über die Kräfte der Seele b. Stob. Ekl. I, 826 ff. insbesondere S. 832. Ueber eine weitere von Plato an die Hand gegebene Seelenkraft, das δοξαστικὸν, wird hier bemerkt, es frage sich, ob es eine Unterart der διάνοια, oder ein mittleres zwischen dem αἰσθητικὸν und φανταστικὸν einerseits, dem νοητικὸν andererseits sei.

2) A. a. O. 838 f. 844 f. vgl. auch Jambl. ebd. 894.

3) Sent. 39, wonach auch Jamblich's jedenfalls ungenaue Angabe bei Stob. Ekl. I, 886: ὡς δ' ἂν εἴποι Πορφύριος, πάντῃ κεχώρισται τὰ τῆς ὅλης ψυχῆς πρὸς τὴν μερικὴν ἐνεργήματα zu ergänzen ist. Weiter s. m. Jambl. a. a. O. Nemes. nat. hom. 80 (oben S. 653, 2.)

4) Er wolle zeigen, sagt Porph. De abstin. III, 1, πᾶσαν ψυχὴν, ᾗ μέτεστιν αἰσθήσεως καὶ μνήμης, λογικήν· und er führt diesen Beweis sehr ausführlich, bis c. 26. Unter anderem beruft er sich dabei auf die Sprache der Thiere, welche von einzelnen auch wirklich verstanden worden sei. Zu diesen gehört nach der v. Pyth. 23 ff. Pythagoras. Auf jene Auseinandersetzung bezieht sich vielleicht Nemes. S. 51.

5) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 1068: οἱ δὲ περὶ Πορφύριον ἄχρι τῶν

er sich daher auch solcher Ausdrücke, die jene Vorstellung strenggenommen voraussetzen würden[1]), so haben sie doch für ihn nur uneigentliche Bedeutung[2]): in der Schrift gegen den | Fleischgenuss, gegen den es keinen stärkeren Grund gab, als den menschlichen Ursprung vieler Thierseelen, schweigt er hievon gänzlich, und von Späteren wird ausdrücklich bezeugt, dass er die Seelenwanderung auf menschliche Leiber beschränkt hat[3]). Ebensowenig will er aber andererseits eine Erhebung der geläuterten Seele zu übermenschlicher Natur und Würde zugeben; so fest er vielmehr von der Unsterblichkeit des geistigen Wesens überzeugt ist[4]), so bestimmt will er doch die menschliche Seele

ἀνθρωπίνων βίων (Porph. lässt das Herabsinken der Menschenseele sich nur so weit erstrecken), *τὸ δ' ἀπὸ τούτου ψυχῶν ἄλλο εἶδος τὸ ἀλόγιστον* (was aber nach dem eben angeführten von dem *ἄλογον* noch verschieden sein muss) *ὑποτίθενται.* Ders. ebd. 898: Nach Porphyr und andern Platonikern *ἀφομοιοῦται ἀλλήλοις τὰ μὲν ἀνθρώπεια τοῖς θηρείοις τὰ δὲ τῶν ζῴων τοῖς ἀνθρωπείοις, ἐφ' ὅσον πέφυκε τὰ διακεκριμένα καθ' ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα.* Vgl. S. 656, 3.

1) B. Stob. Ekl. I, 1048 f.

2) Die Seele, heisst es, gehe nach diesem Leben wieder in andere Leiber ein; wenn sie nun philosophisch gelebt und der Sinnenlust abgesagt habe, so werde sie sich hüten, *μὴ λάθῃ θηρίον γενομένη καὶ στέρξασα σώματος ἀφυοῦς οὐδὲ καθαροῦ πρὸς ἀρετὴν φύσιν ἄλογον καὶ ἄμουσον καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν ἢ θυμούμενον μᾶλλον ἢ τὸ φρόνιμον αὔξαντος καὶ τρέφοντος*, andernfalls sinke sie wieder in den Strudel des Werdens herab, sie gerathe in ein unseliges und thierisches Leben, *εἰς νωθῆ σώματα καὶ βίους δολεροὺς* oder *εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος.*

3) Jambl. (s. o. 655, 5), dessen elliptischer Ausdruck doch nur diesen Sinn haben kann. Augustin Civ. D. X, 30: Plato und Plotin lassen die Seelen auch in Thierleiber übergehen: *Porphyrio tamen jure displicuit (hæc sententia)*; er beschränke ihre Wanderung auf Menschenleiber. Aen. Gaz. Theophr. S. 16 Barth: Porphyr und Jamblich, *κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία ἄλλη δὲ ἀλόγου, καὶ ὅτι οὐ μετανίστανται* (sich verändern) *ἀλλ' ὡσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, οἷαι τὸ πρῶτον προῆλθον . . . καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, μεταβαλόντες οὐκ εἰς ὄνον φασὶν, ἀλλ' ὀνώδη ἄνθρωπον. οὐ γὰρ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφὴν μεταμπίσχεσθαι.*

4) Sent. 22. 24. Ausführlich hatte P. in der S. 652, 1 genannten Schrift gegen Boëthus die Gründe für die Unsterblichkeit erörtert; was jedoch Eus. pr. ev. XI, 28. XIV, 10, 3 daraus mittheilt, bringt nichts eigenthümliches.

in ihrer eigenthümlichen Ordnung festhalten[1]; alle Seelen sollen nach dem Tode wieder in neue Leiber eingehen, weil eben dieses die eigenthümliche Natur und Bestimmung der menschlichen Seele sei, einem aus Körper und Geist zusammengesetzten Wesen anzugehören[2]. Das nähere dieses Hergangs und der Zustand der körperlosen Seele wird mit sinnlicher Bestimmtheit ausgemalt. Vor dem Eintritt in das irdische Leben hält sich die Seele im Fixsternhimmel auf[3]; von da | steigt sie durch die sieben Planetensphären zur Erde herab, indem sie sich aus der Substanz derselben mit einem luftartigen Leib (*πνεῦμα*) umkleidet[4]; der-

1) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 1064: *τηροῦσι μὲν αὐτὴν* (die abgeschiedene Seele) *ἐπὶ τῆς οἰκείας τάξεως· Πλούταρχος καὶ Πορφύριος . . . οἱ δὲ ἀρχαιότεροι παραπλησίαν τοῖς θεοῖς κατὰ νοῦν διάθεσιν ἀγαθοειδῆ καὶ προστασίαν τῶν τῆδε αὐτῇ ἀπονέμουσι καλῶς. Πορφύριος δὲ καὶ τοῦτο ἀπ' αὐτῆς ἀφαιρεῖ . . . αὐτὰς ἀφαιρεῖ παντάπασιν ἀπὸ τῆς ἀδεσπότου* (absolut) *ζωῆς, ὡς οὔσας συμφυεῖς τῇ γενέσει καὶ πρὸς ἐπικουρίαν δοθείσας τοῖς συνθέτοις ζῴοις.*

2) S. die vor. Anm. und Porph. b. Stob. Ekl. I, 1048: *ἄφθαρτος οὖσα [ἡ ψυχὴ] τὴν φύσιν καὶ ἀΐδιος, οὔτε μὴν ἀπαθὴς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σωμάτων εἴδη.*

3) Vgl. folg. Anm. Wenn in dem Fragment b. Stob. I, 1054 der Mond den Seelen der Frommen zum Wohnsitz gegeben wird, so bezieht sich diess nur auf die Vorstellungen Homers, so wie Porph. diese erklärt, oder auch nur auf die Seelen, welche noch nicht die höchste Vollendung erreicht haben.

4) Porph. b. Stob. Ekl. II, 388, wo über das Lebensloos der platonischen Republik X, 617, E bemerkt wird: *ὁ μὲν κλῆρος ἔξω πρὶν εἰς τὸν τῆς σελήνης ὑποκάτω τόπον πεσεῖν* (sc. *τὰς ψυχὰς*), *τοῦ πρώτου βίου ἡ διέξοδος διὰ τῶν ἑπτὰ σφαιρῶν γιγνομένη.* Ders. Sent. 32: *τὸ πνεῦμα, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο.* Prokl. in Tim. 311, A; s. folg. Anm. Der Eintritt der Seele in den Leib sollte *ἐν τῇ πρώτῃ ἀπογεννήσει τοῦ τικτομένου* stattfinden (Jambl. b. Stob. Ekl. I, 912); womit nicht der Moment der Erzeugung, sondern der des fertigen Hervortretens, der Geburt, gemeint zu sein scheint; darauf weist wenigstens das *τικτομένου*, und der Umstand, dass Porph. b. Stob. Ekl. II, 392 (s. u. 608, 4 2. Aufl.) die Annahme zulässig findet, durch den Stand der Gestirne zur Zeit der Erzeugung seien den Seelen die allgemeinen, durch den Stand derselben zur Zeit ihrer Geburt die speciellen Vorbilder ihres Menschenlebens bezeichnet. Da mit dem Eintritt der Seele in einen bestimmten Leib über das, was sie werden wird, vollständig entschieden ist, setzt diese Darstellung voraus, dass sie erst bei der Geburt in einen solchen eintrete. — Ihrem leitenden Gedanken nach ist diese

selbe Leib begleitet sie auch beim Abscheiden aus dem irdischen Körper, und wird von ihr je nach den Einbildungen, welche die Vorliebe für den oder jenen Körper in ihr erregt, so oder so gestaltet; die reinsten Seelen erhalten ätherische Leiber, die minder reinen sonnenartige, eine dritte Klasse mondartige, die, welche am tiefsten stehen, und ihr *πνεῦμα* mit den feuchten Dünsten der Erdatmosphäre beschwert haben, werden durch dasselbe in die Räume unter der Erde hinabgezogen [1]). Den | geläuterten Seelen stellt Porphyr ein rein geistiges Leben in Aussicht, in welchem mit der Erinnerung an das Irdische auch die Einbildungen und Begierden erlöschen und die vernunftlosen Theile der Seele sich von ihr ablösen [2]), denn erst wenn er vom Leibe

Theorie Porphyr's von Plotin entlehnt (vgl. S. 570, 6), aber dieser hat sie nicht so in's einzelne ausgeführt.

1) Sentent. 32. Auf diese Lehre bezieht sich auch die Angabe des (schon S. 222, 3 benützten) Scholion bei Olympiod. in Phädon. ed. Finckh S. 98, Nr. 175, dass Proklus und Porphyr die Unsterblichkeit nur auf die vernünftige Seele ausdehnen; vgl. Prokl. in Tim. 311, A, wo als Lehre Porphyr's angegeben wird, dass das *ὄχημα* (das, was Porphyr in der oben angeführten Stelle das Pneuma nennt) und die mit ihm verbundene *ἄλογος ψυχή* (worüber folg. Anm.) in die himmlischen Sphären, aus denen die Seele bei ihrem Herabsteigen diese Bestandtheile gesammelt habe, sich wieder auflöse. Doch kann diess nur von den reineren Seelen gelten, die beim Aufsteigen in jeder Sphäre wieder ablegen, was sie beim Herabsteigen angezogen haben, wie es auch Plotin, dem P. hier folgt, nur von jenen ausgesagt hatte; vgl. S. 593, 3.

2) In der Schrift über die Styx b. Stob. I, 1022 f. 1032 f. 1036 f. sagt Porphyr, die Seelen, welche den Acheron überschritten haben, d. h. die aus dem körperlichen Leben abgeschiedenen und keiner Reinigung bedürftigen, verlieren die Erinnerung an ihr Erdenleben, sie kennen daher zwar einander *κατ' ἰδιότητα φρονήσεως ἣν ἐν ᾅδου κέκτηνται, τοὺς δ' ἀνθρώπους οὐκέτι*, die Seele ziehe sich in der Welt auf das *διανοητικὸν* zurück; und noch genauer wird seine eigentliche Meinung von Jamblich b. Stob. a. a. O. 924 dargestellt, der sie übereinstimmend mit Proklus (s. vor. Anm.) so angibt: *λύεται* (nämlich nach dem Tode, und natürlich nur bei den körperfreien Seelen) *ἑκάστη δύναμις ἄλογος εἰς τὴν ὅλην ζωὴν τοῦ παντὸς ἀφ' ἧς ἀπεμερίσθη, ἣ καὶ ὅτι μάλιστα μένει ἀμετάβλητος*. Dagegen sind unsere Zeugen darüber nicht ganz einig, ob die geläuterten Seelen für immer in diesem höheren Leben bleiben, oder später wieder in Körper herabkommen sollten. Nach den S. 657, 1. 2 angeführten Aeusserungen, namentlich nach der bestimmten Aussage Jamblich's, muss man das letztere annehmen. Dagegen behauptet Augustin Civ. D. X, 30 nicht minder

freigeworden ist, kann der Geist, wie auch er sagt, zur vollkommenen Weisheit gelangen [1]; für die auf der Wanderung begriffenen nimmt er die gleiche, ihren Vergehen genau entsprechende Wiedervergeltung an, wie Plotin [2]; die im Hades befindlichen | sollen durch die Einbildungen gestraft werden, welche sich aus der Erinnerung an ihre Vergehen erzeugen [3]). Mancherlei volksthümlicher Aberglaube hinsichtlich des Zustands nach dem Tode wird von unserem Philosophen gutgeheissen [4]); dass er den platonischen Mythus über die Wahl der Lebenslose ernstlich nimmt, ist schon bemerkt worden.

Wenden wir uns von der Anthropologie zur Ethik, so lässt sich nach allem bisherigen zum voraus erwarten, dass Porphyr den ethischen Dualismus seiner Schule nicht mildern werde. Leib

bestimmt: *dicit etiam, Deum ad hoc animam mundo dedisse* (was aber nach dem folgenden doch nur bedeuten kann: er lasse die Seelen desshalb in die Körperwelt eintreten), *ut materiae corporalis cognoscens mala ad patrem recurreret, nec aliquando jam* (= μηδ' ἔτι) *talium polluta contagione teneretur*; und er belobt ihn ausdrücklich, dass er die Seelen aus der Seligkeit bei Gott nicht wieder zu den Uebeln des Lebens zurückkehren lasse, bemerkt aber zugleich, damit werde der platonische Satz, dass die Gestorbenen wieder in's Leben zurückkehren, aufgegeben. Indessen hat Aug. wahrscheinlich in eine einzelne Aeusserung Porphyr's zu viel hineingelegt, und dieser wollte den gereinigten Seelen die Rückkehr in's Körperleben nicht schlechthin, sondern ähnlich, wie Plato (s. Bd. II, a, 691 ff.), nur für die Dauer der betreffenden Weltperiode absprechen.

1) Aug. Civ. D. X, 29: *nec ipse dubitas, in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia Dei et gratia post hanc vitam posse compleri.*

2) Aeneas wenigstens, Theophr. S. 18, schreibt ihm und Jamblich zu, dass ihrer Meinung nach der Verführer junger Leute zur Strafe in einem anderen Leben seinerseits verführt, der Ehebrecher zu einer Frau werden solle, mit der Ehebruch getrieben werde, also abgesehen von einiger polemischen Verzerrung dasselbe, was wir S. 551 f. bei Plotin getroffen haben.

3) B. Stob. a. a. O. 1022 (aus der Schrift über die Styx), wo die Mythen über die Strafen im Hades in diesem Sinn gedeutet werden.

4) So scheint er b. Stob. I, 1030 (aus derselben Schrift) der Meinung beizupflichten, dass die Unbeerdigten nicht zur Ruhe im Hades kommen, und De abstin. II, 47 f. sagt er unter Berufung auf Plotin, die Seelen der gewaltsam getödteten Menschen und Thiere bleiben bei ihrem Leichnam, und benützt diese Vorstellung, um theils vor dem Selbstmord, theils vor dem Fleischgenuss zu warnen.

und Seele stehen sich ja nach seiner Ansicht auf's schroffste entgegen; der Leib ist nur das Gewand, welches wir ablegen müssen, wenn wir um den Siegespreis ringen wollen, ein Gewand, welches uns nicht blos belästigt, sondern auch verunreinigt, weil jedem materiellen Körper Ausflüsse hylischer Dämonen anhaften [1]; je mehr wir uns diesem sterblichen Theil zuwenden, um so untüchtiger werden wir für das unvergängliche [2], je mehr wir nach dem Leib und dem Leiblichen Verlangen tragen, um so mehr verfinstert sich unser Sinn für das Göttliche [3]. Es ist daher unmöglich, dass die Liebe zu Gott mit der Liebe zum Leib und der sinnlichen Lust zusammenbestehe [4]; nicht blos einzelne Affekte sind schändlich, sondern alle, denn alle verhindern uns an der Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen [5]; wer zur Anschauung des höheren gelangen will, der muss der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, dem Sinnengenuss und der Begierde nach Sinnengenuss absagen, und in philosophischem Sterben das Band lösen, mit dem sich seine | Seele an den Leib gekettet hat [6]. Die sittliche Thätigkeit fällt daher hier wesentlich unter den Begriff der Reinigung, und Porphyr hebt diesen Gesichtspunkt noch stärker hervor, als Plotin. Alle Tugenden zerfallen nämlich ihm zufolge in vier Klassen: die politischen, die reinigenden (*καθαρτικαί*), die der Seele, welche sich zum Nus hinwendet, und die des Nus als solchen. Die Tugenden der ersten Klasse bezwecken die Mässigung der Affekte (*μετριοπάθεια*), die der zweiten (die Tugenden der Fortschreitenden) die Ablösung vom Irdischen, welche sich in der Apathie vollendet; ist dieses Ziel erreicht, so

1) De abstin. I, 31. II, 46.

2) Ad Marc. 32.

3) Ebdas. 13.

4) Ebd. 14.

5) De abstin. I, 41.

6) A. a. O. c. 31. sentent. 41; ebd. 8 f. In der letzteren Stelle unterscheidet P. mit Plato einen doppelten Tod, den natürlichen und den philosophischen, der erstere löst nur die natürliche, nicht die selbstgeknüpfte Verbindung der Seele mit dem Leibe. Auch aus diesem Grund ist (abstinent. I, 38) der Selbstmord nicht zu billigen. Ueber die Lossagung vom Körper hatte P. auch in der Schrift *De regressu animae* gehandelt, indem er (nach August. Civ. D. X, 29) hier den Grundsatz aufstellte: *omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo.*

entsteht als die positive Ergänzung dieses negativen die Hinwendung der Seele zu ihrer Ursache, die vernünftige Seelenthätigkeit oder die Theorie, in welcher die Tugend der dritten Klasse besteht; sofern aber diese psychische Tugend doch nur vom Nus bewirkt wird, so steht die Tugend des Nus als solchen, welche sich zu ihr verhält, wie das Urbild zum Abbild, die paradigmatische Tugend, noch höher. Wer den praktischen Tugenden gemäss handelt, ist ein rechtschaffener Mann, wer die reinigenden übt, ein dämonischer Mensch, oder auch ein guter Dämon, wer in der Hinwendung zum Nus lebt, ist ein Gott, wer die paradigmatische Tugend besitzt, ist ein Vater der Götter. Mit den höheren von diesen vier Stufen besitzt man auch alle Tugenden der niedern, wenn man sie auch nicht nothwendig immer ausübt, aber nicht umgekehrt [1]). Wiewohl aber die reinigende Tugend hienach nicht die höchste ist, so ist sie doch, wie Porphyr sagt [2]), für den Menschen die nothwendigste, denn sie können wir in diesem Leben erlangen, und sie bahnt uns den Weg zu der höheren; diese selbst dagegen geht auch nach dem obigen fast über menschliche Kräfte, und | namentlich die höchste mystische Einigung mit der Gottheit war für Porphyr weit schwerer zu erreichen, als für Plotin [3]). Der Mensch gleicht seiner Ansicht nach einem solchen, der sich nach langem Aufenthalt in der Fremde nach Hause sehnt: wenn er in der Heimath gut aufgenommen werden will, muss er zuerst die fremden Sitten ablegen, dann erst mag er sich aufmachen, um denselben Weg, auf dem er sich von Hause entfernt hat, in entgegengesetzter Richtung zurückzulegen [4]). Die erste Station dieser Reise ist die Selbsterkenntniss, die Ueberzeugung, dass der Leib dem wahren Wesen des Menschen fremd sei; das nächste ist die Zurückziehung vom Leibe, die Ausschliessung aller unnöthigen, die möglichste Mässigung selbst in den unvermeidlichen Genüssen, die Unterdrückung aller Affekte, wenigstens bis zu dem Grade, dass sie nur noch selten und schwach, und ohne Theilnahme des Willens,

1) Sent. 34, wo die angeführten Unterschiede auch im einzelnen an den vier Grundtugenden nachgewiesen werden.

2) A. a. O.

3) Vgl. S. 470, 2.

4) De abstin. I, 30.

eintreten; die höchste Stufe jedoch und der Uebergang zur höheren Tugend ist nur durch völlige Affektlosigkeit zu erreichen [1]). Es war natürlich, dass sich auf diesem Standpunkt für Porphyr nur eine ascetische Moral ergeben konnte; denn zu dem gefährlicheren Ausweg, der Sinnlichkeit ihren Lauf zu lassen, weil sie den Geist nichts angehe [2]), kann sich sein sittlicher und nüchterner Sinn nicht entschliessen, diese Behauptung widersprach aber auch seiner Ansicht vom menschlichen Wesen, die dem Leibe keine Bewegung zugesteht, welche nicht durch die Hinneigung der Seele zum Sinnlichen in ihm erzeugt wäre. Er verlangt daher, dass wir uns schlechthin keine anderen Genüsse erlauben, als diejenigen, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit nothwendig sind, und er erhebt desswegen jene Enthaltungen, welche Plotin zwar persönlich geübt und gebilligt, aber von andern, so viel wir wissen, nicht verlangt hatte, im Sinn des strengeren Neupythagoreismus zum Grundsatz: jede sinnliche Aufregung, welcher Art sie auch sein mag, ist zu verwerfen [3]); nicht blos der geschlechtliche Genuss, auch der naturgemässe, ist nach Porphyr als eine Verunreinigung | zu betrachten [4]), sondern er warnt auch vor dem Besuch von Schauspielen, Pferderennen, Tänzen u. dgl. [5]), mit besonderer Ausführlichkeit jedoch sucht er in der Schrift über die Enthaltung von thierischer Nahrung zu zeigen, dass der Genuss von Fleischspeisen dem Philosophen nicht erlaubt sei. Der Erweis dieser Behauptung liegt ihm um so mehr am Herzen, da sogar von seinen Freunden aus Plotin's Schule manche dem Fleischgenuss, auf den sie früher verzichteten, sich wieder zugewandt hatten [6]); während er selbst

1) Sent. 34.

2) Die Behauptung einzelner christlichen Gnostiker und cynischen Philosophen, welche de abst. I, 42 ff. bestritten wird.

3) De abstin. I, 33 f.

4) Sent. 34 g. E. De abstin. IV, 20 vgl. I, 41 g. E. Selbst auf die ὀνειρώξεις wird diese Strenge ausgedehnt. Porphyr selbst hat zwar in vorgerücktem Alter noch geheirathet; aber in dem Schreiben an seine Frau (ad Marc. 1—3. 33) weist er nicht blos alle sinnlichen Beweggründe zu diesem Schritte zurück, sondern er scheint auch anzudeuten, dass er sich des ehelichen Umgangs enthalten habe.

5) De abstin. I, 33.

6) Dass dieser in der platonischen Schule ausgebrochene Zwiespalt, und

umgekehrt in seiner früheren Zeit die Thieropfer gutgeheissen hatte[1]), und erst später die Schonung des thierischen Lebens unbedingt forderte. Die Erwägungen, mit denen er diese Forderung begründet, sind theils moralische, theils religiöse: die Thiere seien als vernunftbegabt uns verwandt[2]), durch die Fleischspeisen werde die Sinnlichkeit gereizt und gekräftigt[3]), um aber den Göttern, und namentlich dem höchsten Gott, nahe zu treten, müsse man sich vom Sinnlichen losmachen[4]); am deutlichsten tritt jedoch das Motiv dieser ganzen Ascese in dem Satze[5]) hervor, | dass jedes Wesen durch die Verbindung mit fremdartigem befleckt werde; der Geschlechtsgenuss beflecke daher in doppelter Beziehung, theils unmittelbar, sofern er die Seele durch die Sinnenlust überwältigt, theils mittelbar, sofern er durch neue Lebenserzeugung geistige Kräfte an die Materie fesselt; ebenso beflecke der Fleischgenuss theils desshalb, weil er die sinnlichen Triebe nährt, theils auch, weil das Fleisch von den Leichnamen getödteter Thiere genommen ist, und durch seinen Genuss dem lebenden todtes beigemischt wird[6]). Das beste wäre, wenn wir die Nahrung überhaupt entbehren könnten; da

besonders die Angriffe des Castricius Firmus auf die von ihm selbst früher gebilligte ἀποχή, die nächste Veranlassung von Porphyr's Schrift waren, sagt Porph. De abst. I, 1—3.

1) Aus der Schrift περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, welche allen Anzeichen nach vor seiner Verbindung mit Plotin verfasst wurde (vgl. Wolff Porph. de philos. ex orac. haur. libr. rel. 30 f. 38) theilt Eus. pr. ev. IV, 9 ein apollinisches Orakel mit, das über die Thieropfer für Götter jeder Ordnung Vorschriften gibt.

2) Hierüber handelt besonders das dritte Buch De abstinentia. Das vorhergehende hat nach der Nachweisung von Bernays (Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit S. 35 ff.) seinen Inhalt grösstentheils aus Theophrast περὶ εὐσεβείας entlehnt; von Demselben stammt III, 25. Aus dem angegebenen Grunde wird auch hier die Tödtung der Thiere, mit Ausnahme der reissenden, verboten.

3) A. a. O. I, 32 f. 38. 46.

4) Ebd. I, 57. II, 49.

5) Ebd. IV, 20.

6) Welchen Werth Porphyr auf den letzteren Umstand legt, sieht man auch daraus, dass er die Milch und den Honig trotz ihres thierischen Ursprungs gestattet a. a. O. II, 13. III, 18. 26. M. vgl. auch was S. 659, 4 aus De abstin. II, 47 f. angeführt ist.

diess nicht möglich ist, sollen wir uns wenigstens auf die einfachsten und unschuldigsten Speisen beschränken [1]; und werden auch diese Grundsätze bei der Masse der Menschen keinen Eingang finden, so darf sich ihnen doch der Philosoph desshalb nicht entziehen [2]. So wird hier zum Gesetz gemacht, was bei Plotin noch Sache der freien Selbstbestimmung gewesen war: die innere Freiheit von der sinnlichen Neigung genügt nicht, wenn nicht die äussere Ascese hinzutritt.

Diese ethische Richtung Porphyr's bedingt auch sein Verhältniss zur Religion. Plotin stand der positiven Religion, trotz seiner Mythendeutung und trotz seiner Ansichten über Weissagung und Magie, verhältnissmässig noch frei gegenüber; er fühlt sich auf seinem idealen Standpunkt in der Philosophie und der philosophischen Gesinnung befriedigt, und kann die sinnlichen Stützen des äusseren Kultus entbehren [3]. Seinem Schüler ist diese freiere Stellung nicht mehr möglich. An Wärme und Reinheit des religiösen Gefühls steht er hinter Plotin nicht zurück, aber er ist nicht in demselben Masse, wie dieser, durch seine Philosophie über die | Noth des endlichen Daseins hinausgehoben, es wird ihm nicht eben so leicht, in der Anschauung der Gottheit Ruhe zu finden; er empfindet die Mängel der sinnlichen Natur als eine dämonische Macht, die neben der göttlichen in der Welt waltet, und für den Kampf mit dieser Macht, für den Reinigungsprocess, auf welchen die irdische Tugend seiner Meinung nach beschränkt ist, nimmt er gerne die Bundesgenossenschaft der Religion in Anspruch. So ganz unverändert freilich lässt sich diese mit seiner Philosophie nicht verbinden. War er auch früher dem Volksglauben noch näher gestanden [4], so musste ihm doch

1) A. a. O. IV, 20.

2) A. a. O. I, 27. II, 3. IV, 18. P. sagt hier ausdrücklich, seine Rathschläge gelten nicht allen Menschen ohne Unterschied, Handarbeitern, Geschäftsleuten u. s. w., sondern *ἀνθρώπῳ λελογισμένῳ τίς τ᾽ ἔστι καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει* u. s. w.

3) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich die S. 470 m. erwähnte bezeichnende Aeusserung gegen Amelius.

4) Darauf weist die Schrift über die Orakel; vgl. S. 663, 1. Dass er auf die Orakel selbst freilich sein Leben lang grosse Stücke hielt, zeigt schon der S. 470, 1 Schl. besprochene Fall.

manches darin mit der Zeit zum Anstoss gereichen. In einer seiner späteren Schriften sagt er geradezu: die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit seien von der Art, dass es gottloser sei, sie zu theilen, als die Götterbilder zu vernachlässigen [1]; mit dem bestehenden Kultus musste er schon durch seine Ansichten über die Tödtung der Thiere und über den Fleischgenuss in Widerspruch treten [2]; aber auch abgesehen davon ist er der Ueberzeugung, dass die beste und allein wahre Gottesverehrung nur in Einem bestehe, in der Gotteserkenntniss und der frommen, gottähnlichen Gesinnung [3]. Die Gottheit, sagt er, bedarf keines andern, der Weise bedarf nur der Gottheit; der wahre Tempel Gottes ist die Seele des Weisen, der wahre Priester ist der Weise [4]. Nicht lange Gebete und Opfer verlangt die Gottheit, sondern frommes Leben, nicht an der Zunge des Menschen ist ihr etwas gelegen, sondern an seinen Werken [5]. Nur wer reinen Lebens und von leerer Einbildung frei ist, verdient von der Gottheit zu sprechen und die Rede über sie zu vernehmen, vor der unheiligen Menge ist es besser, über das heilige zu schweigen [6]. | Dem höchsten Gott dürfen wir nichts sinnliches darbringen, auch keine sinnliche Namen und keine hörbare Rede, denn alles sinnliche ist für ihn zu unrein, nur in schweigender Andacht und heiligen Gedanken ist er zu verehren; die übersinnlichen Götter zweiten Rangs mögen wir mit Worten anrufen und preisen, aber wir sollen sie um nichts bitten, was ihrer nicht würdig ist, und wonach sie nicht selbst das Verlangen in uns erzeugen, sondern nur um das Gute, was sie selbst sind und wollen [7]. Es liegt ja viel mehr daran, dass wir sie nachahmen, als dass wir sie anrufen [8]. Wie anstössig dem Porphyr bei

1) Ad Marc. 17, Schl.: *ἀσεβὴς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων, ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ συνάπτων.*

2) Vgl. S. 662 f. Mit den Thieropfern beschäftigt sich das zweite Buch De abstinentia von c. 4 an.

3) De abst. II, 61. ad Marc. 11. 13. 16 f. 19 vgl. epist. ad Aneb. c. 11.

4) Ad Marc. 11. 19. 16 Schl. M. vgl. hiezu und zum nächstfolgenden was S. 143 f. und 1. Abth. 311 f. angeführt ist.

5) A. a. O. 16 f.

6) A. a. O. 15.

7) Abst. II, 34. ad Marc. 12 f.

8) Nach Augustin Civ. D. X, 26 hatte P. über die Engel (s. u.) be-

dieser Denkart so vieles in dem Volksglauben und dem Gottesdienst seiner Zeit war, sehen wir namentlich aus dem bekannten Brief an den ägyptischen Priester Anebon[1]), welcher ganz der Ausführung von Fragen und Zweifeln gewidmet ist, deren Beantwortung den späteren Neuplatonikern nicht wenig zu schaffen gemacht hat. Schon das Wesen der Götter ist, wie hier gezeigt wird, nicht leicht zu bestimmen. Was ist es, fragt Porphyr, wodurch sich die verschiedenen Götterklassen unterscheiden? ihre Thätigkeiten und Zustände, oder vielleicht blos ihre Körper? was hat die Annahme von irdischen und unterirdischen, von Luft- und Wassergottheiten zu bedeuten? wohnen denn nicht | alle Götter im Himmel? sind sie überhaupt räumlich und leiblich getrennt, und wie können sie in diesem Fall mit einander eins sein? Sind die Götter Leiden und Affekten unterworfen, sind sie sinnlich und psychisch, wie diess die Anrufungen und Sühngebräuche voraussetzen, und worin läge dann noch ihr Unterschied von den Dämonen? wenn andererseits jene körperlos sind, diese nicht, wie können die Himmelskörper Götter genannt werden? Mit welchem Recht werden einige Götter für wohlthätig, andere für verderblich gehalten?[2]) Was verknüpft die

merkt: *imitandos eos potius quam invocandos*, was natürlich von den Göttern noch mehr gelten muss.

1) Diese merkwürdige Schrift, welche zuerst Thomas Gale in seiner Ausgabe des Jamblichus De mysteriis Aegyptiorum (1678) aus den von Euseb, Cyrill, Augustin, hauptsächlich aber von Ps.-Jamblich selbst mitgetheilten Bruchstücken wiederhergestellt hat, ist jetzt von Parthey (Jambl. De myster. lib., Berl. 1857, S. XXIX ff.) neu herausgegeben. Wann sie verfasst wurde, lässt sich nicht näher bestimmen. Wolff (Porph. De philos. ex orac. haur. S. 27) glaubt, ihre Abfassung müsse Porphyr's Bekanntschaft mit Plotin vorangehen, denn andernfalls würde er nicht Anebon, sondern Plotin, der ja auch ein Aegypter war, über die ägyptische Lehre befragt haben. Daraus könnte man jedoch ebensogut schliessen, sie sei erst nach Plotin's Tod geschrieben; wenn nicht vielmehr Porphyr, indem er Anebon um Belehrung bittet, mit dieser Wendung überhaupt nur seine Zweifel an den Mann bringen wollte. Mir scheint aus der Frage Nr. 35: *τί τὸ πρῶτον αἴτιον ἡγοῦνται εἶναι Αἰγύπτιοι, πότερον νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν . . . καὶ εἰ τῷ δημιουργῷ τὰ αὐτὰ ἢ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ;* klar hervorzugehen, dass dieser Brief den Standpunkt des plotinischen Systems voraussetzt.

2) Dass alles gute und nur das gute von Gott bewirkt sei, sagt Porphyr auch sonst nicht selten; ad Marc. 12 f. 16 f. 24. Der Satz ist platonisch;

sichtbaren Götter mit den unsichtbaren? was unterscheidet die Dämonen von beiden, was die Seelen und die Heroën von den Dämonen? welches sind die Merkmale, an denen sich die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Erzengel, der Dämonen, der höheren Geister, der Seelen, als solche erkennen lassen? [1]) Worin besteht das Wesen der Weissagung? wie haben wir uns die prophetischen Träume, die prophetischen Ekstasen zu erklären? wie kommt es, dass bald dieses bald jenes Mittel in Ekstase versetzt, dass die Vorbedeutung bald aus dem einen bald aus dem andern Zeichen geschöpft wird? Wie verhält sich ferner die Gottheit zur Weissagung? sind die Götter den Wahrsagern dienstbar, finden die Erscheinungen der Götter und Dämonen in der Wirklichkeit oder nur in unserer Phantasie statt, oder ist beides verknüpft? rührt demnach die Kenntniss des zukünftigen von der Seele selbst her, oder von der Gottheit, und spricht nicht für die erstere Annahme der Umstand, dass die Weissagung an gewisse Naturen, Zustände und Mittel geknüpft ist? ist die Weissagung nicht vielleicht nur die natürliche Wirkung der gebrauchten Mittel und der Sympathie, welche zwischen den Theilen des Weltganzen stattfindet? oder sollten gar diejenigen Recht haben, welche sie auf den Betrug niedriger Dämonen zurückführen? denn im Besitz der wahren Güter werden wir allerdings durch sie mehr gestört als gefördert [2]). Wie lässt sich annehmen, dass höhere Wesen den Befehlen der Menschen Folge leisten? dass sie zu ungerechten | und unreinen Handlungen behülflich sind, während sie von ihren Dienern Reinheit verlangen? dass sie am Mord von Thieren, an Blut und Opferdampf Freude haben? dass die Sonne und die Gestirne durch kindische Drohungen und prahlerische Lügen bezwungen werden? Welchen Sinn haben die seltsamen Dinge, die in ägyptischen Gebetsformeln z. B. von der Sonne ausgesagt werden? was sollen Namen, die nichts bedeuten, warum gelten barbarische Namen für wirksamer, als hellenische, als ob die Götter auch ihre Landessprachen

unter den Jüngeren haben wir ihn besonders bei Philo und den Essenern getroffen. Vgl. S. 386, 1. 295, 4.

1) So, in dieser Ordnung, a. a. O. Nr. 2—10.

2) A. a. O. 12—26.

hätten, wie die Menschen? [1]) Was ist ferner von der Astrologie zu halten? in welchem Zusammenhang steht der Genius des Menschen mit dem Stern, unter dem er geboren ist? worauf stützen sich die astrologischen Regeln, und wie ist es möglich, die Constellation im Moment der Geburt genau zu bestimmen? [2]) Hat der Mensch nur Einen Dämon, oder hat jeder Theil des Menschen einen besondern? oder ist am Ende der Dämon nichts anderes, als die eigene Vernunft? [3]) Ist die Theurgie und die Mantik überhaupt der wahre Weg zur Glückseligkeit, und wenn die Wahrsager auch zukünftiges vorhersehen, sind sie im Stande, dieses Wissen für ihr wahres Wohl zu verwenden? Eben darauf aber kommt es allein an; wenn die Verehrer der Theurgie nicht danach fragen, so sind ihre Aufschlüsse werthlos, und wenn ihnen darüber nicht die Wahrheit geoffenbart wird, so haben sie nicht mit Göttern und guten Geistern zu thun gehabt, sondern mit trügerischen Dämonen oder menschlicher Erfindung [4]).

So rücksichtslos aber Porphyr hier die Blössen der Volksreligion aufdeckt, sie ganz aufzugeben, kann er sich nicht entschliessen. Christliche Gegner sahen hierin natürlich nur | Feigheit [5]); Porphyr selbst jedoch lässt uns edlere Beweggründe erkennen, wenn er bei Proklus [6]) zunächst aus Anlass der Frage über das Gebet sagt: der Atheist und der Fatalist müssen folgerichtig auch das Gebet verwerfen, wer dagegen eine Vorsehung im eigentlichen Sinn zugebe, der müsse daran festhalten; gerade dem Tugendhaften zieme das Gebet am meisten, weil es ihn mit der Gottheit verknüpfe; wer in den Fesseln des Leibes nach

1) A. a. O. 27—34. Gegen die Opfer im allgemeinen hatte P., nach Jambl. De myst. V, 5 f., eingewendet, dass sich ihre Wirkungen nicht begreifen lassen, und dass sie namentlich zur Läuterung und Vervollkommnung der Seele nichts beitragen; er wollte sie daher nur als Ausdruck der Verehrung und Dankbarkeit, nicht als ein Mittel zur Erlangung gewisser Güter gelten lassen.

2) A. a. O. 36—41, wo diess mit Beziehung auf die damalige Astrologie näher ausgeführt ist. Vorher (Nr. 36 f.) werden einige die ägyptische Götterlehre betreffende Fragen aufgeworfen.

3) Nr. 42—45.

4) Nr. 46—49.

5) Wie z. B. Augustin Civ. D. X, 26.

6) In Tim. 64, A f.

Tugend strebe, der müsse die Götter bitten, dass sie ihn (durch Tugend) in eine höhere Welt versetzen, und je verwaister er sich hier fühle, um so mehr müsse er die Rückkehr zu seinen wahren Eltern erflehen. Für den Theil des Ganzen liege das Heil in der Hinwendung zum Ganzen, die geistigen wie die leiblichen Güter haben wir nur daher zu erwarten, wo alle Güte und alle Macht ist. Die Religion erscheint hier als ein unerlässliches Bedürfniss für den Menschen, der sich im Kampf mit dem sinnlichen Theil seines Wesens seiner Endlichkeit bewusst wird. Dieses Bedürfniss kann sich aber nicht auf die innerliche Verbindung mit der übersinnlichen Welt beschränken, denn wenn es auch in letzter Beziehung freilich nur die Erhebung zum Urwesen ist, der die Seele zustrebt, so hat doch diese Erhebung ihre natürlichen Stufen, sie ist eine unmittelbare nur für dasjenige, was unmittelbar unter ihm steht, für alles übrige eine vermittelte [1]), und auch der Mensch darf die Zwischenstufen, die ihn zum höheren führen, nicht überspringen: ausser dem Urwesen hat er auch den Nus und die Weltseele, die sichtbaren Götter und die Dämonen zu verehren. Jede von diesen Klassen verlangt aber eine eigenthümliche Art der Verehrung. Dem höchsten Gott opfere man reine Betrachtung, den intelligibeln Göttern auch Worte, der Welt und den übrigen Göttern neben den Gebeten unblutige Gaben [2]). Was die Dämonen betrifft, so müssen wir, nach Porphyr, die verschiedenen Klassen derselben unterscheiden. Alle Dämonen sind Seelen, die ihren Wohnsitz in der Welt unter dem Mond haben; sie alle sind mit luftartigen, leidensfähigen und | vergänglichen Leibern umkleidet, bald sichtbar, bald unsichtbar; die schlechteren ändern auch wohl ihre Gestalten [3]). Aber nur ein Theil derselben ist guter und wohlthätiger, die anderen sind verderblicher Natur: jene beherrschen die Materie, mit welcher sie verbunden sind, diese lassen sich von ihr über-

1) Sent. 30 (vgl. 11): *ἡ δὲ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγὴ προσεχὴς μέντοι ἢ πόῤῥωθέν ἐστι.* Der Leib, wie es vorher heisst, ist zunächst auf die Seele bezogen, die Seele auf den Nus, der Nus auf das Erste.

2) De abst. II, 34. 37 vgl. S. 665.

3) De abst. II, 37. 39. Prokl. in Tim. 142, D, wo neben den feurigen und daher sichtbaren auch erdartige und betastbare Leiber von Dämonen vorkommen.

wältigen und hinreissen, jene haben daher auch wohlgebildete, diese missgestaltete Körper [1]). Von beiden Dämonenklassen weiss uns Porphyr viel zu erzählen. Den guten Dämonen sind grössere oder kleinere Theile der Welt zur Verwaltung anvertraut: die einen führen die Aufsicht über eine bestimmte Thiergattung, oder über Früchte, oder über die Witterung, andere sind Vorsteher des menschlichen Lebens, der Musik, der Gymnastik, der Heilkunde u. s. w., oder Boten, welche die göttlichen Offenbarungen den Menschen, die menschlichen Gebete den Göttern überbringen; auch Schutzgeister der Einzelnen, der Städte und Länder kennt unser Philosoph [2]). Unter den Namen, mit denen die guten Dämonen bezeichnet werden, treffen wir auch die jüdischen Engel und Erzengel [3]). Noch weiter verirrt sich Porphyr in seiner Schilderung der bösen | Dämonen bis in den gröbsten Volksaberglauben. Er beschreibt dieselben als gewaltthätige und heimtückische Wesen, die den Menschen alles mögliche Böse zufügen, den Seelen schon vor dem Eintritt in's irdische Leben auflauern, fortwährend schlechte Begierden und falsche Meinungen in ihnen erzeugen, Seuchen, Erdbeben, Unfruchtbarkeit bewirken, in greif-

1) De abst. II, 38 f. ad Marc. 16. 19 Schl. 21 Anf. Prokl. a. a. O. 53, A. 54, A. Wenn Porph., demselben (24, D) zufolge, auch drei Klassen von Dämonen unterschied, die göttlichen Dämonen, die Theilseelen (*μερικαὶ ψυχαὶ δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως*) und die bösen Dämonen, so ist diess weniger genau, denn die *μερικαὶ ψυχαὶ* sind, nach dem folgenden, die präexistirenden Menschenseelen. Nach Prokl. in Tim. 53, A. 54, A nannte P. die guten Dämonen *ψυχαὶ*, die bösen, die *ὑλικαὶ δυνάμεις, τρόποι*.

2) De abst. I, 38. Prokl. in Tim. 47, A f. vgl. auch Eus. præp. ev. V, 6.

3) Epist. ad Anebon. Nr. 10. 16. Prokl. a. a. O. Die Vorsteher der Dinge unter dem Mond nannte P., nach der letzteren Stelle, *δημιουργικοὶ*, die höchste Klasse *ἀρχάγγελοι*. Nach August. Civ. D. X, 9 unterschied er die Engel von den Dämonen, *aëria esse loca dæmonum*, *ætheria vel empyrea disserens angelorum*, d. h. er nannte die Geister, welche in der Welt der Sternsphären wohnen, Engel, die des Luftraums unter dem Monde, Dämonen; und er rieth zwar, sich einen Dämon zum Freunde zu machen, *quo subvectante vel paululum possit elevari a terra quisque post mortem*, sagte aber zugleich: *aliam viam esse ad angelorum superna consortia.* Ueber dieselben heisst es c. 26: *angelos quippe alios esse dicit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntient; alios autem qui in terris ea quæ Patris sunt et altitudinem ejus profunditatemque declarent.*

baren Körpern erscheinen, unter allerlei Thiergestalten die Menschen anfallen, mit unreinen Nahrungsmitteln, namentlich mit Blut und Fleisch, sich in den menschlichen Leib einschleichen und Unordnungen darin hervorbringen u. s. w.[1]). Porphyr scheint diese Züge, wie seine Dämonologie überhaupt, neben dem späteren Platonismus nicht blos aus dem heidnischen, sondern auch aus dem jüdischen Volksglauben entlehnt zu haben [2]). Nach dem Vorgang der Perser und der Juden fasst er die bösen Dämonen unter Einem Oberhaupt zusammen, und weist ihnen ihren Sitz in der Unterwelt an, wo sie die Gottlosen quälen und zugleich selbst gequält werden; nur dass er die hellenischen Mythen damit verbindet, indem er als den Beherrscher der bösen Geister einen der mächtigeren Dämonen, den Pluto oder Serapis, bezeichnet, und die Titanen für böse Dämonen erklärt, die in der Unterwelt gestraft werden [3]). |

1) De abst. II, 38—40. 46. Prokl. in Tim, 24, D. 142, C f. Porph. b. Eus. pr. ev. IV, 23. Besonders die zwei letztern Stellen lauten sehr krass; bei Prokl. 142, D lässt sich P. selbst den Glauben an Incubus gefallen. Ebendahin gehört, was Augustin a. a. O. aus P. anführt: *animam post mortem luendo pœnas cultum daemonum, a quibus circumveniebatur, horrescere.*

2) Es erhellt diess, ausser seiner gleich zu erörternden Ansicht vom Ursprung der falschen Religion, und ausser der durchgreifenden Uebereinstimmung seiner ganzen Dämonologie mit der jüdischen, auch aus den Ausdrücken ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι, und den philonischen δυνάμεις δορυφοροῦσαι b. Prokl. in Tim. 9, D. Zunächst scheint Porphyr in seiner Lehre von den Dämonen dem Numenius zu folgen (s. Prokl. a. a. O. 24, C), bei dem wir uns jüdisches um so leichter erklären können; aber auch Porphyr selbst zollt dem Judenthum, wie sich unten noch zeigen wird, bedeutende Anerkennung.

3) B. Eus. præp. ev. IV, 20. 23. Stob. Ekl. I, 1026 f. Prokl. in Tim. 24, D. 54, A. Ob sich Porphyr den Beherrscher der bösen Dämonen auch böse denkt, wird nicht recht klar. In dem Bruchstück bei Euseb IV, 23, welches der Schrift π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας entnommen ist, werden Serapis und Hekate als die Vorsteher jener Dämonen bezeichnet; diese galten aber in jener Zeit als Götter höheren Rangs, die P. nicht als böse Wesen behandeln konnte, wie denn Serapis auch deutlich von den ihm untergebenen bösen Geistern unterschieden wird. Dagegen sagt Porph. De abst. II, 41 f.: wer durch Zauberei böses vollbringe, der rufe hiezu die bösen Dämonen und ihren Vorsteher an, denn von diesen gehen Begierden aller Art aus, namentlich aber der Betrug. τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον·

Zu den verderblichsten Wirkungen der bösen Geister gehört nun die Verfälschung der Religion und des Gottesdienstes. Sie sind es, welche die Menschen zu der Meinung verleitet haben, dass nicht blos Gutes, sondern auch Böses von den Göttern komme, dass man daher den Zorn der Götter durch Opfer und Gebete versöhnen müsse; sie haben die Thieropfer aufgebracht; sie sind die Urheber der Zauberei (*γοητεία*), die ja durchweg sinnlichen und selbstsüchtigen Begierden dient; sie lassen sich selbst als Götter verehren, und nähren ihre Leiber vom Opferdampf[1]); ihnen fällt mit Einem Wort alles dasjenige aus den polytheistischen Religionen zur Last, was der Philosoph mit seinen religiösen Begriffen nicht zu vereinigen weiss. Nur um so eifriger nimmt aber Porphyr diese Religionen selbst in Schutz. Der Polytheismus als solcher gereicht ja den Neuplatonikern überhaupt nicht zum Anstoss, vielmehr ist ihr ganzes System darauf angelegt, einer Mehrheit von göttlichen Wesen Raum zu lassen, und gerade Porphyr hat diese Nothwendigkeit ausdrücklich anerkannt. Ebensowenig konnten ihm die abergläubischen Meinungen, von denen der Volksglaube erfüllt war, als solche unüberwindliche Bedenken erregen; schon sein Leben des Pythagoras beweist ja zur Genüge, wie bereitwillig er auch das unglaublichste sich gefallen lässt, wenn es mit seinen dogmatischen Interessen übereinstimmt, wie vollständig er den ausschweifendsten Wunder- und Weissagungsglauben mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen weiss. Nur die unsittlichen und grobsinnlichen Mythen, die Thieropfer und der selbstsüchtige Missbrauch der Religion zur Zauberei, nur die Verwechselung des göttlichen mit dem dämonischen, des übersinnlichen mit dem sinnlichen, nur das | unwürdige, nicht das unmögliche im Volksglauben ist es, gegen das sich seine

βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. Den Widerspruch zwischen diesen Aeusserungen wird man nicht durch die Unterscheidung von zweierlei Dämonenfürsten zu beseitigen, sondern daraus zu erklären haben, dass sich P. in seiner früheren Schrift noch mehr an die hellenische Vorstellungsweise hielt (vgl. hierüber auch S. 663, 1), in der Folge dagegen mehr von ihr abkam, und dem jüdisch-christlichen Dogma grösseren Einfluss gestattete.

1) De abstin. II, 40—42. 58 vgl. vor. Anm. Aug. Civ. D. X, 19, und die Sache betreffend S. 345, 3.

Kritik wendet. Alles dieses gehört aber, wie er glaubt, nicht zum Wesen der bestehenden Religion; seine Dämonenlehre gewährt ihm die Mittel, um den ursprünglichen Kern derselben von späteren Auswüchsen zu unterscheiden, und trotz seines Widerspruchs gegen die herrschenden Vorstellungen und Gebräuche die Religion selbst, der sie sich angehängt haben, gegen Neuerungen zu vertreten. Es ist nicht ein Umsturz, sondern eine Reinigung des Heidenthums, im Geist eines Apollonius und der Neupythagoreer, die er anstrebt. Unter den Eigenthümlichkeiten desselben, die er als wesentlich anerkennt, ist keine, welche er mit seiner Philosophie nicht zu vereinigen wüsste. In der Mythendeutung waren ihm schon Plotin und die Stoiker vorangegangen, an die er sich auch in der Hauptsache anschliesst [1]). Die Bilder der Götter werden als symbolische Darstellungen ihres Wesens empfohlen [2]), selbst im ägyptischen Thierdienst wird die Lehre von der Verwandtschaft der Menschen- und Thierseelen gefunden [3]). Als Verehrer der Mantik hat sich Porphyr durch seine Orakelsammlung bewährt, von der er sich sowohl für die Philosophie

1) Zeus ist der *νοῦς δημιουργὸς* (Eus. præp. ev. III, 9, wo auch die einzelnen Attribute des Gottes in diesem Sinn gedeutet werden), oder auch das Weltganze (Porph. b. Stob. Ekl. I, 46), Here die *αἰθέριος καὶ ἀέριος δύναμις*, Leto die Erdatmosphäre, Hestia die *χθονία δύναμις*, Rhea (über die auch Julian or. V, 161, C) die *δύναμις τῆς πετρώδους καὶ ὀρείου γῆς*, Demeter die der fruchtbaren Ebene, daher die Mutter der *Κόρη*, der Sättigung, Persephone die *δύναμις σπερματοῦχος*, Pluto die Wintersonne, Dionysos die *δύναμις τῶν φυτευτικῶν*, Attis bezeichnet die Blumen des Frühlings, Adonis die Früchte des Herbstes, Silen die Bewegung der Luft, Themis die weissagende Kraft (Eus. a. a. O. c. 11, wo noch mehreres), Hephäst den künstlerischen Verstand (Prokl. in Tim. 45, C), Apollo den *νοῦς ἡλιακὸς*, Asklepios den *νοῦς σεληνιακὸς* (ebd. 49, C), auch Athene hat im Mond ihren Sitz (ebd. 51, B). Viele derartige Deutungen finden sich in dem pseudoplutarchischen Leben Homer's, von dem Wolff Porph. de philos. ex orac. haur. Rel. 23 f. und andere nach Rud. Schmid's Vorgang glaubten, dass es Porphyr gehöre und mit der von Suidas erwähnten Schrift *π. τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας* identisch sei; indessen wird dieser Vermuthung von Bernhardy griech. Lit. II, a, 200, Volkmann Plut. I, 121, Diels Doxogr. 98 f. mit Recht widersprochen.

2) In dem Bruchstück der Schrift *περὶ ἀγαλμάτων* (so nennt sie Stob. Ekl. I, 46. 526) b. Eus. pr. ev. III, 7.

3) De abst. III, 16. IV, 9.

als für die Heiligung des Lebens den grössten Erfolg verspricht [1]; ihre Möglichkeit | begründet er durch die Annahme, dass theils die guten Dämonen den Menschen Warnungen und Rathschläge in verschiedenerlei Form zukommen lassen [2], theils die Seelen prophetischer Thiere in gewissen Theilen ihres Körpers wirksam seien [3]. Dabei will auch er, wie alle diese wundergläubigen Philosophen, das wunderbare gewissermassen wieder zu einem natürlichen machen: die Götter oder Dämonen sollen das zukünftige in den Gestirnen lesen, und sich aus diesem Grund auch wohl bisweilen darüber täuschen, indem sie die himmlische Schrift falsch auslegen [4]. Damit fällt aber unser Philosoph nur dem astrologischen Aberglauben in die Arme, von dem er sich auch in andern Aeusserungen viel weniger frei zeigt, als Plotin [5]. Mit der

1) Eus. a. a. O. IV, 7. Ebdas. 8, 1 die Vorschrift, das Buch keinem unwürdigen in die Hände zu geben.

2) De abst. II, 41. 53.

3) Ebd. c. 48. 51 f. Porphyr erklärt es hier für möglich, durch den Genuss der Leber von gewissen Thieren weissagende Kräfte zu erhalten.

4) Eus. præp. ev. VI, 1 f. 5, aus der Schrift *π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*.

5) Bei Stob. Ekl. II, 386 f. führt er aus: Die platonische Schilderung von der Wahl der Lebensloose habe man sich durch die Annahme zu erklären, die Seelen erblicken im Himmel in den verschiedenen Stellungen der Gestirne die von denselben bedeuteten Lebensformen (*βίοι*); von diesen wählen sie eine, und werden dann durch eine, für uns allerdings unerklärliche, Nothwendigkeit an die Stelle des Himmelsgebäudes geführt, welche in ihrer eben jetzt stattfindenden Constellation dieses Leben ankündige; hier haben sie dann eine zweite Wahl zu treffen, durch die ihr Menschenleben erst seine volle Bestimmtheit erhalte (so dass also die erste Wahl darüber entschiede, ob jemand ein Mensch oder ein Pferd, die zweite darüber, ob er als Mensch ein Krösus oder ein Irus wird). Dabei sucht P. die alte Einwendung, dass unter derselben Constellation Menschen und Thiere der verschiedensten Art geboren werden, mit der Bemerkung zu beseitigen: der Eintritt in's Leben falle mit der Wahl desselben nicht nothwendig zusammen, solche, die gleichzeitig geboren seien, können ihr Leben bei ganz verschiedenem Stand der Gestirne gewählt haben; womit aber freilich die von ihm angenommene Bedeutung des letztern der Sache nach wieder aufgegeben wird. Er selbst bemerkt übrigens, dass sich diese, wie er meint, platonische Lehre von der ägyptischen Astrologie, aus der sie Plato entlehnt haben soll, nur durch die Läugnung eines zwingenden Einflusses der Gestirne unterscheide. Von den Vorbedeutungen, welche sich aus dem Erscheinen und

Mantik empfiehlt er auch die Magie, | welche sich durch ihren Zweck und ihre Urheber von der Zauberei (γοητεία) unterscheidet, als ein Mittel, das uns die Götter verliehen haben, um das Verhängniss durch Sühnungen abzuwenden [1]). Ebenso glaubt er, durch Theurgie können Erscheinungen höherer Geister herbeigeführt, durch das gleiche Mittel aber freilich auch verhindert werden [2]). Wenn er ferner zugibt, dass die theurgischen Künste und Weihen auf den geistigen Theil unseres Wesens keinen Einfluss haben, und uns mit den höchsten Gottheiten nicht in Verbindung bringen können, meint er doch, der sinnliche Theil der Seele werde dadurch zum Verkehr mit Dämonen und Engeln und selbst mit den Göttern tieferen Rangs zubereitet [3]). Sogar

der Bewegungsrichtung der Kometen ergeben, spricht P. bei PROKL. in Tim. 34, A. Dagegen scheint ihm ein Commentar zur Apotelesmatik des Ptolemäus (über den FABRIC. Bibl. gr. V, 741. WOLFF Porph. De philos. ex orac. 37) mit Unrecht beigelegt worden zu sein.

1) EUS. præp. ev. VI, 4, 2. Das Verhängniss (εἱμαρμένη) definirt Porphyr b. PROKL. in Tim. 322, E durch φύσις.

2) AUGUSTIN Civ. D. X, 9: *ipsamque theurgiam, quam velut conciliatricem angelorum Deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quæ vel ipsæ invideant purgationi animæ vel artibus serviant invidorum.* P. selbst erzähle von einem Chaldäer, der sich beschwere, dass ein mächtiger Beschwörer die höheren Mächte gebunden und verhindert habe, zur Reinigung seiner Seele bei ihm zu erscheinen; und er schliesse daraus: *theurgiam esse tam boni conficiendi quam mali et apud Deos et apud homines disciplinam, pati etiam Deos* u. s. w. Aber Götter können solche leidensfähige Wesen nur im uneigentlichen Sinn genannt werden, und so unterscheidet ja auch Porphyr a. a. O. c. 26 (s. o. 670, 3) die Geister, welche den Theurgen erscheinen, von der höheren Engelklasse.

3) A. a. O. c. 9: *nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animæ per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem præstare cuiquam negat nunc enim hanc artem tanquam et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet: nunc autem velut ejus laudatoribus cedens, utilem dicit esse mundandæ parti animæ, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali* (πνευματικὸς), *qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos Deos* (womit aber, wie gesagt, doch nur Götter niedrigerer Ordnung, wie die Sterngeister, gemeint sein können, auf welche auch nach c. 23. 27 durch Theurgie gewirkt werden kann), *ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animæ nihil purgationis accedere, quod*

eine Bewältigung der Dämonen durch | menschliche Anrufungen wird angenommen [1]), nur von den Göttern im eigentlichen Sinn will Porphyr ein derartiges Leiden ferne halten. Ja auch solchen Gebräuchen, die er an sich nicht billigt, will er sich in der öffentlichen Gottesverehrung nicht unbedingt widersetzen: er gibt zu, dass die Staaten die bösen Dämonen durch Opfer besänftigen und die Eingeweide der Thiere befragen, weil sie es meist mit äusseren Gütern zu thun haben; nur die Minderzahl der Weisen und Tugendhaften soll sich dieser Dinge enthalten, weil es ihr nicht geziemt, nach dem Aeusseren zu trachten, und weil die bösen Geister über eine reine Seele keine Gewalt haben [2]). Es ist also selbst bei derjenigen Reform des Polytheismus, die unser Philosoph wünscht, nicht eigentlich auf eine Aenderung in der Volksreligion abgesehen, sondern nur auf eine reinere Privatreligion der Philosophen; was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, so hält auch Porphyr an dem Grundsatz der alten Völker fest, dass ein jeder die Gottheit nach der Sitte seines Landes zu ver-

eam faciat idoneam ad videndum Deum suum et perspicienda ea quæ vere sunt. Er lehre ferner, dass auch ohne theurgische Reinigung des *spirituale* die *anima intellectualis* in die übersinnliche Welt *(in superna)* gelangen könne, und umgekehrt jene Reinigung nicht zur *immortalitas* und *aeternitas* führe. Ebd. c. 23: P. führe als Orakelspruch an: *non nos purgari lunæ teletis atque solis; ut hinc ostenderetur, nullorum Deorum teletis hominem posse purgari*, aber *principia* (ἀρχάς) *posse alicujus alterius Dei de turba valere ad purgandum* (was dem aus c. 9 angeführten entsprechend gemeint sein wird). Ebd. c. 27: P. habe das von den Chaldäern gelernt, *ut in ætherias vel empyreas mundi sublimitates et firmamenta cœlestia extolleres vitia humana* (menschliche Schwächen, welche man voraussetzen muss, wenn die Götter herbeibeschworen werden können), *ut possint Dei vestri theurgis pronuntiare divina*; er selbst jedoch finde die theurgischen Reinigungen für den Philosophen entbehrlich. Vgl. auch S. 668, 1.

1) Vgl. vorl. Anm. und die Behauptung b. Eus. a. a. O. V, 8 f. (freilich aus der Schrift π. τῆς ἐκ λογ. φιλοσ.), dass die Götter unfreiwillig bei den Opfern erscheinen; auch ebd. VI, 5.

2) De abst. II, 43. 52. Vgl. Augustin Civ. D. X, 21: *Porphyrius, quamvis non ex sua sententia, sed ex aliorum, bonum dicit Deum non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus;* was vielleicht in der Schrift über die Orakelweisheit stand; ähnlich lautet wenigstens die Mittheilung aus derselben bei Eus. pr. ev. IV, 23: man locke die bösen Geister durch Opfer vor den Tempeln und andere Mittel aus den Serapistempeln heraus, damit eine Erscheinung des Gottes möglich werde.

ehren habe[1]). Eine religiöse Umwälzung, wie sie das Christenthum anstrebte, war, auch abgesehen von dem eigenthümlichen Inhalt der christlichen Lehre, durchaus gegen seine Grundsätze, und die | Entschiedenheit seines Widerspruchs gegen diese Neuerung war von seinem Standpunkt aus ganz natürlich[2]). Dagegen wird jede Nationalreligion bereitwillig von ihm anerkannt, und er macht in dieser Beziehung zwischen griechischen und barbarischen Religionen keinen Unterschied; seiner entschiedenen Zuneigung haben sich aber doch nur solche Erscheinungen zu erfreuen, in denen er eine tiefere, philosophische Auffassung der Religion zu finden glaubte: er lobt die Juden als Verehrer des wahren Gottes[3]), er bewundert die Essener[4]), er ergeht sich in einer lobpreisenden Schilderung der ägyptischen Priester[5]), er beruft sich auf seine Uebereinstimmung mit den Brahmanen, den Magiern und den Chaldäern[6]). Ihm für seine Person ist nur an jener geistigen Frömmigkeit gelegen, die wir ihn schon früher so schön haben schildern hören; was die positive Religion weiter hinzufügt, das betrachtet er zwar als eine in der Hauptsache berechtigte, aber doch immer nur als eine niedrigere Form des religiösen Lebens. In Porphyr überwiegt der philosophische Geist des Plotinus immer noch über das positiv theologische Element; erst durch Jamblich und seine Schule ist der Schwerpunkt der neuplatonischen Philosophie auf diese Seite verlegt worden.

1) Ad Marc. 18.

2) Die Schrift, worin Porphyr diesen Widerspruch, mit schärferen Beweisen, als irgend ein anderer, ausführte, die 15 Bücher κατὰ Χριστιανῶν, ist ihrer Tendenz nach aus den Kirchenvätern bekannt, so wenig auch davon erhalten ist; näheres über sie, und über Porphyr's Stellung zum Christenthum überhaupt, bei Baur Kirchengesch. I, 420 f. Vorles. über Dogmengesch. I, a, 301 f. Für Porphyr's Gesammtansicht vom Christenthum ist namentlich das Fragment aus der Schrift über die Orakel b. Eus. Demonstr. ev. III, 6. Augustin Civ. D. XIX, 23, 2 zu beachten, worin Christus als ein frommer und ausgezeichneter Mann anerkannt, aber die Christen, die einen Gott in ihm sehen, mit Verachtung behandelt werden.

3) M. s. das Bruchstück bei Augustin Civ. D. XIX, 23 vgl. Lactanz de ira Dei c. 23 S. 217 Bip.

4) De abst. IV, 11 ff., s. o. 279, 6.

5) De abst. IV, 6 ff.

6) B. Prokl. in Tim. 64, B f. De abst. IV, 17. Suidas nennt 4 Bücher Porphyr's über die Philosophie Julian's des Chaldäers.

II. Jamblich und die syrische Schule.

11. Porphyr's Schüler. Jamblich.

Unter Porphyr's älteren Schülern[1]) wird Anatolius als der | bedeutendste bezeichnet[2]); und er mag diess immerhin

1) Ausser Anatolius und Jamblich kennen wir als Porphyr's persönliche Schüler den Gedalius, welchem er das grössere Werk über die Kategorieen (s. o. 640, 3), und den Römer Chrysaorius, welchem er die Einleitung in die Kategorieen (s. o. 636, 3 g. E.), die Abhandlung über Plato und Aristoteles (S. 640, 3, Schl.) und die Schrift περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν (in dem Eingang derselben bei Stob. Ekl. II, 366) widmete. Was Ammon. in qu. voc. Porph. 13, a (Schol. in Ar. 18, b, 40), der Anonymus Cramer's (Anecd. Oxon. IV, 432), Philop. Schol. in Ar. 11, a, 34. b, 8, David ebd. 18, b, 16 sonst noch über diesen sagen, ist unerheblich und unsicher. Zu Porphyr's Schule gehörte vielleicht auch Ptolemäus der Platoniker, welcher nach Jambl. b. Stob. Ekl. I, 904 annahm, dass die Seele auch nach dem Austritt aus ihrem jetzigen Leibe (dem σῶμα ὀστρεῶδες) doch immer mit einem feineren Leibe bekleidet sei; denn diese Annahme steht der S. 657 f. besprochenen des Porphyr am nächsten. Das gleiche würde in diesem Fall wohl auch von dem Eratosthenes gelten, welchen Jambl. a. a. O. als Meinungsgenossen des Ptolemäus nennt, und von dem auch Prokl. in Tim. 186, E (denn hier scheint er, S. 37, B. D. 149, D dagegen der bekannte Cyrenäer gemeint zu sein) mittheilt, er habe in der Seele eine Mischung von körperlichem und unkörperlichem gesehen. Von Ptolemäus führt Prokl. a. a. O. 7, B etwas, allem nach aus einer Schrift über den Timäus, an. Porphyr's oder vielleicht auch Jamblich's Schule wird ferner Aristides Quintilianus beizuzählen sein, wie diess Cäsar Grundz. d. griech. Rhythmik S. 2 ff. 12 ff. namentlich durch die Uebereinstimmung seiner anthropologischen Vorstellungen (De mus. 103 f. Meib.) mit denen Porphyr's dargethan hat. Ob der ältere Hierokles, der durch eine Schrift gegen die Christen bekannte Statthalter Bithyniens unter Diokletian, (über den Baur K. Gesch. I, 425 f.) mit der platonischen Schule in Verbindung stand, wird nicht überliefert, es ist aber immerhin wahrscheinlich. Dagegen kann man aus der Art, wie Aeneas Gaz. Theophr. S. 16 des Boethus zwischen lauter Platonikern erwähnt, nicht schliessen, dass es einen Platoniker dieses Namens gegeben habe; es wird vielmehr der Peripatetiker (1. Abth. S. 624 f. und oben S. 652, 1) gemeint sein, der in seiner Kritik der platonischen Lehre über die Unsterblichkeit wohl auch seine von Aeneas berührte Auffassung des Dogma von der Seelenwanderung ausgesprochen hatte.

2) Eunap. v. soph. Jambl. S. 11: Jamblich sei zuerst mit Anatolius, τῷ μετὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένῳ, zusammengewesen, dann habe er sich an Porphyr angeschlossen. Ueber die Persönlichkeit des Anatolius ist uns nichts weiter bekannt; dass er aber ein Schüler Porphyr's war, sieht

gewesen | sein, so gering auch der philosophische Werth seiner arithmetisch-theologischen Bruchstücke [1]) ist. In der Folge jedoch hat sein und Porphyr's Schüler Jamblich [2]) nicht allein seinen

man auch aus dem Eingang von Porphyr's noch erhaltenen ihm gewidmeten Ὁμηρικὰ Ζητήματα; vgl. WOLFF Porph. De Philos. ex orac. S. 17 f. Schon dieses Verhältniss zu Porphyr und Jamblich macht es nun im höchsten Grad wahrscheinlich, dass er und kein anderer der Verfasser der von Jamblich in den Theol. Arithm. benützten Schrift (s. folg. Anm.) ist. Dagegen verbietet eben dieses Verhältniss schon aus chronologischen Gründen, ihn für Eine Person mit dem Peripatetiker Anatolius (1. Abth. 801, 2) zu halten, der seit 270 Bischof von Laodicea war, denn dieser muss in der Zeit, in welcher Jamblich den Anatolius zum Lehrer hatte, längst im bischöflichen Amte gestanden haben, wenn er damals überhaupt noch am Leben war. Ebensowenig konnte aber auch er, oder überhaupt ein Christ, die Fragmente in den Theol. Arithm. verfasst haben.

1) B. JAMBL. Theol. Arithm. S. 89 f. 16. 24. 34. 42 f. 56. 64 — durchaus Wiederholungen der von Nikomachus und andern Pythagoreern gegebenen Ausführungen über die Bedeutung der verschiedenen Zahlen.

2) Jamblichus (über den STEINHART Allg. Encykl. v. Ersch und Gruber Sect. II, Bd. XIV, 273—283) stammte nach EUNAPIUS (v. Soph. Jambl. S. 11 vgl. JULIAN or. IV, 146, A u. a.) aus einer reichen und angesehenen Familie zu Chalcis in Cölesyrien; syrisch ist auch sein Name. Zum Lehrer hatte er zuerst Anatolius, dann Porphyr (vgl. vor. Anm. und Porphyr betreffend Jambl. b. STOB. Ekl. I, 898); beide wohl in Rom, den Anatolius vielleicht während Porphyr's Aufenthalt in Sicilien. In der Folge eröffnete er selbst eine Schule, wahrscheinlich in seiner Vaterstadt; dass Syrien der Schauplatz seiner Wirksamkeit war, erhellt aus den Erzählungen bei EUNAP. Jambl. S. 15 und Aedes. S. 20. Aus EUNAP. S. 12 erfahren wir, dass Jamblich eine grosse Anzahl von Schülern um sich versammelte, welche er auch durch seinen vortrefflichen Charakter, seine Mittheilsamkeit und seine Freundlichkeit im Verkehr an sich fesselte. Sonst aber schweigt dieser Schriftsteller fast von allem, was wir zu erfahren wünschten, um uns dafür mit abgeschmackten Wundergeschichten (s. folg. Anm.) und mit einem breiten Bericht über Jamblich's Verbindung mit dem Rhetor Alypius und über die Biographie zu unterhalten, welche er diesem Freunde nach seinem Tode widmete; die letztere muss aber wirklich sehr mangelhaft gewesen sein, wenn selbst ein Eunapius die Klage nicht unterdrücken kann, dass es ihr an Klarheit und Zusammenhang der Erzählung zu sehr gefehlt habe, und dass man über lauter Lobpreisungen des Mannes von den Thatsachen seines Lebens kaum irgend etwas erfahren habe. So wird uns auch weder über das Geburts- noch über das Todesjahr Jamblich's etwas mitgetheilt. Dass er zur Zeit Konstantin's lebte (SUID. Ἰάμβλ.), lässt sich allerdings schon aus seinem Verhältniss zu Porphyr abnehmen, und dass er diesen Kaiser nicht

Namen, | sondern auch den ihres gemeinsamen Lehrers, in der neuplatonischen Schule selbst entschieden verdunkelt. Aber er verdankt dieses Ansehen weniger seinen wissenschaftlichen Leistungen, als seinem theologischen Charakter, den Aufschlüssen über die höhere Welt, die man bei ihm zu finden glaubte, dem Verkehr mit Göttern und Dämonen, den man ihm zutraute, den Wundern, über welche schon seine nächsten Bekannten sich die abenteuerlichsten Dinge erzählten [1]). Auch der stehende Beiname

überlebte, ergibt sich aus Eunapius' (v. Soph. Aedes. S. 21 ff.) Erzählung über die (tiefer unten noch zu berührende) Hinrichtung seines Schülers Sopater durch Konstantin; denn Eun. bemerkt ausdrücklich, Sopater sei nach dem Tode seines Lehrers an den kaiserlichen Hof gegangen. So mag denn Jamblich's Tod annähernd um 330 zu setzen sein. Nun finden sich allerdings unter Julian's Briefen mehrere (34. 40. 41. 53. 60. 61) an den Philosophen Jamblich, und die gewöhnliche Annahme (Brucker Hist. phil. II, 264. Fabric. Biblioth. gr. ed. Harl. V, 760 ff. Heyler in s. Ausgabe der Briefe Julian's S. 308 f. Steinhart a. a. O. 273 u. a.), dass unter diesem Jamblich der aus Libanius (in dem Brief an ihn, b. Fabricius a. a. O. und Wolf epist. Liban. S. 509) bekannte gleichnamige Neffe des berühmten Platonikers gemeint sei, ist nicht zu billigen, denn Julian erwähnt (ep. 53, 539, C Spanh.) auch des Sopater als noch lebend, indem er ihn als Schüler seines Jamblich bezeichnet, der Neffe wird aber doch wohl nicht gleichfalls einen Sopater in demselben Verhältniss bei sich gehabt haben, wie der Oheim; und auch abgesehen davon kann es nur auf das bekannte Haupt der platonischen Schule gehen, wenn Julian seinen Jamblich dem Homer, Sokrates und Plato an die Seite stellt (ep. 34, Schl., wozu die Stelle über den ältern Jamblich, unten S. 683, 1, zu vergleichen ist), wenn er ihn als das Gemeingut aller Hellenen (ep. 61, 449, B), ja als den Retter des ganzen Hellenenthums (ep. 40, 419, A) und das *μέγα ὄφελος τῆς οἰκουμένης* (ep. 53) bezeichnet, wenn er durch seinen Brief (ep. 60, 447, A), ehe er ihn gelesen hat, vom Fieber geheilt wird u. dgl.; davon nicht zu reden, dass in sechs Briefen an den Neffen der Oheim gewiss, und zwar mehr als nur einmal, genannt wäre. Kann nun Julian unmöglich noch an den älteren Jamblich geschrieben haben, so bleibt nur übrig, seine Briefe an Jamblich mit Dodwell (b. Fabric. a. a. O.) für unächt zu erklären. Dagegen kann ep. 27 (an Libanius) ächt sein, wo auch S. 401, B Sopater, der Zögling des *θειότατος Ἰάμβλιχος*, nicht mehr als lebend behandelt wird.

1) Wie Eunap. S. 13 f. erzählt, hatten die Andachtsübungen, denen sich Jamblich bisweilen in der Einsamkeit widmete, zu dem Gerücht Anlass gegeben, dass er während des Gebets (wie die Brahminen des Philostratus v. Apoll. III, 15, 1. 17, 2) über der Erde schwebe und von einem Lichtglanz umflossen sei. Als ihn jedoch seine Schüler darüber befragten, lachte er

des Göttlichen, welchen | er bei den späteren Neuplatonikern führt[1]), bezieht sich ohne Zweifel zunächst hierauf. Als Philosophen können wir ihn Porphyr nicht gleichstellen. Weder die Ueberreste seiner zahlreichen Schriften[2]), noch die Nachrichten

über ihre Leichtgläubigkeit. Dagegen berichtet Eunap. im folgenden nicht blos einen Beweis von ausserordentlichem Wissen, für welchen eine natürliche Erklärung wenigstens nicht undenkbar wäre, sondern auch die Geschichte von den zwei Dämonen, dem Eros und Anteros, welche Jamblich aus zwei Quellen dieses Namens habe aufsteigen lassen; und nach dieser Probe seiner Kritik fügt er noch bei: auch andere, noch viel wunderbarere Dinge werden von dem Philosophen erzählt, er wolle sie jedoch übergehen, weil sie ihm nicht beglaubigt genug scheinen. Auch den Vorfall mit den Quellengeistern würde er nicht mitgetheilt haben, wenn er nicht hiefür Gewährsmänner hätte, *οἳ τοῖς ἄλλοις ἀπιστοῦντες πρὸς τὴν τοῦ φανέντος αἴσθησιν συνεκάμφθησαν.*

1) *Θεῖος* ist das Beiwort, welches Jamblich namentlich bei Proklus ganz regelmässig erhält, ebenso bei Julian orat. IV, 157, C. ep. 27, 401, B. Syrian Schol. in Ar. 891, a, 24. Simpl. Phys. 149, b, m, selbst dem Christen Philoponus Anal. pri. VIII, b. Schol. in Arist. 146, a, 37 und überhaupt sehr oft. Auch *μέγας* (Ammon. De interpr. 162, a, m. Damasc. De princ. c. 43, S. 115 K. u. o.), *δαιμόνιος* (Julian orat. VI, 188, B. 222, B), *θαυμάσιος* (Eunap. S. 18) wird er genannt. C. 113, S. 351 f. sagt Damasc., von der orphisch-chaldäischen Ueberlieferung über die intelligibeln Götter abzuweichen, würde ihn schon die Rücksicht auf den göttlichen Jamblich abhalten, *ἄνδρα τῶν θείων πραγμάτων ἄλλων τε καὶ τῶν νοερῶν ἄριστον ἐξηγητήν.* Ebenso bezeichnend für die Meinung der späteren Neuplatoniker über ihn und seinen Vorzug vor Porphyr ist das Orakel bei David Schol. in Arist. 18, b, 3: *ἔνθους ὁ Σύρος, πολυμαθὴς ὁ Φοῖνιξ. Ἔνθους* nennt ihn auch Marin. v. Procli c. 26.

2) Wir besitzen von Jamblich's Schriften (über welche Fabric. Bibl. gr. V, 762 ff.) noch fünf Bücher, welche sämmtlich einem grösseren Werke, der *συναγωγὴ τῶν πυθαγορείων δογμάτων*, angehörten, die Syrian Schol. in Ar. 891, a, 24. 911, b, 1. 916, b, 5 nennt: 1) *περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου*, das erste Buch jenes Werkes; 2) *λόγος προτρεπτικὸς εἰς* (oder *ἐπὶ*) *φιλοσοφίαν*, das zweite Buch, auf dessen letzten Abschnitt (c. 21) v. Pyth. 186 verwiesen wird; 3) *π. τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης*, das dritte Buch, dessen Ueberschrift desshalb in der Handschrift, aus der es Villoison Anecd. II, 188 ff. herausgegeben hat, die Worte: *λόγος τρίτος* beigefügt sind; 4) *π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰςαγωγῆς* u. s. w. *λόγος τέταρτος*, das vierte Buch, welches Jambl. selbst (in Nicom. 1. 167, C. Theol. Arithm. 5 f. vgl. mit in Nicom. 16. 117) kürzer *εἰςαγωγή, ἀριθμητική, ἀριθμητικὴ εἰςαγωγή* nennt (Ausgabe von Tennulius); 5) *τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*, das siebente Buch des Gesammtwerks, als solches

über seine Lehre rechtfertigen die | masslose Bewunderung, mit

von Syrian a. a. O. 911, b, 1 vgl. Theol. Arithm. S. 5 f. angeführt, und in Nicom. 167, C. 176, C angekündigt. Der neuste Herausgeber dieser Schrift, Ast (S. 157), bestreitet trotz dieser Zeugnisse und des Selbstzeugnisses Theol. Ar. S. 5 f. ihre Aechtheit, weil man dem Verfasser der Erläuterung von Nikomachus' Arithmetik eine so schlechte Compilation nicht zutrauen könne. Indessen ist dieser Grund von geringem Gewicht; dagegen weist allerdings die aphoristische Aneinanderreihung vieler Abschnitte, und die häufige Einführung einer Bemerkung mit einem *ὅτι* darauf hin, dass ein Theil derselben in einem blossen Auszug erhalten sei, der aber Jamblich's Worte in der Regel unverändert zu geben scheint. Das fünfte Buch der *Συναγωγή*, aus dem Syrian 916, b, 5 den Satz anführt, dass es kein Leeres gebe, handelte von der physikalischen, das sechste von der ethischen Bedeutung der Zahlen, das achte von der Musik, das neunte von der Geometrie, das zehente und letzte von der Sphärik (Astronomie); vgl. in Nicom. Schl. (176, C): *καὶ ὅσα δὲ ἄλλα ἐπανθεῖ τοῖς ἀπὸ μονάδος μέχρι δεκάδος ἀριθμοῖς κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον καὶ τὸν ἠθικὸν καὶ ἔτι πρὸς τούτων τὸν θεολογικὸν* (unsere Theol. Arithm.) *κατατάξαντες συμφιλολογήσομεν, ἵνα ἀπ᾽ αὐτῶν εὐμαρεστέρα σοι λοιπὸν καὶ ῥᾴστη τῶν ἑξῆς τριῶν εἰςαγωγῶν, μουσικῆς λέγω καὶ γεωμετρικῆς καὶ σφαιρικῆς, ἡ παράδοσις γένηται.* Auf die Abhandlung über Musik verweist Jamblich auch S. 73, D. 77, A. 172, B, auf die über Geometrie 141, D. Einen Commentar zum goldenen Gedicht nennt Hieron. c. Rufin. III, 39 (T. II, 565 Vall.). — Wie hier an die pythagoreische, so hatte sich Jamblich in der *Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία*, einem sehr umfassenden Werk, dessen 28stes Buch Damasc. De princ. c. 43, Anf. S. 115 anführt, an die angeblich chaldäische Ueberlieferung angeschlossen. Auf diese Schrift bezieht sich wohl, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, was Marin. v. Procli c. 26 von seinen und Porphyr's *μυρίοις ὅσοις εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα ὑπομνήμασι* sagt. Dagegen wird Ammon. De interpr. 109 (nicht: 59) a, o. von Fabric. Bibl. gr. V, 771. Wolff Porph. De philos. ex orac. S. 66 wohl mit Unrecht hieher gezogen: die *ὑφήγησις τοῦ θείου Ἰαμβλίχου*, der Ammon. hier folgt, scheint sich in einem Commentar zu *π. ἑρμηνείας* gefunden zu haben. — Zu Jamblich's bedeutenderen Werken scheint ferner die Schrift *π. ψυχῆς* gehört zu haben, welche Priscian Solut. procem. S. 554 Dübn. anführt, und aus welcher Stob. Ekl. I, 790 f. 858—926. 1056—1068. II, 12. Floril. 25, 6. Joann. Damasc. Floril. II, 13, 32. (Stob. Floril. IV, 193 Mein.) bedeutende Bruchstücke, fast durchaus historischen Inhalts, aufbewahrt hat. Auf dieselbe Schrift, nicht auf einen Commentar zu Aristoteles De anima, beziehen sich die Anführungen bei Simpl. De an. 13, a, o. 52, b, o. 60, a, o. 67, b, m. (*Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ*). 87, a, m. 88, a, o. Philop. De an. Q, 10, o.; doch sieht man aus denselben, dass er darin, wie natürlich, die aristotelischen Bestimmungen

der seine Nachfolger sich über ihn | äussern [1]). Seine Darstellung ermüdet durch ihre Weitschweifigkeit und ihre Wiederholungen, sie ist schwerfällig und trotz ihrer Ausführlichkeit undurchsichtig,

besonders berücksichtigt hatte. Verschieden davon war die Abhandlung über die Seelenwanderung, oder genauer, über die Unzulässigkeit des Uebergangs von Menschenseelen in Thierleiber und umgekehrt, welche NEMES. nat. hom. c. 2, S. 51 (vgl. AENEAS, oben S. 656, 3) namhaft macht. Weiter kennen wir von Jamblich, ausser seinen gleich zu besprechenden Commentaren zu Plato und Aristoteles, eine Schrift περὶ ἀγαλμάτων in zwei Theilen, gegen die Philoponus schrieb (PHOT. Cod. 215), und ein zweites theologisches Werk, dem JULIAN in seiner Rede auf den Helios (orat. IV vgl. S. 146, A. 157, D) folgt; vielleicht die Schrift περὶ θεῶν, auf welche De myster. Aegypt. VIII, 8 verwiesen wird. Diese Schrift scheint für Macrobius' Ausführung Saturn. I, 17—23 die Hauptquelle gebildet zu haben, mag sie nun diesem unmittelbar oder mag ihm nur die auf ihr beruhende Arbeit eines Dritten vorgelegen haben. Dass diese Ausführung jedenfalls auf Jambl. zurückweist, zeigt WISSOWA De Macr. Saturn. font. (Bresl. 1880. Diss.) S. 35 ff. aus der Vergleichung derselben mit Julian's 7. Rede (über die S. 696) und PROKL. in Tim. 49, C. In der Schrift π. θεῶν könnte sich auch die Erörterung über die μῦθοι τελεστικοὶ der orphischen Gedichte gefunden haben, deren JULIAN orat. VII, 217, B f. Erwähnung thut. Doch beziehen wir dieses Citat mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit auf eine eigene Erklärung der Orphika, die sich aus MARIN. v. Procli 27 ergibt. Viele Bruchstücke von Briefen, d. h. Abhandlungen in Briefform, theilt STOBÄUS in den Eklogen und besonders im Florilegium (s. d. Register) mit; weiter vgl. man OLYMPIODOR in Gorg. S. 187 (JAHN's Jahrbb. Supplementb. XIV, S. 531). Schol. in Phaedon. bei Olymp. in Phaed. ed. FINCKH Nr. 142 f. S. 90. Eine rhetorische Schrift π. κρίσεως ἀρίστου λόγου, welche MAXIM. PLANUD. Schol. in Hermog. De id. S. 378 (Rhet. gr. ed. Walz V, 443) nennt, scheint von derjenigen nicht verschieden zu sein, welche der byzantinische Rhetor Athanasius, vielleicht mit noch andern jetzt verlorenen Büchern, noch 1641, sei es im Original oder einem späteren Auszug, benützt hat (m. s. hierüber FABRIC. a. a. O. 771 f.). Der Lobschrift auf Alypius wurde schon S. 679, 2 gedacht. Dagegen gehören die zwei Bruchstücke π. εἱμαρμένης und περὶ εὐχῆς, welche TENNULIUS seiner Ausgabe des Commentar's zu Nikomachus S. 177 ff. beigefügt hat, der Schrift von den Mysterien (VIII, 7 f. I, 15), an, über welche S. 715 ff. zu sprechen sein wird.

1) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser der vorletzten und der nächstfolgenden Anm., auch JULIAN orat. IV, 146, A, welcher Jamblich mit Plato zusammenstellt, als χρόνοις μὲν οὔτι μὴν φύσει καταδεέστερον, Denselben or. VII, 217, B, wo er gleichfalls sagt, nächst den Göttern verehre er ihn ἐξίσης Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι. SIMPL. De an. 88, a, o., der ähnlich, wie

arm an Gedanken und schwülstig im Ausdruck [1]). Die Gelehrsamkeit, an der es ihm nicht fehlt, geht doch ungleich mehr in die Breite, als in die Tiefe; und seine Vorliebe für alterthümliche und orientalische Ueberlieferungen führt ihn um so sicherer zu den trübsten und spätesten Quellen, da es ihm an literarischer Kritik vollständig gebricht. So eifrig er nicht allein die platonischen, sondern auch die aristotelischen Schriften studirt und erklärt hat [2]), die er mit jenen selbst da noch | in Ueberein-

aus anderem Anlass Damascius (vorl. Anm.), sagt: ζητείσθω δὲ καὶ ὅπως τῷ θείῳ συμφωνήσωμεν Ἰαμβλίχῳ, denn ihm möchte er keinenfalls widersprechen, vielmehr mit ihm übereinstimmen, so weit diess einem blos Fortschreitenden im Verhältniss zum vollendeten Weisen möglich sei.

1) Selbst Eunapius (S. 12) sagt von ihm: er sei zwar sonst in nichts hinter Porphyr zurückgestanden (οὐκ ἔστιν ὅ τι καὶ Πορφυρίου διήνεγκεν — andere lesen: ὅ τι μὴ Πορφ. διήν., es gibt nichts, worin er den Porphyr nicht übertroffen hätte), πλὴν ὅσον κατὰ τὴν συνθήκην καὶ δύναμιν τοῦ λόγου. οὔτε γὰρ εἰς ἀφροδίτην αὐτοῦ καὶ χάριν τὰ λεγόμενα βέβαπται, οὔτε ἔχει λευκότητά τινα καὶ τῷ καθαρῷ καλλωπίζεται· οὐ μὴν ἀσαφῆ παντελῶς τυγχάνει, οὐδὲ κατὰ τὴν λέξιν ἡμαρτημένα u. s. w.

2) Wir kennen von ihm aus der Reihe der platonischen Schriften Erklärungen des Timäus (Prokl. in Tim. sehr oft; m. s. den Index. Simpl. Phys. 149, b, m., wo das fünfte, 165, b, u. 188, a, m., wo das achte Buch dieses Commentars angeführt wird; De coelo 252, b, 23 Karst. De an. 37, a. o. Olympiodor in Alcib. S. 2 Cr.), Alcibiades I (Prokl. in Alcib. S. 11. 13. 25. 84. 88. 126 Cr. Olympiod. in Alcib. S. 59. 110 Cr.), Phaedrus (Prokl. in Plat. Theol. 215 m. Hermias in Phaedr. S. 63 o. 134 o. 138 m. 142 o. 171 o. 179 o.), Philebus (Olympiod. in Phileb. S. 238. 239. 246. 257. 261. 285 vgl. Cousin Fragm. philos. I, 365), Parmenides (Syrian Schol. in Ar. 857, b, 2; Proklus erwähnt diesen Commentar in dem seinigen nicht, aber er nennt dort überhaupt fast keinen seiner Vorgänger). Nach Prokl. in Alcib. 11 hatte Jamblich 10 Gespräche aufgezählt, die Plato's ganze Philosophie enthalten, und die Reihe derselben mit dem Alcibiades eröffnet. Unter den aristotelischen Commentaren wird der zu den Kategorieen von Simplicius in dem seinigen von Anfang bis zu Ende ungemein häufig angeführt; ebenso von Demselben Phys. 13, b, m. 186, b, o. 188, a, o. De coelo 76, b, 46 Karst. Schol. in Ar. 477, b, 26, und von Dexipp. in Categ. S. 5, 13 Speng. Nach Simpl. Cat. 1, β war dieser Commentar eine πολύστιχος πραγματεία, und während sich Jamblich darin meistens, oft sogar wörtlich, an Porphyr hielt, im einzelnen ihn auch wohl zu berichtigen und zu verbessern suchte, fügte er der logischen und grammatischen Erklärung durchweg die νοερὰ θεωρία bei, d. h. er deutete die logischen Bestimmungen im Sinn der neuplatonischen Spekulation aus; er

stimmung zu bringen sich bemühte, wo ihr ausgesprochener Gegensatz vor Augen liegt[1]), so gehört doch seine Neigung in noch viel höherem Grade den Erzeugnissen der späteren, von philosophischem und religiösem Synkretismus erfüllten, offenbarungs- und wunderbedürftigen Zeit: den Fabeln der Pythagorassage, der neupythagoreischen Zahlenmystik, der chaldäischen | Orakelweisheit[2]); und er selbst hat die Philosophie durchaus in dem Geist behandelt, aus dem jene Erscheinungen hervorgegangen sind. Was wir von ihm wissen, zeigt uns in ihm weit weniger den Philosophen, dem es um wissenschaftliche Schärfe und Consequenz, als den Theologen, dem es um eine spekulative Begründung der Religion und ihrer Dogmen zu thun ist. Wenn schon Porphyr die Philosophie überwiegend von der praktisch religiösen Seite aufgefasst hatte, so tritt eben dieser Gesichtspunkt bei Jamblich noch stärker hervor; und wenn schon jener für die Erreichung ihrer Aufgabe die Hülfe der Religion und den Beistand

verglich ferner mit den aristotelischen Kategorieen die archyteischen, welche er gleichfalls erläuterte, und denen er auch wohl bei Abweichungen von Aristoteles folgte (vgl. Simpl. 32, ζ. 88, ζ). Uebrigens bemerkt Brandis (Ueber die griech. Ausl. d. arist. Org. Abh. d. Berl. Akad. 1833. Hist.-phil. Kl. S. 281) mit Recht, dieser Commentar scheine sehr wenig kritisches und nicht viel exegetisches enthalten, und das beste, was er gab, Porphyr entnommen zu haben. Eine Erklärung von π. Ἑρμηνείας benützt Ammon. De interpr. 161, b, u. 162, a, m. 182, b, m. 109, a, o. Schol. zu De interpr. 17, a, 16. 20, b, 23 in Arist. Org. ed Waitz I, 40. 42; eine solche der ersten Analytik Philop. Anal. pri. VIII, b, o. Schol. in Arist. 146, a, 37 und Ammon. zu Anal. 24, b, 19 bei Waitz a. a. O. S. 45 f.; mit welchem Recht jedoch der erstere unsern Philosophen zu den ἀκριβέστεροι τῶν ἐξηγητῶν rechnet, mag dahingestellt bleiben. Dass er auch die Physik commentirt, und nicht vielmehr ihre Erörterungen über die Zeit in einem andern Zusammenhang, am wahrscheinlichsten seiner Erklärung der Kategorieen, berücksichtigt hatte, in der er ausführlich von der Zeit handelte (vgl. Simpl. Categ. 86 ff. Phys. 188, a, o.), lässt sich aus Simpl. Phys. 181, b, u. nicht abnehmen. Eher möchte man aus Simpl. De coelo 3, b, 3. 206, a, 24. 227, a, 17 Karst. (Schol. 468, a, 28. 495, b, 35. 503, b, 11) auf eine Erklärung der Bücher vom Himmel schliessen, doch ist auch dieser Schluss nicht sicher.

1) David wenigstens behauptet (Schol. in Arist. 26, b, 11), er habe selbst bei der Ideenlehre geläugnet, dass Aristoteles dem Plato widerspreche.

2) M. vgl. die Nachweisungen, welche S. 681, 2 in Betreff seiner zwei Hauptwerke gegeben sind, und uns noch weiter begegnen werden.

der Götter nöthig gefunden hatte, so muss Jamblich hierin um so weiter gehen, je weniger er auf die eigene Kraft des Menschen Vertrauen setzt, und je mehr er von seiner Hülfsbedürftigkeit überzeugt ist. Plotin hatte die Seele, wie er glaubt, der höheren Welt zu nahe gerückt[1]; er kann nicht zugeben, dass sie ihrem Wesen nach, wie jener gewollt hatte, vom Leiden und von der Schlechtigkeit nicht berührt werde, denn wo anders sollte das Böse seinen Sitz haben, als im Willen?[2] er fühlt sich von der Naturnothwendigkeit (dem Verhängniss) gedrückt, und hofft durch die Gottheit von diesem Drucke befreit zu werden, denn die Götter beherrschen und berichtigen, wie er sagt, das Verhängniss, sie lösen die Uebel, denen es uns unterwirft, sie entbinden die Seele von dem Gesetz des Werdens[3]; an sie muss man sich wenden, wenn man das Heil sucht, vom Gebet zu ihnen können wir einen Erfolg hoffen, der alle unsere Erwartungen übertrifft[4]; die Reinigung der Seele kann nicht von ihr selbst allein bewirkt werden, sondern nur mit Hülfe der höheren Wesen, der Heroën, Dämonen, Engel und Götter[5]. Einem so gestimmten Gemüth musste natürlich an den religiösen Heilsmitteln weit mehr liegen, als an den philosophischen Untersuchungen. Auf welche Art die Götter das Endliche hervorbringen, können | wir nicht wissen, es genügt uns an der Ueberzeugung, dass alles durch sie gewirkt ist[6]; die erste Bedingung der wahren Gotteserkenntniss ist der Glaube, dass den Göttern nichts unmöglich ist: wer diesen Glauben hat, der wird sich nach einer Theologie umsehen, die es ihm erlaubt, alles anzunehmen, was über die Götter gelehrt wird[7]. Einem Philosophen,

1) B. Stob. Ekl. I, 866.

2) Prokl. in Tim. 341, D.

3) M. s. die Bruchstücke b. Stob. Ekl. I, 80. 184 f., auf die ich S. 703 f. noch einmal zurückkommen werde.

4) Jambl. b. Prokl. in Tim. 64, C; genaueres unten, S. 699.

5) Stob. Ekl. I, 1058 f.

6) Prokl. a. a. O. 348, C.

7) Jambl. Adhort. ad. philosoph. Symb. 4, S. 326 Kiessling, wo Jamblich aus Anlass des pythagoreischen Spruches: *περὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπίστει μηδὲ περὶ θείων δογμάτων*, bemerkt: *παραγγέλλει γὰρ ἐπιστήμην τοιαύτην κτήσασθαι, δι᾽ ἧς οὐδενὶ ἀπιστήσομεν τῶν λεγομένων περὶ θεῶν καὶ περὶ θείων δογμάτων.*

welcher von diesen Grundsätzen ausgieng, durfte kein Volksglaube zu ungereimt, kein religionsphilosophischer Synkretismus zu schrankenlos sein, je umfassender er vielmehr die Religionen aller Völker mit seiner Spekulation vermengte, um so vollständiger musste er den Zweck der Philosophie erreicht zu haben überzeugt sein.

Um nun in seinem System für diese ganze Götterwelt Raum zu gewinnen, musste Jamblich eine weit ausgeführtere Klasseneintheilung der höheren Wesen aufstellen, als die früheren Neuplatoniker, und eben dieser Punkt ist es, worin allem nach die Haupteigenthümlichkeit seiner Metaphysik lag; wogegen er in der allgemeinen Voraussetzung des plotinischen sog. Emanationssystems, und namentlich auch in der Bestimmung, dass jede niedrigere Stufe des Seins von den höheren umfasst sei [1], mit seinen Vorgängern ganz übereinstimmt. An die herkömmliche Eintheilung der Götter in sichtbare und unsichtbare anknüpfend, unterscheidet er zunächst die innerweltlichen und die überweltlichen Gottheiten [2]. Hinsichtlich der letzteren war nun die neuplatonische Lehre bis auf Jamblich ziemlich einfach: neben dem Einen Urwesen enthielt Plotin's übersinnliche Welt den Nus und die Seele, die beide eine unbestimmte Menge von besonderen Geistern und Seelen in sich befassen sollten, aber auf eine systematische Gliederung beider Klassen hatte sich Plotin nicht eingelassen. Amelius machte durch die Lehre vom dreifachen Nus einen Anfang dazu; ungleich weiter | gieng aber Jamblich, unter dem Einfluss orientalischer Systeme [3], von denen wir aber nicht mehr bestimmen können, inwieweit sie selbst unabhängig von der neuplatonischen Philosophie waren. In jeder Ordnung geht, wie er sagt, dem, was sich an anderes mittheilt, eine nichtmittheilbare Einheit voran, und aus jeder Einheit geht eine Zweiheit hervor [4]; der Uebergang von dem, was rein für sich ist,

1) M. vgl. hierüber SIMPL. Categ. 32, α.

2) PROKL. in Tim. 306, C vgl. De myst. VIII, 8. SALLUST. de Diis et mundo c. 6.

3) Vgl. was S. 682 über die chaldäische Theologie bemerkt ist.

4) PROKL. in Tim. 214, A: Jamblich nehme eine dreifache Seele an (hierüber S. 692 f.); *πάσης γὰρ τάξεως ἡ ἀμέθεκτος ἡγεῖται μονὰς πρὸ τῶν μετεχομένων, καὶ ἔστιν οἰκεῖος ὁ ἀριθμὸς τοῖς ἀμεθέκτοις καὶ συμφυὴς,*

zu dem, was an ihm theilnimmt, muss durch eigene Mittelwesen bewirkt werden [1]). Diesen Grundsatz brachte er gleich bei der Frage über die obersten Gründe in Anwendung. Während seine Vorgänger nur Ein überseiendes Princip angenommen hatten, kennt er mehrere Wesen, welche nicht blos über das endliche Sein, sondern über das Sein schlechtweg erhaben sein sollten [2]). Von dem Einen unaussprechlichen Urwesen [3]), welches der letzte Grund alles Seins ist [4]), unterschied er noch eine zweite Einheit, die zwischen dem absolut Einen und der Vielheit in der Mitte stehe. Erst aus diesem zweiten Eins liess er das Intelligible hervorgehen, | welchem er die nächste Stelle nach der schöpferischen Einheit einräumte [5]). Von diesem Intelligibeln sagt er,

καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἡ δυὰς, ὥσπερ ἐπ' αὐτῶν τῶν θεῶν. Nach diesem Grundsatz verfahre, ihm zufolge, auch der Timäus.

1) Ebd. 236, F: *δεῖν γὰρ* (nach Jambl.) *μὴ ἀθρόαν γίγνεσθαι τὴν μετάβασιν ἀπὸ τῶν ἐξῃρημένων ἐπὶ τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μέσας εἶναι τὰς συντεταγμένας τοῖς μετέχουσιν οὐσίας.*

2) Damasc. de princ. c. 100, S. 314 K. sagt sogar, während die Früheren nur Einen *θεὸς ὑπερούσιος* annehmen, habe er ein *πλῆθος ὑπερουσίων ἑνάδων*, und zwar als selbständiger Substanzen (*αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις*).

3) Um der Eigenschaftslosigkeit des Einen nichts zu vergeben, will ihm Jamblich *π. κοιν. μαθηματ. ἐπιστ.* S. 191 med. Villois. nicht einmal den Namen des Guten beilegen, denn es stehe über dem Guten; dagegen gebraucht er b. Damasc. de princ. c. 99, S. 311 *τὸ ἓν* und *τἀγαθὸν* gleichbedeutend, und ebenso macht es Sallust de Diis c. 5, Schl. Julian orat. IV, 133, B, und die Schrift de myster. Aegypt. I, 5, Anf., wogegen ebd. VIII, 2 beides unterschieden wird. Das letztere ist die genauere Ausdrucksweise.

4) Dass die Einheit die Quelle des Seins sei, sagt auch Jamblich mit Plotin. *Πάντα μὲν τὰ ὄντα*, heisst es bei Stob. Ekl. I, 184, mit Beziehung auf die S. 477, 3 angeführten Worte Plotin's, *τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ πρῶτον ὂν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἐξ ἀρχῆς παράγεται, πολὺ δὲ διαφερόντως τὰ ὅλα αἴτια τῷ ἑνὶ τὸ δύνασθαι ποιεῖν παραδέχεται καὶ κατὰ μίαν συμπλοκὴν συνέχεται καὶ συναναφέρεται τῇ τῶν πολλῶν ἀρχῇ προϋπάρχοντι.*

5) Damasc. a. a. O. c. 43, Anf.: *πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἥ τε πάντη ἄῤῥητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἠξίωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος.* Ebd. c. 45, S. 118 unt.: *ἆρα οὖν οὕτω θετέον δύο τὰς ἐπέκεινα τῶν νοητῶν τριάδων ἀρχὰς, καὶ ὅλως εἰπεῖν τῶν νοητῶν ἁπάντων, ὡς ἠξίωσεν ὁ Ἰάμβλιχος, ὅσον ἐμέ γε εἰδέναι μόνος ἀξιώσας τῶν πρὸ ἡμῶν ἁπάντων.* Ebd. c. 50, 134. c.

es habe seine Substanz an dem Einen, und beharre in demselben[1]), und er suchte es auch dem Urwesen möglichst nahe zu rücken, wenn er es über jede Vernunfterkenntniss hinausstellte[2]), sein einfaches, ewiges, urbildliches Wesen von dem aller andern Dinge, selbst der Ideen unterschied[3]), und in scholastischen

51, 136: *τὸ ἁπλῶς ἓν, ὃ μέσον ὁ Ἰάμβλιχος τίθεται τῶν δύο ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀποῤῥήτου ἐκείνης.* Vgl. auch c. 69, Schl. Mit diesen Bestimmungen über das doppelte Eins kommt auch die Schrift von den Mysterien überein, welche diese Lehre VIII, 2 so darstellt: Vor den *ὄντως ὄντα* und sämmtlichen Principien sei *θεὸς εἷς, πρότερος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως,* das unbewegte, mit keinem andern verflochtene *παράδειγμα τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ·* von jenem Eins aber *ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε* (er muss sich selbst ausstrahlen, nicht ausgestrahlt werden, damit das Allererste nicht wenigstens durch Ausstrahlung des Zweiten in eine Beziehung zu ihm trete), *διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρκης. ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, μονὰς ἐκ τοῦ ἑνὸς, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας... αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι, τῶν νοητῶν ἀρχὴ, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται.*

1) A. a. O. c. 59, 165: *ἐν τῷ ἑνὶ καὶ περὶ τὸ ἓν τὸ νοητὸν οὐσίωται.* c. 67, 185: *περὶ τὸ ἓν αὐτό φησιν ὑποστῆναι καὶ ἀνεκφοίτητον εἶναι τοῦ ἑνός.* Dasselbe c. 68, 188. c. 99, 311 unt.

2) In der überschwänglichen Stelle b. Damasc. c. 70, 192.

3) Prokl. in Tim. 70, E, wo aus Anlass von Tim. 27, D die Frage aufgeworfen wird, ob unter dem *ἀεὶ ὂν* der gesammte *κόσμος νοητὸς* zu verstehen sei. Jamblich verneine diess entschieden, *τὸ ἀεὶ ὂν κρεῖττον καὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος καὶ τῶν εἰδῶν ἀποφαινόμενος καὶ ἐπ' ἄκρῳ τῆς νοητῆς οὐσίας ἱδρύων αὐτὸ πρώτως μετέχον τοῦ ἑνός.* Ebd. 71, C: das *ἀεὶ ὂν* umfasse die ganze übersinnliche Welt, *ἀλλ' οὐχὶ μόνον τὸ ἀκρότατον τῶν ὄντων πάντων, ὡς Ἰάμβλιχος ἔλεγεν, οἷόν ἐστι τὸ ἓν ὄν, δι' ὃ τὰ ὄντα πάντα ὄντα λέγεται εἶναι, οὗ δὴ μόνον ἐστὶ κρεῖττον τὸ ἓν αὐτὸ καὶ αἱ ἀρχαὶ τοῦ ὄντος.* Ebd. 98, B: *ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος αὐτὸ τὸ ὅπερ ὂν, ὃ δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν ἐστιν, ἀφωρίσατο τὸ παράδειγμα τοῦ παντὸς, τὸ μὲν ἓν ἐπέκεινα τιθέμενος τοῦ παραδείγματος, τὸ δὲ ὅπερ ὂν αὐτῷ* (sc. *τῷ παραδείγματι*) *σύνδρομον ἀποφαίνων, ἑκάτερον δὲ νοήσει περιληπτὸν ἀποκαλῶν.* Diese Beschreibungen lauten freilich alle drei so, dass man zweifelhaft sein könnte, ob sie nicht auf das der *νοητὴ τριὰς* unmittelbar vorangehende, das zweite Eins zu beziehen seien. Allein dieses würde Jamblich kaum ein *ὂν* und noch weniger das *ὅπερ ὂν*, das, dessen Wesen im Sein besteht (also die *οὐσία* in dem specifischen, S. 517 f. besprochenen Sinn) genannt haben, und von ihm hätte er nicht sagen können, dass ihm die *ἀρχαὶ τοῦ ὄντος* vorangehen, da ihm ausser dem ersten Eins nichts vorangeht. Auch was Damasc. c. 113 (folg.

Formeln jede Vielheit und | Zusammensetzung von ihm abwehrte[1]). Diess hinderte ihn jedoch nicht, das Intelligible zugleich als eine Dreiheit zu beschreiben, deren erstes Glied er den Vater, oder auch die Wirklichkeit nannte, das zweite die Kraft, das dritte den Nus oder die Thätigkeit[2]). Aber auch die einfache Dreiheit genügt seiner polytheistischen Neigung noch nicht, die einzelnen Glieder der Trias werden ihm wieder zu Triaden, so dass er nicht blos von Einer Trias, sondern von mehreren, und insbesondere, wie es scheint, von drei intelligibeln Triaden redete[3]), von denen uns aber nichts näheres bekannt ist[4]). Von dieser intelligibeln Welt (*κόσμος νοητὸς*) unterschied nun aber Jamblich die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερὸς*), und von den intelligibeln Göttern die intellektuellen[5]). Auch diese zweite |

Anm.) über den *κόσμος νοητὸς* sagt, passt nicht für dasselbe, und wenn Proklus schlechtweg sagt, das *ἓν* (oder das *ἓν αὐτὸ*) sei über dem *παράδειγμα*, so hätte er sich sehr ungenau ausgedrückt, wenn diess nur von dem ersten Eins gelten sollte. Mit mehr Recht kann man die Angaben des Proklus auf das oberste Glied der *τριὰς νοητὴ* beschränken, welches Jamblich nach dem platonischen Parmenides das *ἓν ὂν* genannt zu haben scheint. Das *παράδειγμα*, mit welchem nach S. 98, B das *ὅπερ ὂν* zusammenfällt, wird auch S. 131, C dem *νοητὸν* gleichgesetzt.

1) Damasc. a. a. O. c. 99, 311: *ὅ φησι πάλιν Ἰάμβλιχος, ἡ ἐκεῖ τριὰς οὐκ εἰσὶ τρεῖς μονάδες, οὐδὲ ἐπεγένετο τρισὶ μονάσιν, ἀλλ᾽ ἐστὶ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον ταῖς μονάσι· μᾶλλον δὲ ῥητέον οὐδὲ τὸ εἶδος . . . ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ τῆς τριάδος ἓν* u. s. w. c. 113, 352: Damasc. wolle, dem Jamblich folgend, *τὸν μὲν νοητὸν κόσμον ὑποτίθεσθαι τὸν ἡνωμένον ἐκεῖνον βυθὸν οὐκ ὄντως οὖσαν οὐσίαν περιέχοντα τὴν διωρισμένην πρὸς τὸ ὀχούμενον ἕν, ἀλλὰ τὴν ἁπλῶς οὐσίαν, καὶ οὔτε ἑνιαίαν οὔτε μικτὴν, ἀλλὰ μόνον οὐσίαν μίαν πρὸ ἑκατέρας.*

2) *Πατὴρ, δύναμις, νοῦς,* oder *ὕπαρξις, δύναμις τῆς ὑπάρξεως, νόησις τῆς δυνάμεως* (die letztere heisst auch *ἐνέργεια*); Damasc. c. 54, 144. c. 120, 372; vgl. Olympiodor in Phileb. S. 285. Die gleiche Lehre scheint Jamblich, nach Damasc. a. a. O. c. 43, 115. c. 50, 134. c. 51, 136. c. 69 Schl. c. 120, 372, auch in den pythagoreischen Bestimmungen über die Monas, die *δυὰς ἀόριστος* und die Trias, und in den platonisch-philolaischen über Grenze, Unbegrenztes und Gemischtes (Bd. I, 322 f. 330 ff. II, 1, 577, 1) gesucht zu haben.

3) Prokl. in Tim. 94, C vgl. Damasc. c. 84, 241. c. 111, 345. c. 120, 372 und die c. 43. 45 (s. o. 688, 5) erwähnten intelligibeln Triaden.

4) Nach Damasc. c. 120 Anf. scheint er sie die *τριὰς πατρικὴ, δυναμικὴ, νοερὰ* genannt zu haben.

5) Prokl. a. a. O., wo in diesem Sinn von Vätern des Zeus gesprochen

Götterordnung ist nach der Dreizahl gegliedert; sie umfasst den Nus, die wirksame, göttliches Leben erzeugende Kraft, und das weltschöpferische Princip, das den Hervorgang weiterer Wesen vermittelt [1]). Diese Dreiheit erweitert sich dann gleichfalls zu drei Triaden, neben denen uns aber auch eine Hebdomas begegnet [2]); |

wird. Julian orat. IV, S. 133, B. (Julian folgt nämlich in dieser Rede, wie er S. 146, A. 150, C. 157, D selbst sagt, durchaus dem Jamblich).

1) Bei der Besprechung von Tim. 41, A hatte Jamblich nach Prokl. in Tim 94, C den Demiurg für den dritten unter den *πατέρες* der intellektuellen Ordnungen erklärt (s. folg. Anm.). *τρεῖς γὰρ θεοὺς εἶναι τούτους καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ὑμνουμένους, οἳ* (die Pythagoreer) *τοῦ ἑνὸς νοῦ, φησὶ, καὶ τὰς μονάδας ὅλας ἐν ἑαυτῷ περιέχοντος τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀγαθοειδὲς καὶ μένον ἐν ἑαυτῷ καὶ συνηνωμένον τοῖς νοητοῖς καὶ τοιαῦτα γνωρίσματα τῆς ὑπεροχῆς παραδεδώκασι, τοῦ δὲ μέσου καὶ τὴν συμπλήρωσιν συνάγοντος τῶν τοιούτων τὸ γόνιμον τῶν θεῶν καὶ τὸ συναγωγὸν τῶν τριῶν καὶ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικὸν καὶ τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικὸν καὶ τὸ προϊὸν παντὶ καὶ τὸ ἀγαθουργὸν μάλιστα δείγματα λέγουσι, τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὅλα τὰς γονίμους προόδους καὶ τὰς τῶν αἰτίων ὅλων ποιήσεις καὶ συνοχὰς, τάς τε ἀφωρισμένας ὅλας τοῖς εἴδεσιν αἰτίας καὶ τὰς προϊούσας πάσας δημιουργίας καὶ τὰ ὅμοια τούτοις τεκμήρια κάλλιστα ἀναδιδάσκουσι.* Von den drei *πατέρες* der intellektuellen Götterreihe (über welche S. 692, 1 näheres) erhält hier der dritte den Namen des Demiurgen; ebenso versteht Prokl. a. a. O. 102, E seine Aeusserung, dass der Demiurg das Urbild der Welt (das *παράδειγμα* Tim. 29, B u. o.) in sich trage, sofern dasselbe nämlich (ebd. 131, C) durch den mit dem *νοητὸν* verbundenen Nus auch dem Demiurg vermittelt werde. Dagegen hatte Jamblich anderswo (b. Prokl. 84, B) gesagt, der Demiurg habe die ganze intelligible Welt als Einheit unter sich, wogegen Proklus Einwendungen macht. — Bei demselben S. 252, E findet sich auch die Unterscheidung von *οὐσία, ζωὴ, νοῦς*, aber viel zu beiläufig, als dass wir hieraus auf eine durchgreifende Eintheilung des Uebersinnlichen nach diesen drei Gesichtspunkten schliessen könnten. Er sagt nämlich dort über Tim. 38, A: das *ἦν* und *ἔσται* komme der Zeit zu, weil sie aus dem *ὂν* hervorgegangen sei, das *νεώτερον* und *πρεσβύτερον γίγνεσθαι*, weil sie von der *ζωὴ* ausgehe, das *γίγνεσθαι, γεγονέναι* und *ἔσεσθαι*, weil sie von der *νοερὰ τάξις* abhängig sei.

2) Prokl. 94, C: (*Ἰάμβλ.*) *μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν. τρεῖς γὰρ* u. s. w. (s. vor. Anm.) Vgl. Damasc. c. 94, S, 294: *ὁ ἑπταχῆ προϊὼν ὅλος δημιουργὸς παρὰ τοῖς Χαλδαίοις.* c. 96, 295: *οἱ ἑπτὰ δὶς ἐπέκεινα δημιουργοὶ παρὰ τοῖς θεουργοῖς.* Julian orat. V, 172, D: *εἰ δὲ καὶ τῆς ἀῤῥήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην,*

wahrscheinlich indem die letzte von jenen Triaden in zwei von ihren Gliedern wieder dreigliedrig getheilt wurde[1]). In der intellektuellen Welt besondert sich, was in der intelligibeln ungetheilt war; hier scheidet sich daher erst das Sein in seine Gattungen und Arten: die intellektuelle Welt ist daher der Ort der Ideen, die intelligible die der Urbilder, welche über jenen stehen[2]). Als eine dritte Klasse von überweltlichen Göttern werden in Jamblich's Schule die seelischen genannt[3]); dass er auch hier sein Triadensystem durchzuführen suchte, sehen wir aus der Angabe[4]), er habe aus der ersten Seele noch zwei

ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς. An die Chaldäer wollte sich ja Jamblich in der Theologie vorzugsweise anschliessen. Die Veranlassung zu dieser Zählung, in welcher auch Proklus dem Jamblich folgt, liegt ohne Zweifel in der Lehre von den sieben Planetengöttern; Jamblich betrachtet, wie wir bei Gelegenheit des Helios finden werden, die intellektuellen Götter als Urbilder des Planetensystems.

1) Da Proklus ausdrücklich sagt, Jamblich habe der νοερὰ ἑβδομὰς nach den drei Triaden der θεοὶ νοεροὶ erwähnt, da sie aber andererseits als νοερὰ doch auch wieder in jenen drei Triaden enthalten gewesen sein muss, welche offenbar die Gesammtheit der θεοὶ νοεροὶ umfassten, so wird kaum eine andere Annahme übrig bleiben. Bei den drei πατέρες, unter welchen der Demiurg die dritte Stelle einnehmen soll, wird man an die ersten, alle ihnen untergeordneten potentiell in sich befassenden Glieder einer jeden von den drei Triaden zu denken haben; in ähnlicher Weise nennt Prokl. Plat. Theol. V, 12. S. 269 die ersten Glieder der intelligibeln, intellektuell-intelligibeln und intellektuellen Götterreihe πατέρες und den τρίτος πατὴρ den Demiurg, und auf die gleiche Bestimmung weist auch die weitere Auseinandersetzung in dem Bruchstück aus Jamblich.

2) Prokl. in Tim. 70, E. 98, B s. o. 689, 3. Ders. Plat. Theol. V, 30, S. 313: Ἰάμβλιχος ὀρθῶς πού φησιν, ἐν τῷ πέρατι τῶν νοητῶν θεῶν (d. h. an ihrer untern Grenze) ἐκφαίνεσθαι τὰ γένη τοῦ ὄντος u. s. w. Proklus gibt hiefür allerdings nur in eigenem Namen den Grund an: ὅσα γάρ ἐστι κατ' αἰτίαν ἐν τοῖς πρώτοις καὶ κρυφίως καὶ ἀδιαιρέτως, ταῦτα διῃρημένως ἐστὶν ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ μεριστῶς καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἕκαστον. Auch Jamblich kann aber für seine Annahme keinen andern Grund gehabt haben. Auf Jamblich's Untersuchungen über die Ideen verweist Syrian. Metaph. Schol in Ar. 841, a, 20.

3) Sallust. de Diis c. 6, Anf.: τῶν δὲ ὑπερκοσμίων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς.

4) Prokl. in Tim. 214, A f.: ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος... τἀφανῆ μεριμνᾷ, τήν τε μίαν ψυχὴν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς προελθούσας δύο u. s. w.; vgl. S. 687, 4. 693, 3.

weitere Seelen hervorgehen lassen, die auf's engste geeinigt, aber doch verschieden von einander sein sollten. Jene kann sich an kein anderes mittheilen, sie ist daher überweltlich, diese sind in der Welt[1]). Damit aber diese Seelen als | vernünftig am Nus theilhaben, findet Jamblich wieder eine besondere Vermittlung nöthig, welche nach ihm nur in einem zwischen ihnen und der absoluten Vernunft stehenden Nus liegen kann[2]); und nach dem gleichen Grundsatz, welcher die Theilung der Seele in die ausserweltliche und die innerweltliche nöthig machte, zerlegt sich ihm auch dieser in eine Zweiheit, eine mit den Seelen verbundene, und eine über ihnen stehende göttliche Vernunft[3]). So setzt überall in der übersinnlichen Welt eine Vielheit an, welche ihrer von Plotin aufgestellten und bei ihm noch klar genug gehaltenen Gliederung durch weitere Spaltung ein verwickelteres Aussehen gibt, ohne dass doch schon diese ganze Mannigfaltigkeit ebenso

1) A. a. O, 171, E (über Tim. 34, B): *ὁ δὲ δὴ φιλόσοφος Ἰάμβλιχος ἀξιοῖ ψυχὴν ἀκούειν ἡμᾶς τὴν ἐξῃρημένην καὶ ὑπερκόσμιον* u. s. w. Plato rede hier nicht von der Weltseele, *ἀλλὰ περὶ τῆς ἀμεθέκτου ψυχῆς καὶ ὑπὲρ πάσας τὰς ἐγκοσμίους ὡς μονάδος τεταγμένης.* Diese stehe mit keinem Körper in Verbindung, sondern in gleicher Entfernung über allen. Aehnlich 214, A: *ὁ Τίμαιός, φησιν, διὰ τῆς ψυχογονίας τὴν μίαν καὶ ὑπερκόσμιον δημιουργήσας ψυχὴν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ τοῦ παντὸς καὶ αἱ ἄλλαι, τὴν δυάδα παράγει νῦν ἀπὸ ταύτης.*

2) A. a. O. 236, F: *Ἰάμβλιχος δὲ τὸν νοῦν τοῦτον* (den Tim. 37, C erwähnten) *πρεσβύτερον ἀκούει τῆς ψυχῆς, ἄνωθεν αὐτὴν συνέχοντα καὶ τελειοῦντα καὶ διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ἢ αὐτόθι* (unmittelbar) *τῷ παντελεῖ νῷ συνάπτοντας τὴν ψυχὴν* (*δεῖν γὰρ* u. s. w. s. o. 688, 1), *ἢ τὸν νοῦν ἕξιν ὑποτιθεμένους τῆς ψυχῆς· δεῖν γὰρ εἶναι τὸ ἐν αὐτῷ [αὑτῷ] ὂν πρὸ τοῦ ἐν ἄλλῳ ὄντος.*

3) A. a. O. 217, F: *τούτους τοὺς θείους κύκλους* (den Kreis des *ταὐτὸν* und *θάτερον* Tim. 36, C) *ὁ μὲν θεῖος Ἰάμβλιχος εἰς χωριστὸν τῶν ψυχῶν νοῦν καὶ ἀχώριστον ἀνήνεγκε , ὡς τοῦ μὲν περιέχοντος τὰς δύο ψυχὰς, τοῖ δὲ ἐν αὐταῖς ὄντος, καὶ τοῦ μὲν ἀμιγοῦς ἀπὸ τῆς ἄλλης ζωῆς καὶ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τοῦ δὲ μιγνυμένου πρὸς αὐτὰς καὶ κατευθύνοντος, ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ ὅλη ψυχὴ μονίμως ἐνεργεῖ καὶ πρὸς αὐτὸν ἑνοῦται τὸν δημιουργόν.* Ebd. 214, B: der Demiurg habe den zwei innerweltlichen Seelen nach Jamblich die Vernunft mitgetheilt *ἐνθεὶς τὴν δυάδα τῶν ψυχῶν εἰς δυάδα νοερὰν, κατ' οὐσίαν αὐτῶν ὑπερέχουσαν.* In beiden Stellen ist nur von diesen zwei Seelen die Rede. Die höhere schien wohl für ihre Verbindung mit dem Nus keiner weiteren Vermittlung zu bedürfen.

streng, wie bei Proklus, durch methodische Durchführung eines einfachen Schema geordnet würde[1]).

1) Strenger systematisirt erscheint Jamblich's übersinnliche Welt allerdings bei KIRCHNER Phil. d. Plot. 214. Nach seiner Darstellung „trennte er den νοῦς νοητὸς als das einfachere und frühere von dem νοῦς νοερὸς, der entfalteten Vernunft; zwischen beiden setzte er dann nach dem Muster jenes im vorhergehenden als plotinisch erwähnten Verhältnisses von ὄν, ζωή, νοῦς den νοῦς νοητὸς καὶ νοερὸς, die Vermittlung zwischen Gedanken und Geist. Und indem er jedes der drei Glieder nach Massgabe der unentwickelten, halbentwickelten und vollständig entwickelten Form wiederum zerlegte, erhielt er drei Triaden oberer Götter, drei θεοὶ νοητοὶ, unter denen das ὂν als das noch völlig Einfache den höchsten Rang behauptete, drei θεοὶ νοητοὶ καὶ νοεροὶ, drei θεοὶ νοεροὶ, von denen der dritte als der vollendete Nus der Demiurg genannt wird. Die letzte Trias ward durch Hinzufügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit zur Siebenzahl erweitert." Allein diese Darstellung beruht nur theilweise auf geschichtlichen Zeugnissen, zum andern Theil dagegen auf einer Uebertragung aus der Lehre des Proklus, zu der wir kein Recht haben. Kirchner's einziger Quellenbeleg ist die Stelle des Proklus in Tim. 94, welche S. 691, 1. 2. mitgetheilt ist. In dieser Stelle findet sich jedoch nicht allein davon kein Wort, dass die Trias der θεοὶ νοεροὶ „durch Hinzufügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit" zur Siebenzahl erweitert wurde; sondern auch die Einschaltung der θεοὶ νοητοὶ καὶ νοεροὶ, als einer eigenen, zwischen der intelligibeln und intellektuellen stehenden, Mittelklasse, stützt sich auf blosse Vermuthung. Am Anfang der Stelle hat nämlich in den Worten: καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τρίαδας Eine Handschrift statt νοερῶν „νοητῶν", und hierauf gestützt vermuthete TAYLOR, es sei νοητῶν καὶ νοερῶν zu lesen. Diess ist aber doch ein gar zu unsicherer Grund, um die ganze Auffassung von Jamblich's theologischem System darauf zu bauen. Die Stelle des Proklus macht Taylor's Conjektur nicht unbedingt nothwendig, da sich die Worte: (μετὰ) τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας u. s. w. auch so nehmen lassen, wie ich es a. a. O. gethan habe: „nachdem er die drei Triaden der νοεροὶ θεοὶ aufgezählt hat, weist er in der letzten derselben, der νοερὰ ἑβδομὰς, dem Demiurg die Stelle des dritten unter den πατέρες an." (Unter diesen haben wir, wie aus dem folgenden hervorgeht, nicht die πατέρες der νοερὰ ἑβδομὰς, sondern die der ganzen intellektuellen Welt zu verstehen: der Demiurg sollte das erste Glied der Hebdomas sein, in welche die dritte von den intellektuellen Triaden zerlegt worden war; die zwei andern πατέρες sind dann die ersten Glieder der ersten und zweiten intellektuellen Triade.) Sonst aber spricht alles gegen die Annahme, dass schon Jamblich, und nicht vielmehr erst Proklus, die intellektuell-intelligibeln Götter zwischen die intelligibeln und die intellektuellen eingeschoben habe. Denn wir begegnen denselben nicht allein in keinem einzigen Bericht über Jamblich, sondern auch

Unter den innerweltlichen Wesen, die über dem Menschen stehen, unterschied Jamblich die Seelen der Götter, der Engel, der | Dämonen und Heroën [1]), und unter den Göttern wieder drei Klassen: zunächst die zwölf oberen Götter [2]), die sich ihm aber nach dem triadischen System zu sechsunddreissig und weiter zu dreihundertundsechzig vervielfältigen [3]); sodann von diesen sechsunddreissig abstammend zweiundsiebzig Ordnungen unterhimmlischer Götter; endlich der Zahl der 21 Weltherrscher (ἡγεμόνες) entsprechend, 42 Ordnungen von Naturgöttern (θεοὶ γενεσιουργοί) [4]). Nehmen wir hiezu noch die Schutzgötter und

seine Schule weiss nichts von ihnen. Sallust (s. S. 692, 3) schliesst sie aus, Julian (in der sogleich weiter zu besprechenden Stelle orat. IV, 132, B) schweigt nicht allein von ihnen, sondern er kennt sie offenbar nicht, wenn er vom Helios sagt, er sei der Herrscher der intellektuellen Götter, ὧν τἀγαθόν ἐστι τοῖς νοητοῖς θεοῖς αἴτιον, ταῦτα αὐτοῖς (l. αὐτὸς) τοῖς νοεροῖς νέμων, und wenn er diesem intellektuellen Gott gerade die Prädikate gibt, welche nach Kirchner's Auffassung der Stelle in Tim. 94, C die Eigenthümlichkeit der intellektuell-intelligibeln Götter bezeichnen sollen (s. u. 696, 3); ebenso werden wir von Theodor von Asine finden, dass er unmittelbar an die θεοὶ νοητοὶ die νοεροὶ anschliesst, und auch Proklus sagt in seiner Mittheilung über ihn (in Tim. 225, B) nichts davon, dass er damit von Jamblich abgewichen sei. Hiemit fallen von selbst auch Kirchner's Annahmen über ὄν, ζωή und νοῦς. Dass die Stelle in Tim. 252, E zu denselben kein Recht gibt, ist schon S. 691, 1 bemerkt worden.

1) B. Stob. Ekl. I, 888. 1058. 1060. 1064, auch 868 vgl. V. Pythag. 219. Prokl. in Tim. 306, C. 318, B. 47, C, womit nicht streitet, dass Jamblich, der letztern Stelle zufolge, keine Erzengel bei Plato zu finden wusste. Nach Prokl. in Tim. 306, C unterschied Jamblich die eigentlichen Dämonen (οἱ κατ' οὐσίαν δαίμονες) von den Theilseelen. Nur diese, nicht jene, sollten in einen sterblichen Leib eintreten. Die ἄγγελοι betreffend vgl. m. auch Stob. Ekl. I, 926. 1068.

2) Wie diese abgeleitet und klassificirt wurden, sehen wir aus Sallust a. a. O., vgl. Julian orat. IV, 148, C.

3) Julian a. a. O. Prokl. in Tim. 299, E. Jener spricht nur von der Theilung der 12 Götter in 36; da aber Proklus diese Dekadarchen nennt, erhält man 360.

4) Prokl. in Tim. 299, D f. Die obigen Bestimmungen sind dem Jamblich neben seiner spielenden Zahlenmystik ($12 = 3 \times 4$, $36 = 3 \times 3 \times 4$, $21 = 3 \times 7$) ohne Zweifel auch aus astronomischen oder astrologischen (chaldäischen) Systemen entstanden; die 12 himmlischen Götter haben auf die 12 Zeichen des Thierkreises, die 36 Dekadarchen, wie er sie nennt, auf

Schutzgeister Einzelner und ganzer Völker [1]), so konnte es unserem Theosophen nicht schwer werden, alle Götterfiguren der Volksreligion in seinem System unterzubringen, und auch über die ungereimtesten Mythen liess sich mit dem Grundsatz [2]), dass eine Erzählung um so gewisser einen geheimen Sinn berge, je abenteuerlicher und | räthselhafter sie aussieht, leicht hinwegkommen. Von der Art, wie Jamblich auf diesem Standpunkt die Mythologie behandelte, haben wir ein anschauliches Beispiel in der Rede Julian's über den Helios, von der schon bemerkt wurde, dass sie ihre Deutungen einer noch ausführlicheren Darstellung Jamblich's entnommen hat. Helios ist nach dieser Auffassung der Mittel- und Einheitspunkt der intellektuellen Götter; er ist der König dieser Götterreihe, und theilt ihr als Abbild der höchsten Gottheit dieselben Güter mit, welche die intelligibeln Götter von jener empfangen; er ist ebendesshalb auch der allgemeinste Vermittler zwischen der sichtbaren und der intelligibeln Welt [3]). Nur das Abbild dieses höheren Helios ist der gleichnamige Himmelskörper [4]). Helios ist von Zeus und Serapis nicht

die 36mal 10 Tage des Jahrs Beziehung, die 21 ἡγεμόνες (von denen wir aber durch Proklus nichts näheres erfahren) sind das triadische Multuplum der sieben Planeten. Die 72 Götter erinnern an die 72 Völkerengel der Juden.

1) B. Prokl. in Tim. 44, F wirft Jamblich in dieser Beziehung die Frage auf, wie es zu verstehen sei, wenn gesagt wird, ein Dämon oder eine Gottheit habe sich einen Menschen oder ein Volk zum Eigenthum erwählt, und er gibt darauf die Antwort: die Götter haben immer denselben Wirkungskreis, aber die Menschen und Länder seien nicht immer gleich empfänglich für ihre Wirkung. Ueber die Volks- und Theilgötter ist auch Julian b. Cyrill c. Julian. IV, S. 115, D Spanh. zu vergleichen.

2) Bei Julian or. VII, S. 217, B f.

3) Orat. IV, 132, C ff. 138, C. 139, B. 141, D. 143, C. So wortreich übrigens Julian hier die Bedeutung des Helios als des Vermittlers, des Herrschers über die νοεροὶ θεοὶ u. s. f. preist, so erfährt man doch nicht, wie er sich seine Stellung unter denselben eigentlich denkt. Vergleichen wir jedoch, was S. 691, 1 aus Jamblich angeführt ist, so zeigt sich, dass der Helios in der zweiten Triade der intellektuellen Götter, beziehungsweise in dem ersten, ihr ganzes Wesen in sich befassenden Glied dieser Triade zu suchen ist; denn wie Julian als die hervorragendste Eigenschaft des Helios seine Mittlersnatur bezeichnet, und ihn als das Abbild des Guten beschreibt, so wird auch der zweite von den intellektuellen πατέρες der μέσος genannt, und durch das Merkmal des συναγωγὸν und ἀγαθουργὸν charakterisirt.

4) Ebd. 133, C.

verschieden[1]); Dionysos und Asklepios sind nur Theilkräfte des Helios, Apollo und Athene-Pronoia (die Weltseele) sind seine Emanationen, Aphrodite, die harmonische Einheit der himmlischen Götter, ist seine Gehülfin[2]) u. s. w. Noch weitere Proben dieser Deutungskunst, welche sich nicht selten in die abstruseste Scholastik verliert, liessen sich sowohl von Jamblich selbst als aus seiner Schule zur Genüge beibringen[3]).

Dass auch die praktische Seite des Polytheismus, die | Bilderverehrung, die Theurgie und die Mantik, an Jamblich einen eifrigen Vertheidiger finden würde, war zu erwarten. In seiner Schrift über die Götterbilder[4]) führt er aus, dass diese Darstellungen der Gottheit mit göttlichen Kräften erfüllt (*θείας μετουσίας ἀνάπλεα*) seien, mögen sie nun von Menschenhänden gebildet, oder (was er auch nicht bezweifelte) vom Himmel herabgekommen sein. Zum Beweis dieser höheren Kraft dienten ihm Wundergeschichten der unglaublichsten Art[5]); und dass er diese Wunder auch wieder aus gewissen natürlichen Ursachen zu erklären suchte[6]), ist um so unerheblicher, da auch das angeblich

1) Ebd. 135, D. 143, D f.

2) Ebd. 143, D f. 149, A f. 150, B vgl. Prokl. in Tim. 49, C. Sallust. De Diis c. 6. Damit ganz übereinstimmend werden in der ihrem Hauptinhalt nach wahrscheinlich von Jamblich entlehnten Ausführung bei Macrob. Sat. I, 17—23 alle möglichen Götter auf Apollo-Dionysos zurückgeführt.

3) M. vgl. Prokl. in Tim. 48, D. 292, C. E. 293, E. 296, D. 297, A. C. Stob. Floril. 5, 62. 63. Sallust. de Diis c. 4. 6. Julian orat. VII, 219 ff. Orat. V, S. 161, C ff. gibt der letztere von dem Attis- und Cybele-Mythus eine doppelte Deutung, die sich Sallust c. 4 sofort aneignet. Diese gehört nun, wie er mit Nachdruck erklärt, ihm selbst an; bei Macrob. a. a. O. c. 21 findet sich eine einfachere, physikalische, auf die Sonne und die Erde, die in letzter Beziehung von einem Stoiker herstammen könnte. Noch eine dritte ist uns S. 673, 1 bei Porphyr vorgekommen, dessen auch Julian a. a. O. erwähnt, doch mit dem Zusatz, dass er selbst seine Erklärung nicht kenne.

4) Worüber Phot. Cod. 215 s. o. S. 683.

5) *Τούτων οὖν ἁπάντων*, sagt Phot. S. 173, b, 15, *ἔργα τε ὑπερφυῆ καὶ δόξης ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ Ἰάμβλιχος, πολλὰ μὲν ἀπίθανα μυθολογῶν, πολλὰ δὲ εἰς ἀδήλους φέρων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ τοῖς ὁρωμένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχυνόμενος.*

6) Darauf werden sich nämlich die *αἰτίαι ἄδηλοι* des Photius beziehen: Jamblich suchte das Wunder, mit Plotin und den Stoikern, durch die Voraussetzung natürlicher Ursachen, die nur uns unbekannt seien, zu rechtfertigen.

natürliche ihm und seiner Schule sich immer wieder in ein magisches aufzulösen pflegt. Mit derselben Leichtgläubigkeit weiss sich Jamblich auch sonst die fabelhaftesten Erzählungen über Wunder und Weissagungen, über die Wirkungen der Opfer, über Geistererscheinungen und ähnliches anzueignen [1]); für die Möglichkeit dieser Dinge beruft er sich theils im allgemeinen auf die Macht der Götter, denen nichts unmöglich sei [2]), theils im besondern auf den Zusammenhang der irdischen Welt mit der himmlischen, deren Kräfte in diese überströmen [3]); und gerade in solchen ausserordentlichen Wirkungen | erkennt er den augenscheinlichsten Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen [4]). Besonderen Werth hat unter denselben auch für ihn die Weissagung, mit der ihm, nach der alten stoischen Behauptung [5]), der Götterglaube zu stehen und zu fallen scheint [6]). Die Frage, wie sie sich mit der Freiheit des menschlichen Willens vereinigen lasse, hatte Jamblich lebhaft beschäftigt, seine Antwort führt aber nicht über den widerspruchsvollen Satz hinaus, dass auch das unbestimmte und ungewisse von den Göttern mit Bestimmtheit und Gewissheit erkannt werde [7]). Von Seiten des Menschen

1) So namentlich im Leben des Pythagoras z. B. § 90 ff. 134. 138 ff. 216 f. vgl. Bd. I, 285 f.

2) Für unverständig, sagt Jamblich a. a. O. 139, haben die Pythagoreer nur diejenigen gehalten, welche solchen Erzählungen den Glauben versagen: *οὐ γὰρ εἶναι τὰ μὲν δυνατὰ τοῖς θεοῖς, τὰ δὲ ἀδύνατα, ὥσπερ οἴεσθαι τοὺς σοφιζομένους, ἀλλὰ πάντα δυνατά.* Ebenso in der Parallelstelle § 148: *παρήγγελλε γὰρ ἀεὶ περὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπιστεῖν μηδὲ περὶ θείων δογμάτων, ὡς πάντα τῶν θεῶν δυναμένων.* Vgl. S. 686, 7.

3) A. a. O. 218 setzt Pythagoras auseinander, *ὅτι οὐρανόθεν ἡ διάβασις εἴς τε τὰ ἀέρια καὶ ἐπίγεια φέρεσθαι πέφυκε*, er spricht *περὶ τῆς πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀκολουθίας πάντων*, zur Rechtfertigung der vorher erwähnten wunderbaren Wirkungen.

4) A. a. O. 216: Abaris lernt von Pythagoras *περὶ τοῦ οὐρανόθεν ἠρτῆσθαι καὶ οἰκονομεῖσθαι πάντα ἀπ' ἄλλων τε πλειόνων καὶ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας τῶν ἱερῶν.* Ebd. 217.

5) S. 1. Abth. S. 338.

6) M. s. hierüber was S. 145, 2 aus dem Leben des Pythagoras 137 f. angeführt ist, nebst dem Beisatz: *καὶ ὁμοίως δὲ τὴν αὐτῶν* (der Weissagungen) *πραγματείαν ἀξίαν τοῦ δόξειν ἂν εἶναι τῷ οἰομένῳ θεοὺς εἶναι, τοῖς δ' εὐήθειαν θάτερον τούτων* (sc. *οἰομένοις*), *καὶ ἀμφότερα.*

7) Nachdem Ammon. De interpr. 109, a, o. die obige Frage aufgeworfen und ihre Schwierigkeit erörtert hat, sagt er, er wolle sie *κατὰ τὴν*

gilt ihm für das wirksamste Mittel, sich der göttlichen Gnade zu versichern, das Gebet[1]; die Möglichkeit der Gebetserhörung scheint er mit der Bemerkung vertheidigt zu haben, die Götter können die Reden der Betenden ohne Sinneswerkzeuge | vernehmen, da sie vermöge ihrer Allgegenwart alle Thätigkeiten guter Menschen, und namentlich derer in sich befassen, die sich ihnen durch heilige Gebräuche geeinigt haben[2].

τοῦ θείου Ἰαμβλίχου ὑφήγησιν beantworten, und setzt nun auseinander: das Erkennen sei entweder besser, als das Erkannte, wie wenn die Vernunft das einzelne betrachte, oder es sei ihm gleich, wie wenn sie sich selbst betrachte, oder es stehe unter ihm, wie wenn sie das Göttliche betrachte. Die Götter müssen nun nothwendig alles, gegenwärtiges, vergangenes und zukünftiges wissen, da sie ja auch alles hervorbringen, das ewige als *αἴτιοι*, das gewordene als *προςαίτιοι*, und von allem nicht blos das Wesen sondern auch die Kräfte und Thätigkeiten sehen, sowohl die naturgemässen als die naturwidrigen. Sie wissen also auch das zufällige, aber sie wissen dasselbe nach ihrer Weise, *μιᾷ καὶ ὡρισμένῃ καὶ ἀμεταβάτῳ γνώσει*. Es selbst sei ein *ἀόριστον*, aber sie wissen es *ὡρισμένως*, ebenso, wie sie das getheilte in ungetheilter, das zeitliche in ewiger Weise u. s. f. wissen, und es höre nicht auf ein blosses *ἐνδεχόμενον* zu sein, wenn es gleich von den Göttern ganz bestimmt vorhergewusst werde. Die Hauptfrage: wie diess möglich ist, wie etwas an sich ungewisses mit Sicherheit vorhergewusst werden kann, bleibt unbeantwortet: eine scholastische Formel soll über einen Widerspruch weghelfen.

1) Prokl. in Tim. 64, D: (*Ἰάμβλ.*) *παραδίδωσι τήν τε δύναμιν τῆς εὐχῆς καὶ τὴν τελειότητα θαυμαστήν τινα καὶ ὑπερφυᾶ καὶ πᾶσαν ὑπεραίρουσαν ἐλπίδα.*

2) Diess geschieht wenigstens in der Schrift von den Mysterien I, 15, welche wahrscheinlich hier, wie sonst, Jamblich folgt; dass der letztere den Göttern eine *αἰσθητικὴ δύναμις* beigelegt, und nur die (ihnen von Plotin angeblich zuerkannte) *ὀρεκτικὴ* abgesprochen habe, sagt auch Hermias in Phædr. S. 95 Ast, indem er zugleich jene *αἴσθησις*, mit der Schrift von den Mysterien übereinstimmend, dahin erläutert, dass die Gestirne zwar durch kein Sinnesorgan, und daher nicht *διὰ πάθος* wahrnehmen, aber die (bei uns mit dem *πάθος* verbundene) *γνῶσις* haben, da ihr Leib *ὅλον δι᾽ ὅλου γνωστικὸν, ὅλον ὄψις καὶ ὅλον ἀκοὴ* sei. (Zu dem letzteren vgl. Th. I, 491, 1.) An Jamblich knüpft auch Proklus a. a. O. seine später zu berührende Ausführung über das Gebet an, aber diese Ausführung selbst ist sein eigenes Werk, und wenn er auch nur sagt, er wolle darin *τήν τε ἐκείνου σαφῆ ποιῆσαι διάνοιαν καὶ τῷ Πλάτωνι συμφώνους ἀποδοῦναι τοὺς περὶ εὐχῆς λόγους*, so sieht man doch deutlich, dass er nicht mehr, als den allgemeinen Gedanken derselben, von Jamblich entlehnt hat.

Mit seiner spekulativen Theologie steht bei Jamblich, wie bei den meisten Männern dieser Schule, eine einseitige Vorliebe für die pythagoreische Zahlenmystik in Verbindung, wogegen er der platonischen Ideenlehre wohl nur geringere Aufmerksamkeit zuwandte [1]). Die pythagoreische Philosophie hat ja überhaupt seine höchste Bewunderung [2]); ganz besonders ist es aber das mathematische Element dieser Philosophie, dessen Werth er nicht genug zu rühmen weiss. Der Mathematik haben wir, wie er versichert, die herrlichsten göttlichen und menschlichen Güter zu verdanken; es gibt keinen Zweig der Philosophie, auf den sich ihr heilsamer Einfluss nicht erstreckte; sie reinigt den Geist, sie gewöhnt ihn an die Betrachtung des Unveränderlichen, sie führt ihn vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen über; sie gewährt nicht blos der Naturwissenschaft Sicherheit und Erkenntniss der allgemeinen Gesetze, sondern auch der Ethiker und Politiker kann ihr die Musterbilder der | Tugenden und der sittlichen Ordnung entnehmen [3]). Ihre ganze Bedeutung wird sie aber doch nur dann entfalten, wenn sie in dem höheren Sinn der pythagoreischen Philosophie behandelt, wenn in den mathematischen Formen das Symbol höherer Wahrheiten und Verhältnisse gefunden, wenn die Natur der Götter und der übersinnlichen Welt aus ihnen erkannt, wenn die Beziehung der einzelnen Zahlen zu gewissen Gottheiten, das Wesen der intelli-

1) Wir müssen diess daraus schliessen, dass in dieser Beziehung, ausser dem S. 685, 1. 692, 2 angeführten, kaum etwas von ihm berichtet wird, als der unplatonische Satz bei Prokl. in Tim. 134, B: *ὅτι τὰ μὲν τῶν εἰδῶν ταὐτότητι χαίρει καὶ στάσει, τὰ δὲ κινήσει καὶ ἑτερότητι, καὶ ὡς τὰ μὲν μοναδικῶν ἐστιν αἴτια καὶ ἀϊδίων, τὰ δὲ κινουμένων τε καὶ πεπληθυσμένων.*

2) Wie diess schon S. 685 bemerkt wurde, und besonders aus den Ueberbleibseln seines grossen Werks über die Pythagoreer, namentlich gleich aus dem ersten Buch, dem Leben des Pythagoras, hervorgeht. Am Anfang dieser Schrift sagt er: Wenn man bei jeder philosophischen Darstellung die Götter anrufen müsse, so gelte diess ganz besonders bei der Darstellung der pythagoreischen Philosophie, denn diese sei göttlichen Ursprungs und daher nur mit Hülfe der Götter zu verstehen; ihre Schönheit und Grösse übersteige das Vermögen des Menschen, und sie lasse sich nur Schritt für Schritt unter der gnädigen Leitung der Götter auffassen.

3) *Π. κοιν. μαθηματ. ἐπιστ.* S. 206 f. 219 ob. u. ö.

gibeln Zahlen und Figuren erforscht wird [1]). So hoch aber die Mathematik hiemit gestellt ist, und so ausführlich sich Jamblich mit mathematischer Spekulation beschäftigt hat, so finden wir doch in seinen Schriften über diese Gegenstände wenig neues und eigenthümliches, und nicht einmal die Stellung des Mathematischen im Ganzen des philosophischen Systems lässt sich klar daraus abnehmen. Wir erfahren von ihm, dass die mathematischen Substanzen unkörperliche, für sich bestehende Wesenheiten seien, die zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten, den ungetheilten und den an die Körperwelt vertheilten Formen, den Ideen und den λόγοι in der Mitte stehen [2]), und dass sie sich als unbewegt auch von den Seelen unterscheiden [3]); nur um so unklarer ist es dann aber, wie doch die Seele und die Idee zugleich eine Zahl [4]), und wie andererseits die Zahl das vollkommene Urbild genannt werden kann, nach welchem der künstlerische Verstand die Welt gebildet habe [5]), denn dieser νοῦς τεχνικὸς müsste eigentlich, sollte man meinen, in der Reihe der Emanationen der Zahl vorangehen. Wollte man sich aber auch in letzterer Beziehung bei der alten Unterscheidung der mathematischen und der Idealzahlen beruhigen, so bliebe wenigstens noch zu erklären, wie sich die mathematischen Substanzen ohne Störung für das System zwischen das Intelligible und das Psychische einschieben lassen. Als die Principien der mathematischen Zahlen bezeichnet Jamblich mit seinen Vorgängern das Eins und die Ursache der Vielheit, die er der Materie | vergleichen will, als die Principien der geometrischen Grössen den Punkt und die Ausdehnung; aber wie uns seine Beschreibung des Eins weit über das mathematische Gebiet bis zur höchsten Einheit hinausführt, so soll auch das zweite Princip nicht die Materie im eigentlichen Sinn sein, und namentlich das Prädikat des Bösen soll ihm nicht zukommen: aus der Verbindung des Ersten mit der Ursache der Vielheit (ἡ τοῦ πλήθους αἰτία ὕλη) entsteht, wie gesagt wird, die Zahl, weiterhin aus ihren eigenthümlichen

1) A. a. O. 209 f.
2) A. a. O. S. 189 o. 190 med. 204 unt. u. ö.
3) Ebd. 190 m. 192 m. 200 u.
4) Ebd. 200 u.
5) Theol. Arithm. S. 59.

Principien die geometrische Figur, in diesen kommt aber nur das Sein und die Schönheit zur Erscheinung, erst in den entfernteren Zusammensetzungen der Elemente erzeugt sich accidentell auch das Böse[1]). Wir können diesen Bestimmungen keinen grossen Werth beilegen, so wichtig sie auch unserem Philosophen selbst sind. Nicht minder wichtig ist ihm die theologische Bedeutung der Zahlen und ihre mystische Beziehung zu den verschiedenen Göttern, mit denen sich seine arithmetische Theologie beschäftigt[2]); und für den Geist des Mannes und seiner Schule ist auch wirklich der Eifer, mit dem diese leeren Phantasiespiele betrieben und als tiefe Weisheit bewundert wurden, bezeichnend genug; auch in ihnen findet sich aber kaum irgend etwas, was sich nicht aus den bekannten Lehren der Neupythagoreer und Neuplatoniker mit Leichtigkeit ableiten liess.

Neben den theologischen und mathematischen Spekulationen hatte sich Jamblich auch mit kosmologischen, psychologischen und ethischen Untersuchungen beschäftigt. Indessen ist die Ausbeute, welche unsere Quellen nach dieser Seite hin gewähren, doch nur gering. Aus der übersinnlichen Welt ist die Erscheinungswelt | nach Jamblich, welcher hierin mit Plotin und der ganzen neuplatonischen Schule übereinstimmt, von Ewigkeit hervorgegangen; nur hypothetisch und nicht ohne Bedenken hatte er diese anfangslose Weltentstehung in der Form eines zeitlichen Vorgangs anschaulich gemacht[3]). Die Kräfte, welche in der höheren Welt

1) *Π. κοιν. μαθ. ἐπιστ.* S. 191 f.

2) Ausser den *Θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς*, welche ihrem ganzen Umfang nach hieher gehören, vgl. m. in dieser Beziehung auch Prokl. in Tim. 206, A f. In den ersteren scheint sich Jamblich ganz an die gleichnamige Schrift des Nikomachus gehalten zu haben; es mag daher zur Charakteristik der seinigen hier genügen, was S. 122 f. aus jener angeführt ist. In der Stelle des Proklus heisst es: *ὁ δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐξυμνεῖ τοὺς ἀριθμοὺς μετὰ πάσης δυνάμεως ὡς θαυμαστῶν τινων ἰδιωμάτων ὄντας περιεκτικούς.* Die Einheit sei Grund der *ἕνωσις*, die Dyas der *πρόοδος* und *διάκρισις*, die Trias der *ἐπιστροφὴ τῶν προελθόντων*, die Tetras enthalte als *παναρμόνιος* alle Zahlenverhältnisse in sich, die Enneas als *τελεία ἐκ τελείων* bewirke alle Vollendung, die Achtzahl sei Ursache *τῆς ἐπὶ πᾶν προόδου*, die Zahl 27 *τῆς ἐπιστροφῆς καὶ αὐτῶν τῶν ἐσχάτων.* M. vgl. hiezu, was S. 635, 7 aus Amelius angeführt ist.

3) Julian orat. IV, 145, D f., der ausdrücklich beifügt: *ἀκίνδυνον οὐδὲ αὐτὸ τὸ μέχρι ψιλῆς ὑποθέσεως χρονικήν τινα περὶ τὸν κόσμον*

für sich sind und wirken, sehen wir in der Erscheinungswelt an das Körperliche gebunden; und sofern sie diess sind, bilden sie die Natur, welche unser Philosoph desshalb als die immanente Ursache der Welt definirt[1]). Mit der Natur fällt das Schicksal zusammen: wir bezeichnen mit diesem Begriff nach Jamblich nichts anderes als die Gesammtheit der natürlichen Ursachen, sofern dieselben in ihrem durchgreifenden gegenseitigen Zusammenhang, als Eine Naturordnung betrachtet werden; und er erklärt ausdrücklich, dass diese Naturordnung nicht aus dem blossen Zusammentreffen der vielen Ursachen, sondern nur aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von einer über ihnen stehenden einheitlichen Ursache sich erklären lasse[2]). Nichtsdestoweniger soll sie aber in die allgemeine | Weltordnung nicht so fest eingefügt sein, dass keinerlei Gegensatz zwischen beiden entstehen kann. Das Schicksal ist nach Jamblich nur eine Wirkung der niedrigsten kosmischen Kräfte; die Natur würde, sich selbst überlassen, in Unordnung

ὑποθέσθαι ποίησιν ὁ κλεινὸς ἥρως ἐνόμισεν Ἰάμβλιχος. PROKL. in Tim. 116, C. Damit hängt es wohl auch zusammen, dass er (nach SIMPL. De coelo 252, b, 23 Karst.) die Bildung der Elemente im Timäus symbolisch verstanden wissen wollte.

1) *Τῆς δ' εἱμαρμένης*, sagt er bei STOB. Ekl. I, 186, *ἡ οὐσία σύμπασά ἐστιν ἐν τῇ φύσει· φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως ὅσα χωριστῶς αἱ κρείττονες οὐσίαι καὶ διακοσμήσεις συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς. ζωή τε οὖν σωματοειδὴς, καὶ λόγος γενεσιουργὸς, τά τε ἔνυλα εἴδη καὶ αὐτὴ ἡ ὕλη, ἥ τε συντεθειμένη γένεσις ἀπὸ τούτων, κίνησίς τε ἡ τὰ πάντα μεταβάλλουσα, καὶ φύσις ἡ τεταγμένως διοικοῦσα τὰ γιγνόμενα, ἀρχαί τε αἱ τῆς φύσεως καὶ τέλη καὶ ποιήσεις, καὶ αἱ τούτων συνδέσεις πρὸς ἄλληλα, ἀπ' ἀρχῆς τε ἄχρι τοῦ τέλους διέξοδοι, συμπληροῦσι τὴν εἱμαρμένην.*

2) S. vor. Anm. und Jambl. a. a. O. 184 (nach dem S. 688, 4 angeführten): So mannigfaltig die natürlichen Ursachen und Kräfte auch sind, so hängen sie doch alle von Einer *ὅλη αἰτία* ab, *κατὰ μίαν δὲ σύνδεσιν πάντα πρὸς ἄλληλα συμπλέκεται, καὶ εἰς ἓν ἀνήκει τὸ περιεκτικώτατον τῆς αἰτίας κράτος ὁ σύνδεσμος τῶν πλειόνων αἰτίων· οὗτος τοίνυν εἷς εἰργμὸς* [*εἱρμὸς*, wie MEINEKE vermuthet], *συμπεφορημένος* [l. *οὐ συμπ.*] *ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πλήθους, οὐδ' ἐπισυνισταμένην ἀπὸ τῆς συμπλοκῆς ποιεῖται τὴν ἕνωσιν, οὐδὲ διαπεφόρηται ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα· κατὰ δὲ τὴν προηγουμένην καὶ προτεταγμένην αὐτῷ τῶν αἰτιῶν μίαν συμπλοκὴν ἐπιτελεῖ πάντα καὶ συνδεῖ ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν μονοειδῶς ἀνάγει. μίαν οὖν τάξιν πάσας τάξεις ὁμοῦ περιλαβοῦσαν ἐν αὐτῇ τὴν εἱμαρμένην ἀφοριστέον.*

versinken [1]); durch sie werden auch wir in Uebel verstrickt, denen wir nur dann entgehen, wenn wir uns über die Welt zu den überhimmlischen Göttern erheben [2]). Das Schicksal bedarf daher eines fortwährenden verbessernden Eingreifens der Götter [3]), denen ja auch das unvollkommene und selbst das schlechte zum Werkzeug ihrer Rathschlüsse dient [4]); und wir bedürfen jener Lösung aus den Banden des Schicksals, zu welcher die Seele theils durch ihre eigene höhere Natur, theils durch den Beistand der Götter und durch alle die heiligen Handlungen gelangt, mittelst deren wir uns dieses Beistandes versichern [5]). Nun ver-

1) In diesem Sinn redet Jamblich bei Stob. Ekl. I, 80 von der *ἄτακτος φύσις τῆς γενέσεως*, welche wegen der Güter, mit denen die *εἱμαρμένη* von den Göttern geschmückt werde, nur theilweise zum Vorschein komme, von der *ἄτακτος πλημμέλεια*, in welche die göttliche Güte die Natur nicht versinken lasse.

2) So sagt der Verfasser der Schrift *De mysteriis*, welcher hier jedenfalls Jamblich's Ansichten wiedergibt, VIII, 7: Es sei nicht alles in die *δεσμοὶ ἄλυτοι ἀνάγκης, ἣν εἱμαρμένην καλοῦμεν*, gebannt; die Götter lösen die *εἱμαρμένη, αἱ δ' ἀπ' αὐτῶν ἔσχαται φύσεις, καθήκουσαι καὶ συμπλεκόμεναι τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τῷ σώματι, τὴν εἱμαρμένην ἐπιτελοῦσιν*. Mit Recht werden daher die Götter angefleht, *ὅπως ἂν μόνοι διὰ πειθοῦς νοερᾶς τῆς ἀνάγκης ἄρχοντες τὰ ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης ἀποκείμενα κακὰ ἀπολύωσιν*.

3) Stob. a. a. O.: *οἱ θεοὶ τὴν εἱμαρμένην συνέχοντες διὰ παντὸς ἐπανορθοῦνται· ἡ δ' ἐπανόρθωσις αὐτῶν ποτὲ μὲν ἐλάττωσιν κακῶν ποτὲ δὲ παραμυθίαν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀναίρεσιν ἀπεργάζεται.*

4) M. vgl. hierüber die Bemerkung bei Olympiodor in Alcib. S. 59 f. Creuz.: die vollkommeneren Seelen nehmen an der göttlichen Weltregierung theil, die unvollkommenen, bisweilen sogar die schlechten, stehen zu ihr im Verhältniss eines Werkzeugs.

5) Diess das Thema der ebenerwähnten Ausführung De myster. VIII, 7 f. Nicht alles, wird hier bemerkt, sei dem Verhängniss unterworfen, *ἀλλ' ἔστι καὶ ἑτέρα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ, κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώμης* [l. *ἀνάγκης*], *καθ' ἣν καὶ θεοῖς ἑνοῦσθαι δυνάμεθα καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως ὑπερέχειν, ἀϊδίου τε ζωῆς καὶ τῶν ὑπερουρανίων θεῶν τῆς ἐνεργείας μετέχειν. κατὰ δὴ ταύτην οἷοί τε ἐσμὲν καὶ ἑαυτοὺς λύειν.* Wenn der bessere Theil unseres Wesens in uns wirke, trennen wir uns von dem, was uns an die *γένεσις* fessle, und treten in eine neue höhere Welt (*διακόσμησις*) über. Zugleich aber verweist der Verfasser auf die *θεοὶ λυτῆρες τῆς εἱμαρμένης*. Dabei wirft er die Frage auf, ob und wie die *πολεύοντες θεοὶ*, d. h. die Gestirne, zur Lösung vom Verhängniss behülflich sein können, während sie doch auch die *μοιρηγέται* seien, welche das Leben mit unlös-

wahrt sich diese Ansicht allerdings | gegen die Vorstellung, als ob jene Handlungen in den Göttern selbst eine Veränderung und Umstimmung bewirkten, mit der Bemerkung: das Eingreifen der höheren Ordnung in die niedrigere erfolge nach unabänderlichen Gesetzen, es sei Eine und dieselbe Weltordnung, welche das Herabsteigen der Seele aus der höheren Welt und ihre Rückkehr zu derselben durch Vermittlung der gottesdienstlichen Handlungen bestimme [1]). Indessen ist leicht zu sehen, dass die Verwandlung des irrationalen in ein rationales auf diesem Wege so wenig gelingen kann, wie diess in neuerer Zeit ähnlichen Theorieen [2]) gelungen ist: der Anstoss liegt ja nicht darin, dass eine Befreiung der Seele aus der Sinnenwelt angenommen wird, sondern darin, dass diese Befreiung durch ein nachträgliches Eingreifen der Götter in den Naturlauf, und das letztere selbst seinerseits

baren Banden fesseln. Er antwortet darauf, man könne sagen: *ὡς ἐν ἑκάστῳ τῶν θεῶν, καὶ τῶν ἐμφανῶν, εἰσί τινες οὐσίαι νοηταὶ καὶ ἀρχαὶ, δι᾽ ὧν γίνεται ἡ ἀπὸ τῆς γενέσεως τῶν κόσμων ταῖς ψυχαῖς ἀπαλλαγή;* man könne aber auch annehmen, dass diese Befreiung Sache der *ὑπερκόσμιοι*, nicht der *περικόσμιοι θεοὶ* sei. Er will aber hier nicht näher erörtern, *τίνες* (sc. *θεοὶ*) *εἰσὶν ἀναγωγοὶ καὶ κατὰ ποίας αὐτῶν δυνάμεις πῶς τε τὴν εἱμαρμένην λύουσι καὶ διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων, τάξις τε ὁποία τῆς κοσμικῆς ἐστι φύσεως καὶ ὅπως ἡ νοερὰ ταύτης ἐπικρατεῖ τελειοτάτη ἐνέργεια*, da hierüber in der Schrift (Jamblich's) *περὶ θεῶν* ausführlicher gehandelt sei. Dieselbe Frage berührt Jamblich b. Stob. Ekl. I, 1068; ich werde noch darauf zurückkommen.

1) A. a. O. VIII, 8: *ὥστε οὐδ᾽, ὅ περ ἐκ τῶν Ὁμηρικῶν σὺ παρέθηκας, τὸ τρεπτοὺς εἶναι τοὺς θεοὺς, ὅσιόν ἐστι φθέγγεσθαι. νόμοις γὰρ ἀχράντοις καὶ νοεροῖς ὥρισται πάλαι τὰ ἔργα τῆς ἱερᾶς ἁγιστείας τάξει τε μείζονι καὶ δυνάμει λύεται τὰ καταδεέστερα εἰς βελτίονα· τῶν μεθισταμένων ἡμῶν λῆξιν* (wenn wir unsere Wahl ändern; der Ausdruck spielt auf Plato Rep. X, 617, E, die *λῆξις δαίμονος, λῆξις βίων* an) *ἀπόστασις γίνεται τῶν καταδεεστέρων, καὶ οὐ παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τι θεσμὸν ἀποτελεῖται ἐν τῷ τοιῷδε, ἵνα μεταστραφῶσιν οἱ θεοὶ κατὰ τὴν εἰς ὕσιερον γιγνομένην ἱερουργίαν, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχὰς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν.* Wie im Weltganzen *τῇ νοερᾷ οὐσίᾳ ἡ γένεσις καὶ τὸ πᾶν συνήρτηται, οὕτω καὶ ἐν τῇ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελείᾳ συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις.*

2) Z. B. der leibnitzischen Wundertheorie, welche gleichfalls das Wunder als Eingreifen der höheren Naturordnung in die niedere zu begreifen sucht.

durch Mittel bewirkt werden soll, die mit der | beabsichtigten Wirkung in keinerlei natürlichem Zusammenhang stehen.

Weiter können hier auch Jamblich's Annahmen über Raum und Zeit berührt werden. Ueber den ersteren sind uns mehrfache Bestimmungen von ihm überliefert; dieselben lassen sich aber schwer mit einander vereinigen. Denn während er den Begriff des Raumes an einer Stelle so überschwänglich und weit fasst, dass alle Umfassung und Begrenzung des einen durch das andere darunter fallen soll, und dass in letzter Beziehung die Gottheit der Raum aller Dinge genannt wird[1]), definirt er ihn an einem andern Orte theils als die Oberfläche des umschliessenden, theils als die des umschlossenen Körpers[2]), und an einem dritten führt er ihn auf die Kraft zurück, welche die Körper zusammenhalte, und ihre Ausdehnung bewirke[3]). Dass die

1) Simpl. Categ. 92, *α*, wo Jamblich ausführt, der Begriff des Raumes sei nicht homonym, sondern als eigentlicher Gattungsbegriff, *ἐφ᾽ ὅλα τὰ ὁπωσοῦν ὄντα ὡς ἕτερα ἐν ἑτέροις* auszudehnen, denn das Verhältniss des umfassenden zum umfassten erhalte zwar beim Körperlichen eine andere nähere Bestimmung, als beim Unkörperlichen, an sich aber sei es in beiden Fällen dasselbe: die Welt liege (*κεῖται*) in der Seele, und sei von ihr begrenzt, diese vom Nus u. s. w., und in letzter Beziehung sei das einheitliche göttliche Wesen, als das oberste *αἴτιον τῆς περιοχῆς*, der Ort von allem, der *θεῖος τόπος, ὅστις αὐτός τε ἑαυτοῦ ἐστιν αἴτιος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ περιληπτικὸς* u. s. w. *ἀεὶ γὰρ* (wie es vorher heisst) *τὰ ἀρχηγικώτατα τὴν τοῦ πρεσβυτάτου τόπου τάξιν περιείληφε.* Simplicius selbst bemerkt über diese *νοερὰ θεωρία* ganz richtig, dass der Raum hier metaphorisch genommen werde.

2) Jamblich b. Simpl. a. a. O. 34, *ζ*: *ὁ δὲ τόπος ὡς μὲν ἐπιφάνεια εἴη ἂν ἐν τῷ σώματι, οὗπερ οὖσα περιέχει τὸ σῶμα· ὡς δὲ τόπος ἐν τῷ περιεχομένῳ ὑπ᾽ αὐτοῦ* u. s. w. Auf die auffallenden Consequenzen dieser Bestimmungen macht Simpl. selbst aufmerksam. Im folgenden hatte dann Jamblich auch wieder gesagt, der Körper sei vielleicht nur *κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τόπῳ, ταὐτὸν δὲ τόπος καὶ ἐπιφάνεια καὶ τὸ ὑποκείμενον.*

3) In der Stelle aus dem 5ten Buch seines Commentars zum Timäus bei Simpl. Phys. 149, b, m sagt er, der Raum sei von der Substanz der Körper nicht zu trennen, er tadelt die Ansichten, welche diess thun, und fügt bei: *τίς οὖν δόξα τὸ τέλειον καὶ τὸ τῆς οὐσίας συγγενὲς περὶ τὸν τόπον ἀφορίζεται, ἢ ἡ δύναμιν αὐτὸν σωματοειδῆ τιθεμένη τὴν ἀνέχουσαν τὰ σώματα καὶ διερείδουσαν, καὶ πίπτοντα μὲν ἀνεγείρουσαν, διασκορπιζόμενα δὲ συνάγουσαν, συμπληροῦσαν δὲ αὐτὰ ἅμα καὶ συνέχουσαν πανταχόθεν;* vgl. auch Prokl. in Tim. 50, F. Sowohl mit dieser als mit

Grössen zugleich diskret und continuirlich sind, sucht er im Geist des Systems daraus zu erklären, dass das Eine, welches die Grösse erzeuge, einerseits durch | alles hindurchgehe, andererseits bei jedem einzelnen seiner Erzeugnisse anhalte und es begrenze [1]). Die Zeit leitet er mit Plotin [2]) von der Seele her; sie soll ursprünglich nichts anderes sein, als die im Wesen der Seele liegende Bewegung [3]); erst aus dieser überweltlichen Zeit soll die Zeit als Mass der Bewegung in der Welt des Werdens hervorgehen [4]).

Der äusseren Natur als solcher scheint Jamblich nur geringe Aufmerksamkeit zugewendet zu haben, wie ja seine ganze Schule nur für eine theologische oder magische, nicht für eine naturwissenschaftliche Betrachtung derselben Sinn hatte [5]). Sehr angelegentlich beschäftigte er sich dagegen mit den psychologischen Fragen [6]). In seiner Auffassung des Seelenlebens, so weit wir

den vor. Anm. angeführten Erklärungen stimmt die Läugnung des leeren Raumes b. Syrian Schol. in Ar. 916, b, 5.

1) In der wortreichen Erörterung bei Simpl. Categ. 34, γ. δ.

2) Vgl. S. 550, 3.

3) M. vgl. hierüber die weitläufigen Auszüge aus Jamblich's Commentaren zu den Kategorieen und zum Timäus bei Simpl. Cat. 88, ζ, — 89, γ. Phys. 188, a, o. — 188, b, o., nebst den kürzeren Anführungen Phys. 165, b, u. 181, b, u. Die Zeit definirt er hier (Cat. 89, α) als *τὴν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν καὶ τὴν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μετάβασιν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλους*, oder (Phys. 188, a, m): *οὐσίαν μὲν αὐτὸν, μετροῦσαν δὲ τὴν γένεσιν (κίνησιν ?), πρώτην μὲν τὴν ψυχικὴν, ἀπὸ δὲ ταύτης τὴν ἀπ' αὐτῆς προϊοῦσαν.* Weitere Aeusserungen von ihm über die Zeit bei Prokl. in Tim. 248, A. E. 252, E (s. o. 691, 1 g. E.).

4) *ἔνθα λοιπὸν*, heisst es bei Simpl. nach den zuletzt angeführten Worten, *κινήσει σύστοιχος καὶ ἀνυπόστατός ἐστιν ὁ χρόνος, ὡς ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων.* Simpl. unterscheidet daher a. a. O. in Jamblich's Sinn den *χρόνος ἐξῃρημένος ἀπὸ τοῦ κόσμου* von dem *φυσικὸς χρόνος*, oder wie er Phys. 181, b, u. sagt, den *χρόνος χωριστὸς* und *ἀχώριστος*.

5) So ist uns auch kaum irgend ein physikalischer Satz von ihm überliefert; dass er es freilich nicht ganz umgehen konnte, sich gelegenheitlich (z. B. im 5. Buch des Werks über die Pythagoreer, worüber S. 681, 2) auch über naturwissenschaftliche Fragen zu äussern, zeigt die Notiz bei Priscian Paraphr. Theophr. c. 19 (Theophr. ed. Wimmer III, 243), er habe das Licht weder für einen Körper noch für die Veränderung oder Eigenschaft eines Körpers gehalten.

6) M. vgl. die S. 682 u. gegebenen Nachweisungen über seine psychologischen Schriften.

darüber unterrichtet sind, tritt vor allem das Bestreben hervor, der Seele ihre mittlere Stellung zwischen der höheren und der niedrigeren Welt zu wahren. Seine Vorgänger hatten, wie er glaubt, theils den Unterschied der Seele vom Nus, theils den der menschlichen Seelen von den übermenschlichen zu wenig beachtet; er seinerseits will die Seele nicht allein in ihrer Thätigkeit, sondern auch in ihrem Wesen, zwischen das ungetheilte und das getheilte, das vergängliche und das unvergängliche in die Mitte gestellt, den Wechsel von Thätigkeit und Unthätigkeit der Vernunft und die Hinneigung | zur Körperwelt als unerlässlich für sie anerkannt wissen [1]). Er widerspricht denen, welche in der Seele als solcher eine leidenslose und in beständiger Denkthätigkeit begriffene Kraft annehmen [2]): nicht allein der thätige, sondern auch der poten-

1) Jamblich b. Stob. Ekl. I, 866 f.: Numenius, Plotin, Amelius, schwankender auch Porphyr, nehmen an, dass die Seele ihrem Wesen nach dem Nus und den Göttern gleichartig sei, und die ganze übersinnliche Welt in sich trage; eine andere Ansicht *χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν . . . χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρειττόνων γενῶν ὅλων, ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἤτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμερίστων σωμάτων* (wohl zu streichen, vielleicht aus der Glosse *ἀσωμάτων* entstanden) *γενῶν* u. s. w. Dass Jamblich selbst dieser Ansicht ist, erhellt schon aus unserer Stelle, noch bestimmter aber aus Simpl. De an. 67, b, m: Die der Seele als ihr höchster Theil angehörige Vernunft unterscheide sich von der über ihr stehenden, dem reinen Nus, dadurch, dass sie immer in Denkthätigkeit begriffen und von dem tiefer stehenden getrennt sei, jene dagegen nicht immer wirklich denke, und zwischen Hinneigung zu dem niedrigeren und Erhebung über dasselbe wechsle. Dieses selbst aber könne man sich auf zweierlei Art denken: entweder so, dass die menschliche Vernunft (*ἡ τῆς ψυχῆς ἀκροτάτη οὐσία*) in ihrem Wesen unverändert bleibe und nur in ihrer Thätigkeit einer Veränderung unterliege, oder so, dass *καὶ αὐτὴ ἡ ἄκρα αὐτῆς οὐσία οὐ μένει ἐν τῇ πρὸς τὰ δεύτερα ῥοπῇ εἰλικρινής, ἵνα καὶ ταύτῃ ᾖ μέση, ὡς καὶ τῷ Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ δοκεῖ, οὐ μεριστῶν μόνον καὶ ἀμερίστων, ἀλλὰ καὶ γεννητῶν καὶ ἀγεννήτων καὶ φθαρτῶν καὶ ἀφθάρτων, καὶ ἵνα καὶ αὐτὸ τοῦτο ὁτὲ μὲν νοεῖ [νοῇ] ὁτὲ δὲ μή.* Simpl. selbst entscheidet sich für die letztere Annahme, *οὐ τὴν ἐνέργειαν μόνην, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ αὐτὴν τὴν ἀκροτάτην, τῆς ἡμετέρας φημὶ, διαφορεῖσθαι πως καὶ χαλᾶσθαι καὶ οἷον ὑφιζάνειν ἐν τῇ πρὸς τὰ δεύτερα νεύσει*, was er dann, vielleicht gleichfalls noch nach Jamblich, weiter ausführt.

2) Prokl. in Tim. 341, D (s. o. 686, 2): Er müsse sich gegen Plotin

tielle Nus ist seiner Ansicht nach ein über ihr stehendes Wesen [1]). Er weiss sich die | Seele nicht ohne die vernunftlosen Kräfte und den ätherischen Leib zu denken, die er mit Porphyr zwischen sie und den materiellen Körper einschob [2]), und er lässt diese beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens aus diesem Grunde den Tod überdauern [3]). Doch gestand er den reinsten Menschenseelen die Fähigkeit zu, sich bis zur Ordnung der Engel zu er-

und Theodor erklären, *ἀπαθές τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ ἀεὶ νοοῦν ὀρθῶς ἄρα καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους.*

1) Simpl. De an. 88, a, o: *Ἰαμβλίχῳ καὶ τὸν δυνάμει νοῦν καὶ τὸν ἐνεργείᾳ ἐπὶ τοῦ κρείττονος τῆς ψυχῆς ἀκούοντι, ἢ τοῦ ὁριστικοῦ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ ἀμεθέκτου,* wogegen er selbst beide auf die *ψυχικὴ οὐσία* als solche beziehe. Trotzdem wollte er aber nach Simpl. Categ. 48, ε. Schol. 64, a, 5 (*ἅμα τῇ κατ' ἐνέργειαν ἑστώσῃ ἐπιστήμῃ, εἴτε καὶ ἐν ἡμῖν ἐστί τις τοιαύτη ἀεὶ ἄνω μένουσα, ὡς Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ δοκεῖ, εἴτε καὶ ἐν τῷ κατ' ἐνέργειαν νῷ*) der Seele den fortwährenden Besitz eines höheren Wissens zuschreiben, und nach Philop. De an. Q, 10, o. hätte er den *δυνάμει νοῦς* auch wieder in der noch unentwickelten menschlichen Vernunft gefunden; dieser sagt nämlich, Jamblich habe darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles den potentiellen Nus nicht einem leeren Blatt (*χαρτίον*), sondern einem *γραμματεῖον* vergleiche, zu dessen Begriff die *γράμματα* gehören. *τοῦτο δὲ εἶπεν βουλόμενος τὴν ψυχὴν τῶν παίδων, ὅ ἐστιν ὁ δυνάμει νοῦς, ἔχειν τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων.* — Zwischen dem Nus und der Wahrnehmung steht nach Jamblich die Phantasie, indem sie die Gedanken in sinnlichen Bildern darstellt; vgl. Simpl. De an. 60, a, o.: *καὶ γὰρ εἰ καὶ τὰς λογικὰς ἡμῶν, ὡς Ἰάμβλιχος βούλεται, ἀποτυποῦται* (sc. *ἡ φαντασία*) *ἐνεργείας πάσας.* Dagegen führte er nach Simpl. die Meinung auf die vernunftlosen Seelenkräfte zurück; a. a. O. 82, a, m: *καὶ δὴ καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τῇ ἀλόγῳ τάττει ζωῇ καὶ τὴν δόξαν.* Indessen redet er b. Stob. Ekl. I, 1058 vom *δοξαστικὸς λόγος* neben der *ψυχὴ ἄλογος* und dem *λόγος οὐσιώδης.*

2) M. s. darüber Prokl. in Tim. 321, A. 311, B. 324, D: Die *ὀχήματα ψυχικὰ* sollten sich nach diesen Stellen, wie Jamblich annahm, aus dem Aether bilden, indem aus demselben, vermöge seiner zeugenden Kraft, und unter Mitwirkung der weltregierenden Götter, die *πνεύματα μερικὰ* hervorgehen, und sich zu jenen *αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα* gestalten, welche nach Jamblich bei Stob. Ekl. I, 926 die Seele schützend umgeben, ihr als *ὀχήματα* dienen, und ihre Verbindung mit dem *στερεὸν σῶμα* vermitteln. Die zwischen Seele und Leib stehende *δύναμις* betreffend vgl. S. 650, 4.

3) Prokl. in Tim. 311, B. Schol. in Phæd. S. 98, Nr. 175 (s. Thl. II, a, 860, 2); vgl. S. 710, 2.

heben[1]); und andererseits betrachtete er das Herabsteigen der Seele in einen Leib, welches er im übrigen ebenso, wie ihre Rückkehr in die übersinnliche Welt, in einer allgemeinen Nothwendigkeit begründet fand[2]), nicht blos als Strafe oder als Prüfung, sondern er nahm an, dass einzelne Seelen in sündloser Weise aus Liebe zu den Menschen herabkommen[3]). Die Seelenwanderung beschränkte er mit Porphyr auf | menschliche Leiber, begründete aber diese Bestimmung ausdrücklicher, als jener, durch den Unterschied der vernunftlosen thierischen von der vernünftigen menschlichen Seele[4]), so dass er demnach die Eigenthümlichkeit der letzteren, wie nach oben, so auch nach unten bestimmter abzugrenzen suchte[5]). In seiner Vorstellung über die mit der Seelenwanderung verknüpfte Vergeltung stimmte er mit Porphyr überein[6]).

Für die Rückkehr zur übersinnlichen Welt will Jamblich, wie die ganze platonische Schule, den menschlichen Geist mit der Freiheit des Willens ausrüsten[7]), ohne doch darum die Nothwendigkeit des höheren Beistandes zu verkleinern, welchen der

1) Stob. Ekl. I, 1064. 1068.

2) Vgl. S. 705, 1. Schol. in Phæd. (Olympiod. in Phæd. ed Finckh) S. 158, Nr. 27: nach Jamblich könne niemand beständig weder im *νοητὸν*, noch im Tartarus bleiben, weil es in der Natur der Seele liege, bisweilen aus dem Uebersinnlichen herabzukommen, und sich wieder in dasselbe zu erheben. Beim Tartarus denkt Jambl. ohne Zweifel an einen wirklichen Strafort im Innern der Erde, und vielleicht hat Olympiodor von ihm, was er in Gorg. S. 192 (Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, 535) unter Berufung auf „die Philosophen“ von Strafen im Tartarus sagt, denen die schlechten Seelen unterliegen, *ἄχρις οὗ τὸ ὄχημα αὐτῶν δῷ δίκην*.

3) A. a. O. S. 910. Aehnlich Philo; s. S. 394, 2.

4) Nemes. nat. hom. c. 2, S. 51 unter Berufung auf die schon S. 683 erwähnte Abhandlung: *ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῷα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζῴων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται.* Aus dieser Abhandlung stammen die Gründe, mit denen Nemes. im folgenden den Unterschied der Menschen- und Thierseelen darthut, vielleicht zum grössten Theil. Aen. Gaz. s. o. 656, 3.

5) Dahin gehört auch, was Anm. 2 über die Strafen im Tartarus bemerkt ist: Jamblich konnte nur eine zeitliche Dauer derselben annehmen, weil ihre Endlosigkeit der höheren Natur der Seele widerstreiten würde.

6) Vgl. S. 659, 2.

7) Vgl. S. 698, 7. v. Pyth. 218.

Mensch seiner Ueberzeugung nach wegen der sinnlichen Schwäche seiner Natur nicht entbehren kann[1]). Unter den Thätigkeiten, durch welche die Erhebung der Seele sich vollzieht, unterscheidet er zunächst mit Porphyr[2]) vier Klassen: das erste sind die politischen Tugenden, in denen der Geist seine Gedanken auf das getheilte und veränderliche Sein anwendet; das nächsthöhere die reinigenden Tugenden, in denen er sich auf sich selbst und sein eigenes Wesen zurückzieht; das dritte die theoretischen Tugenden, oder die Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist[3]); eine vierte Stufe | bilden die paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr als Gegenstand der Betrachtung ausser sich hat, sondern in ihn selbst eingeht[4]). Auch

1) Vgl. S. 686, 3. 4 und v. Pythag. 174: Die Pythagoreer haben den Glauben an das Dasein und die Fürsorge der Götter für unentbehrlich gehalten; *δεῖσθαι γὰρ ἡμᾶς ἐπιστατείας τοιαύτης, ἣ κατὰ μηδὲν ἀνταίρειν ἀξιώσομεν*, denn der Mensch sei von Natur ein *ζῷον ὑβριστικὸν*, Leidenschaften und Begierden aller Art unterworfen, welche nur der Gedanke an die Gottheit im Zaume zu halten vermöge.

2) S. o. S. 660 f.

3) Ammon. De interpr. 109, a sagt in der S. 698, 7 besprochenen, aus Jamblich genommenen, Auseinandersetzung: *ὅταν γὰρ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον τὰς πολιτικὰς τῶν πράξεων προχειριζόμενον λέγωμεν γινώσκειν τὰ καθέκαστα τῶν πραγμάτων, ἀναφέροντα ταῦτα ἐπὶ τὰ καθόλου . . . δηλονότι κρείττονα ἐνταῦθα ἐροῦμεν εἶναι τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν, εἴπερ μεριστὸν μὲν καὶ ἐν μεταβολῇ τὸ καθέκαστον, ὁ δὲ λόγος, καθ᾽ ὃν ταῦτα ὁ νοῦς ὁ πρακτικὸς γινώσκει, ἀδιαίρετός τε καὶ ἀμετάβλητος. ὅταν δὲ αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος καὶ κατὰ τὰς καθαρτικὰς ἐνεργῶν ἀρετὰς τὴν οὐσίαν τὴν ἑαυτοῦ θεωρῇ, σύστοιχον εἶναι ἀνάγκη τῷ γινωσκομένῳ τὴν γνῶσιν. ὅταν δέ γε ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τῆς ἑαυτοῦ τελειότητος καὶ τὰς θεωρητικὰς τῶν ἀρετῶν προχειριζόμενος θεωρῇ τὰ περὶ τῶν θείων διακοσμήσεων, καὶ ὅπως ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς αὗται παράγονται, καὶ τίς ἑκάστης ἡ ἰδιότης, χείρονα εἶναι ἀνάγκη τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν.*

4) Schol. in Phæd., Olympiod. in Phæd. ed. Finckh S. 90, Nr. 142: *ὅτι παραδειγματικαὶ ἀρεταὶ αἱ μηκέτι θεωρούσης τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς (τὸ γὰρ θεωρεῖν σὺν ἀποστάσει γίνεται), ἀλλ᾽ ἤδη στάσης ἐν τῷ νοῦν εἶναι κατὰ μέθεξιν, ὅς ἐστιν παράδειγμα πάντων. διὸ καὶ αὗται παραδειγματικαὶ, ὅτι προηγουμένως αὐτοῦ εἰσι τοῦ νοῦ αἱ ἀρεταί. ταύτας δὲ προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς περὶ ἀρετῶν* (wohl dieselbe an Sopater gerichtete Schrift, welche Stob. Floril. 1, 60. 31, 9. 37, 33. 103, 23 *π. ἀρετῆς* nennt).

hier sucht aber unser Philosoph seinen Vorgänger noch zu überbieten, indem er als fünfte und höchste Stufe die einheitlichen oder priesterlichen Tugenden beifügt, in denen die Seele mit dem göttlichsten Theil ihrer selbst sich auch noch über den Nus zum Urwesen erhebe[1]). Die letzteren konnten natürlich nur in der mystischen Einigung mit dem Urwesen zum Abschluss kommen. Von besonderer Bedeutung ist aber in dieser Stufenreihe auch bei Jamblich doch immer der Begriff der Reinigung; denn sie ist es, durch welche der Seele die Befreiung aus den Banden der Nothwendigkeit und Vergänglichkeit allein möglich wird, welche ihr den Uebergang in eine höhere Welt zu bahnen hat. Die verschiedenen Momente dieser Lossagung von der Sinnenwelt erörtert Jamblich in einem noch erhaltenen Bruchstück[2]); unter den Mitteln, die zu ihr hinführen, findet in | seiner Schilderung des pythagoreischen Lebens die ganze Eigenthümlichkeit des Neupythagoreismus ihre Stelle[3]); im übrigen enthalten die zahlreichen Ueberbleibsel seiner ethischen Abhandlungen[4]) kaum etwas anderes, als eine popularphilosophische Moral im Geist seiner Schule.

Wir würden ohne Zweifel eine weit vollständigere Darstellung von Jamblich's Lehre geben können, wenn uns von

1) Ebd. Nr. 143: *ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταὶ, κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὔσαις* (sofern sie sich auf den Nus oder die *οὐσία* beziehen) *ἑνιαῖαί γε* (auf das *ἓν* bezüglich) *ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον.*

2) Bei Stob. Ekl. I, 1065 ff. (aus der Schrift *π. ψυχῆς*). Jamblich bespricht hier die *κρίσις*, *δίκη* und *κάθαρσις*. Die erste von diesen hat die Aufgabe, das gute und vollendete ganz von dem schlechten und unvollkommenen zu scheiden, die zweite soll die Herrschaft des besseren über das schlechtere bewirken, das *ἔργον καθάρσεως* endlich ist die *ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων, ἀπόδοσις τῆς οἰκείας οὐσίας, τελειότης, ἀποπλήρωσις, αὐτάρκεια, ἄνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν* u. s. w.

3) So das Verbot des Fleisch- und Weingenusses und der blutigen Opfer, welches wenigstens für die vollkommeneren Philosophen unbedingt gelten soll, v. Pyth. 68. 106 f. (womit § 85. 98 durch die Annahme ausgeglichen werden kann, dass es sich hier nur um Vorschriften für die Masse der minder vollkommenen handle); die Gütergemeinschaft ebd. 72. 81. 167 f.; das Verbot des Eides 47; die leinene Kleidung 149.

4) In Stobäus' Florilegium; m. s. das Register.

seinen Schriften, und namentlich von seinen Hauptwerken, mehr übrig wäre. Aber ein klar ausgeführtes wissenschaftliches System würden wir selbst in diesem Fall schwerlich gewinnen. Jamblich's Streben richtet sich unverkennbar weit mehr auf theologische Spekulationen als auf rein philosophische Untersuchungen; in den letzteren zeigt er wenig Selbständigkeit, um so eifriger beschäftigt er sich dagegen mit den polytheistischen Religionen. Auch die Aenderungen, welche er in der Metaphysik der neuplatonischen Schule vornahm, lassen sich in letzter Beziehung hierauf zurückführen. Es ist die gleiche Eigenthümlichkeit seines Geistes, der seine Metaphysik und seine spekulative Theologie ihren Ursprung verdankt. Die klare und einfache Gliederung des plotinischen Systems genügt ihm nicht; seinem phantastischen Denken verdichtet sich jedes begriffliche Moment zu einer besondern Hypostase: statt des Einen Urwesens, welches in seiner absoluten Verschiedenheit von allem abgeleiteten Sein zugleich der Grund desselben ist, hat er zwei Urwesen, an welche diese beiden Bestimmungen vertheilt werden, statt der Einen intelligibeln Welt, der Einheit des Seins und des Denkens, zwei Welten, die gedachte und die denkende; und durch Wiederholung des gleichen Prozesses ergibt sich ihm jene Uebervölkerung der übersinnlichen Welt, die nicht durch ein inneres Gesetz, sondern nur äusserlich durch den Schematismus heiliger Zahlen beschränkt | wird. Er glaubt sich des Göttlichen nicht besser versichern zu können, als wenn er es möglichst vervielfältigt, und alle die Bestimmungen, die sein Wesen und sein Verhältniss zum Endlichen ausdrücken, als selbständige Gestalten neben und über einander stellt. Eben diess ist es aber, was in theoretischer Beziehung den unterscheidenden Charakter der Religion, und insbesondere der polytheistischen Religion, ausmacht: was dem philosophischen Denken ein blosses Begriffsmoment ist, das ist der religiösen Vorstellung eine konkrete Gestalt, was jenes unter der Form der Allgemeinheit hat, das hat diese unter der sinnlichen Form der Einzelheit; und wenn die monotheistischen Religionen dabei an der Einheit des göttlichen Wesens festhalten, und die vielen Gestalten der religiösen Anschauung nur in die Geschichte seiner Offenbarung verlegen, so ist es dagegen der polytheistischen Naturreligion eigenthümlich, das göttliche Wesen selbst in eine

Vielheit von besonderen Wesen zu spalten. Nun hatte Jamblich allerdings auch philosophische Gründe zu seinem Verfahren. Der Uebergang von der reinen Einheit zu der idealen Vielheit des plotinischen Nus mochte ihm zu schroff scheinen, er zog es daher vor, den letztern in seine Bestandtheile zu zerlegen, um so in allmählicher Abstufung von dem Einen zum Vielen zu gelangen. Aber in der Wirklichkeit ist die Vielheit der intelligibeln und intellektuellen Götter, die er auf das Eine folgen lässt, und die Zweiheit der Urwesen selbst, viel bedenklicher, als die Vielheit in dem plotinischen Nus; denn dort stehen die vielen als Hypostasen neben einander, während sich bei Plotin ihr Unterschied unmittelbar wieder in die Einheit der intelligibeln Welt auflöst. Dieser Umstand zeigt uns deutlich, wie viel mehr Jamblich an der Vervielfältigung des Göttlichen, als an der Zurückführung des vielen zur Einheit gelegen war. Mag es daher der Eifer für die positive Religion, oder mag es die philosophische Spekulation gewesen sein, von der Jamblich zunächst ausgieng: in dem einen wie in dem andern Fall ist es die polytheistische Richtung seines Denkens, die jene Vervielfältigung der übersinnlichen Wesen und jene enge Verbindung der Philosophie mit der Religion erzeugte, wodurch sich der Neuplatonismus seiner Schule von dem früheren unterscheidet; und selbst wenn wir die Veränderungen, die er mit Plotin's und Porphyr's Lehre vornahm, bei ihm persönlich aus wissenschaftlicheren Beweggründen ableiten könnten, als | diess dem obigen zufolge möglich ist, würden wir doch die geschichtliche Bedeutung seiner Lehre immer nur darin finden können, dass der Neuplatonismus durch ihn zuerst ganz entschieden in den Dienst der Religion trat, und aus einer philosophischen Lehre zu einer theologischen Doctrin wurde. Das gleiche bestätigt aber auch die Geschichte seiner Schule, so weit sie uns bekannt ist.

12. Die neuplatonische Schule nach Jamblich.

Die sechzig Jahre, welche zwischen Jamblich's Tod und dem Beginn von Plutarch's Lehrthätigkeit in Athen verflossen sein mögen, scheinen an wissenschaftlichen Leistungen sehr arm gewesen zu sein; diesen Eindruck macht wenigstens alles, was uns über die Neuplatoniker dieser Zeit überliefert und aus ihren

Schriften erhalten ist. Commentare, die ihre vollständige Abhängigkeit von den Vorgängern selbst nicht verbergen, theologische Spekulationen, deren Scholastik einen Jamblich noch überbietet, apologetische Ausführungen, welche den polytheistischen Glauben und Aberglauben nach allen Seiten hin philosophisch zu rechtfertigen sich abmühen — darauf beschränkt sich, so weit wir urtheilen können, die schriftstellerische Thätigkeit dieser Schule. Ein namhafter Theil derselben scheint aber seinen Ruhm überhaupt weniger in wissenschaftlicher Forschung und Lehrthätigkeit, als in frommen Uebungen, und besonders in jenen theurgischen Werken gesucht zu haben, wegen deren ein Maximus, ein Chrysanthius und andere Männer ihrer Richtung von Eunapius so hoch gepriesen werden. Von dieser Partei hatte die Philosophie selbstverständlich nicht blos keine Förderung zu erwarten, sondern ihr Treiben konnte nur dazu führen, das wissenschaftliche Leben vollends in Aberglauben, Phantasterei und Fanatismus zu ersticken. Dagegen gelang es ihr, die sinkenden Kräfte des Polytheismus noch einmal zu einem letzten Kampf gegen das Christenthum zusammenzuraffen, das ihn mit immer entschiedenerem Erfolge zu verdrängen suchte; unter Julian unternahm sie sogar, durch die äusseren Umstände begünstigt, eine Restauration der alten Religion, die aber freilich, innerlich hohl und erkünstelt, wie sie war, ohne einen festen Halt im Glauben der Völker, bei der ersten Wendung der Verhältnisse nur mit einem desto tieferen Fall enden konnte. Erst nachdem | dieser Versuch misslungen war, sehen wir die wissenschaftliche Thätigkeit in der platonischen Schule auf's neue erwachen.

Von dem Geist, in welchem die Religion hier behandelt wurde, gibt uns keine andere Urkunde eine klarere Anschauung, als die bekannte Schrift „von den Mysterien", welche zwar schwerlich von Jamblich selbst, um so gewisser aber von einem Mann aus seiner Schule verfasst ist[1]), der seine leitenden Ge-

1) Der eigentliche Titel dieser Schrift lautet: *Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις.* Jamblich wird sie in einigen Handschriften beigelegt, und eine derselben versichert (die Stelle ist Gale's Ausgabe vorangedruckt), Proklus habe sie in seinem Commentar zu Plotin's Enneaden für ein Werk Jamblich's erklärt. Sollte aber diese Angabe auch richtig sein, so fragt es

danken von jenem entlehnt hat[1]). Um Porphyr's Bedenken gegen den Volksglauben und die theurgischen Künste zu widerlegen, gibt diese Schrift eine ausführliche spekulative Theologie, die mit den höchsten metaphysischen Principien anfängt, aber schnell genug den Weg zum dichtesten Aberglauben zu finden weiss. Der Glaube an die Götter ist ihr zufolge unmittelbar mit unserem Dasein selbst gegeben; wir sind so untrennbar mit der Gottheit verwachsen, | wir werden so völlig von ihr umfasst und erfüllt, wir haben unser Sein so ganz nur im Gottesbewusstsein, dass schon das Erkennen eine unangemessene Bezeichnung für dieses Verhältniss ist, denn die Gottheit ist nicht als Gegenstand des Erkennens von uns getrennt, sondern schlechthin eins mit uns (I, 3). Das gleiche gilt aber (ebd.) auch von den übrigen höheren Wesen, Dämonen, Heroën u. s. w. Die ganze Theologie erscheint daher hier einfach als ein Postulat des religiösen Bewusstseins; und weil sie diess ist, verlangt unser Verfasser jene absolute Unwandelbarkeit der religiösen Ueberzeugungen[2]), die er

sich doch immer noch, ob sich die Annahme des Proklus auf eine glaubwürdige Ueberlieferung, nicht auf eine blosse Vermuthung gründete. Mir scheinen diejenigen Recht zu haben, welche unser Buch nicht Jamblich selbst, sondern einem Mann aus seiner Schule zuschreiben, wie Meiners (Comment. soc. Götting. IV, 50 ff.) und Harless (Das Buch von den ägypt. Myst. 1858. S. 2). Findet sich auch in seinem Inhalt kaum etwas, was mit Jamblich's Lehre, so weit sie uns bekannt ist, im Widerspruch stände, so unterscheidet es sich doch durch seine einfachere und dialektischer gehaltene Darstellung von den Fragmenten Jamblich's mit ihrer wortreichen Rhetorik; auch mag man immerhin fragen, ob dieser wohl seinen Lehrer Porphyr in einem solchen Ton angegriffen und geschulmeistert haben würde, wie diess unser Buch thut; und wenn das letztere seinen angeblichen Abammon VIII, 8 auf Jamblich's Schrift von den Göttern verweisen lässt, so ist es auch eher einem Späteren, als Jamblich selbst, zuzutrauen, dass er so aus der Rolle gefallen sei. Griechisch ist es unter dem Titel: „De mysteriis Aegyptiorum" 1678 von Gale, unter dem kürzeren: „Jamblichi De mysteriis liber" 1857 von Parthey herausgegeben worden; eine Darstellung und religionsgeschichtliche Erläuterung seines Inhalts gibt Harless in der ebengenannten Schrift.

1) Wie diess nicht blos aus dem ganzen Inhalt derselben, sondern auch aus der ebenberührten Berufung auf Jamblich's Werk περὶ θεῶν (VIII, 8. s. o. S. 683) hervorgeht.

2) I, 3, S. 9: Die Vorstellungen über die Götter müssen ebenso unveränderlich sein, wie diese selbst; sie dürfen sich nicht auf Vermuthungen

allerdings nur bei den Orientalen, nicht bei den Hellenen zu finden weiss[1]). Auf diesen Grund hin liess sich natürlich alles, auch das ungereimteste, mit Leichtigkeit behaupten: man brauchte es nur für einen Bestandtheil des angeborenen Götterglaubens zu erklären, und man war jeder Beweisführung überhoben. Doch bemüht sich der Verfasser, seine Meinungen in ein System zu bringen, und die religiösen Satzungen, die er rechtfertigen will, mit den philosophischen Grundsätzen seiner Schule zu verknüpfen. Das wichtigste ist hiefür, wie er glaubt, (I, 4) die Unterscheidung der verschiedenen Ordnungen von höheren Wesen. Vor dem wahrhaft Seienden, sagt er mit Jamblich, und vor allen andern Principien ist der Eine Gott, welcher unbewegt in seiner Einheit beharrt. Von ihm hat sich der zweite Gott ausgestrahlt, welcher das Princip des Seins, der Grund des Intelligibeln, das Gute, der Selbstgenügsame, der Ueberseiende genannt wird, denn erst von ihm stammt das Seiende und das Gedachte, der erste Gott ist mehr, als das Princip, und höher, als das Gute[2]). Das nächste nach diesem doppelten Urgrund ist das Sein, oder die intelligible Substanz, in welcher die Götter ihren Ort haben[3]); von ihr wird der Nus mit Bestimmtheit unterschieden, wenn der | Verfasser darauf besteht, dass die Götter höher seien, als das Denken[4]). Die intellektuellen Götter Jamblich's werden hier nicht berührt, dagegen unterscheidet die Schrift die ewige und überweltliche Seele von der innerweltlichen[5]), die sichtbaren Götter von den

oder Schlüsse, die zeitlichen Ursprungs seien, sondern nur auf die reinen Gedanken gründen, welche die Götter der Seele von Ewigkeit her mitgetheilt haben.

1) S. u. S. 723.

2) VIII, 2, s. o. 688, 5.

3) I, 5, weniger klar VIII, 3, da sich der Verfasser hier an eine hermetische Deutung der ägyptischen Mythologie hält.

4) I, 15, S. 46, wo er von den Göttern *τὸν κατ᾽ ἐνέργειαν ἄϋλον νοῦν* unterscheidet, *οὗ δὴ παντελῶς οἱ θεοὶ προέχουσι.*

5) III, 28, S. 168, 18: Gott schafft alles durch sein Denken und Wollen und durch die *ἄϋλα εἴδη, διὰ τῆς ἀϊδίου τε καὶ ὑπερκοσμίου καὶ ἐγκοσμίου ψυχῆς.* Ob sich der Verfasser die letztere mit Jamblich (vgl. S. 692, 4) als Zweiheit, oder mit Plotin als Einheit denkt, geht aus seinen Worten nicht hervor.

unsichtbaren [1]), und die niedrigeren Ordnungen von den Göttern und von einander. In der weitesten Entfernung von den Göttern stehen die Seelen, zwischen beiden die Dämonen und die Heroën; die Dämonen stellen die Entfaltung des Einen zur Vielheit dar, die Heroën die Rückkehr des Vielen zur Einheit, jene haben die einzelnen Theile der Welt überhaupt, und namentlich auch der Natur, diese nur das beschränktere Gebiet der menschlichen Seelen unter ihrer Obhut [2]). Zwischen die Götter und die Dämonen werden aber auch noch Engel und Erzengel, zwischen die Heroën und die Seelen zwei Klassen von Archonten eingeschoben [3]); und andererseits kennt der Verfasser, während er die Annahme verderblicher Gottheiten bestreitet (I, 18), und das Uebel als naturnothwendig zu begreifen weiss (IV, 8), neben den guten auch vernunftlose [4]) und böse [5]) Dämonen, die den schlechten Leidenschaften der Menschen dienstbar zu Zauberei und ungöttlicher Wahrsagung gebraucht werden. Alle Götter sind immateriell und allgegenwärtig, sie wirken im Körperlichen wo sie wollen, aber kein Körper beschränkt sie; die unsichtbaren Götter stehen auch überhaupt in keiner Beziehung zu bestimmten Körpern, wogegen die sichtbaren, als die Abbilder von jenen, bald die ätherischen Körper der Gestirne, bald | die Luft oder das Wasser beseelen, ohne übrigens desshalb mit ihrem Wesen in das Körperliche einzugehen [6]). Auch die guten Dämonen denkt sich der Verfasser ohne Leiber [7]), und den Seelen weist er wenigstens insofern einen höheren Rang an, als Jamblich, wiefern er sie sich im körperlosen Zustand über alles Leiden erhaben vorstellt (I, 10); dagegen stimmt es mit Jamblich's Lehre überein, wenn gesagt wird, nur der unterste Theil der Seele sei dem

1) I, 19 f. Die νοητοὶ θεοὶ sind nach c. 19, S. 57 f. die überhimmlischen Urbilder; ihnen zunächst stehen die mit den sichtbaren Leibern der Götter verbundenen νοερὰ εἴδη (die Sterngeister), welche aber trotz dieser Verbindung doch zugleich χωριστῶς αὐτῶν προϋπάρχει.

2) Ausführlich handelt hierüber I, c. 5—7. c. 20. II, 1 f.

3) II, 3. 5 vgl. c. 2 und V, 25.

4) IV, 1. VI, 5.

5) III, 31. IV, 7. 13. Ob diese bösen Geister mit den vernunftlos wirkenden identisch sind, oder nicht, wird nicht ganz klar.

6) I, 8 f. 17. 19. s. o. Anm. 1.

7) Diess scheint wenigstens aus I, 15 Anf. hervorzugehen.

Verhängniss unterworfen, der höhere vermöge sich darüber zu erheben [1]), und sich mit göttlicher Hülfe bis zur Ordnung der Engel emporzuschwingen (II, 2). Die Merkmale, woran die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Dämonen u. s. w. von einander zu unterscheiden sind, die Form und den Stoff, in denen jede dieser Klassen erscheint, die Wirkungen, welche ihre Erscheinung hervorbringt, hat der Verfasser mit scholastischer Gründlichkeit untersucht (II, 3—9); neben den ächten glaubt er auch an trügerische Erscheinungen, in denen sich geringere Wesen, die Fehler der theurgischen Operationen benützend, den höheren unterschieben (II, 10). Dass jedem Volk und jedem Tempel sein eigener Gott oder Engel zum Vorstand gegeben wird, dass jede Klasse von Opfern unter der Aufsicht eines solchen stehen soll, die Opfer für die Götter unter der eines Gottes, die für Dämonen unter der eines Dämon u. s. w. (V, 25), dass jeder Einzelne seinen Schutzgeist erhält (IX, 6 ff.), war zu erwarten; der Annahme böser Genien widerspricht der Verfasser (IX, 7) ebenso, wie der stoischen Umdeutung des Genius in die eigene Vernunft (IX, 8); eigenthümlich ist die Behauptung (IX, 6), der Dämon des Menschen sei, wie der Mensch selbst, aus allen Theilen der Welt zusammengesetzt.

Wer sich von dem Dasein dieser unermesslichen Götter- und Dämonenwelt überzeugt hat, für den ist natürlich die wichtigste Frage die nach den Mitteln, wodurch wir mit all diesen höheren Wesen in Verkehr treten. Plotin und im wesentlichen auch noch | Porphyr hatten diese nur in der Philosophie gesucht; unser Verfasser weiss sich mit dieser geistigen Verbindung nicht zu begnügen. Nicht das Denken, behauptet er [2]), verknüpfe den Theurgen mit der Gottheit, sondern die geheimnissvollen Werke, die über alles Denken hinausgehen, und die Kraft der Zeichen, die nur den Göttern bekannt seien (vgl. I, 21); und um uns über das Magische seiner Vorstellungsweise keinen Zweifel übrig

1) VIII, 6 f. vgl. S. 704, 2. Die zwei Bestandtheile der Seele werden hier (S. 269) auch geradezu, mit Numenius, zwei Seelen genannt; doch zunächst nur auf Grund einer hermetischen Schrift. Die höhere Seele, die *θεοπτικὴ ψυχὴ*, soll theils von dem *πρῶτον νοητὸν* theils von dem Demiurg, die niedrigere aus den himmlischen Sphären, den *κόσμοι*, herstammen.

2) II, 11, S. 96.

zu lassen, fügt er ausdrücklich bei, diese Zeichen wirken durch sich selbst, auch wenn wir sie nicht verstehen [1]). Wir dürfen an das Göttliche, sagt er, nicht den beschränkten menschlichen Masstab anlegen, wir dürfen nicht nach unsern Verhältnissen über das urtheilen, was schlechthin über dieselben erhaben ist [2]). Versucht er nichtsdestoweniger eine philosophische Begründung der Gebräuche und Handlungen, die seinem kritischeren Gegner Bedenken erregt hatten, so liegt doch am Tage, dass die philosophischen Gründe bei ihm nur eine nachträgliche Stütze für Ueberzeugungen sind, die ihm vor allen Gründen feststehen. Er beginnt, wie unsere spekulativen Orthodoxen, nur desshalb mit rationalen Vordersätzen, um desto irrationalere Folgerungen daran zu knüpfen, und in letzter Beziehung ist es doch immer nur ein subjektives Bedürfniss, was diese widersprechenden Elemente verbindet. Die Gottheit, sagt er (I, 8 f.), ist allgegenwärtig; und er schliesst daraus, dass sie sich offenbaren könne, wo sie wolle, ganz wie man in neuerer Zeit die Möglichkeit des Wunders aus der Immanenz Gottes beweisen wollte [3]). Die höheren Wesen, erklärt er [4]), sind ohne Leiden und | ohne Bedürfnisse, sie sind keiner Veränderung und keinem Affekt unterworfen; aber diess hindert ihn nicht im geringsten, alle die Vorstellungen und Handlungen, die ein Leiden und eine Wandelbarkeit der Götter voraussetzen, bis in ihre rohesten und sinnlichsten Ausläufer zu vertheidigen. Der Mensch wirkt in der Theurgie, wie unsere Schrift versichert, nicht auf die Gottheit, sondern auf sich selbst, um sich für die höheren Einflüsse empfänglich zu machen (I, 12);

1) Damit steht nicht im Widerspruch, dass anderwärts (X, 5) die Erkenntniss der Götter der einzige Weg zur Befreiung von den Banden des Verhängnisses genannt wird; denn für diese Erkenntniss sollen uns, wie im folgenden beigefügt wird, nur die priesterlichen und theurgischen Handlungen vorbereiten.

2) IX, 10 vgl. I, 21, S. 65, 15 (wo aber statt λογισμῶν „λογισμῷ" zu lesen ist).

3) M. vgl. hiemit den hübschen, jedes neuesten Apologeten würdigen Passus bei Julian orat. VII, 219, D, der ein angebliches Wandeln des Herakles auf dem Meere damit rechtfertigt, dass die Elemente dem schöpferischen Geiste, welchen die Gottheit zum Heil der Menschen in die Welt gesandt habe (diess ist ihm nämlich Herakles) unbedingt gehorchen müssen.

4) I, 4. 10—12. 14 u. ö.

der theurgische Verkehr mit der Gottheit darf nicht nach der beschränkten Analogie unsers Verkehrs mit andern Menschen aufgefasst werden, was der Theurg thut, das thut er als unmittelbar eins mit der Gottheit, das thut nur der Gott durch ihn (IV, 3. VI, 6). Die Gebräuche, worin die Gottheit wie ein leidendes Wesen behandelt zu werden scheint, haben theils einen verborgenen Sinn und Grund, theils sind es heilige Symbole oder Ehrenbezeugungen, theils bezwecken sie die Reinigung und die Weihung des Menschen (I, 11); die Sühnungen sollen nicht den Zorn der Gottheit beschwichtigen, sondern die Seele, die sich ihrer heilbringenden Wirkung verschlossen hat, für sie öffnen (I, 13); weiss doch unser Verfasser selbst die Wirksamkeit barbarischer und sinnloser Götternamen mit der symbolischen Bedeutung und der Heiligkeit dieser Namen zu begründen (VII, 4 f.), ja sogar den Phallusdienst und die unfläthigen Reden bei demselben theils als Symbole höherer Wahrheiten, theils gar als Reinigungsmittel zu preisen, sofern sie uns von den niedrigen Trieben durch vorübergehende Aufregung derselben befreien (I, 11). Einem so gefälligen Anwalt konnte es nicht schwer werden, die polytheistische Religion seiner Zeit nach allen Theilen in Schutz zu nehmen: die Gebete mit der Bemerkung, dass sie von den Göttern gehört werden, sofern die Seelen der betenden von ihnen umfasst sind[1]; die Weissagung, welche als blosses Naturprodukt (im stoischen Sinn) ausdrücklich für werthlos erklärt wird (X, 3. III, 1), mit der | Erinnerung an die Macht der Gottheit und an die Erleuchtung, deren sich eine mit ihr geeinigte Seele zu erfreuen hat[2]; die Opfer, deren Unentbehrlichkeit und übernatürliche Wirkung gleichfalls ausdrücklich (gegen Plotin und die

1) I, 15, S. 46, 15 ff. s. o. 699, 2. Weiteres über das Gebet I, 12. V, 26. In der letzteren Stelle werden drei Stufen des Gebets unterschieden, in beiden wird seine Bedeutung zunächst in seiner Wirkung auf die menschliche Seele gesucht, die aber freilich zugleich das Mittel zu übernatürlicher Erleuchtung sein soll. Von den höchsten göttlichen Wesen (dem *πρῶτον νοοῦν* und *πρῶτον νοητὸν*) sagt unsere Schrift VIII, 3, S. 263 mit Apollonius und Porphyr (s. o. 144, 1. 665, 7): *διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.*

2) Von der Weissagung und Inspiration, ihrem Wesen, ihren Urhebern und ihren Arten, handelt das ganze dritte Buch; zu dem obigen vgl. man besonders III, 3. 17 und X, 4.

Stoiker) vertheidigt wird (V, 6—8), durch die Behauptung, der opfernde könne in Folge der Liebe, welche die Götter mit ihren Geschöpfen verknüpfe, seine Einigung mit den schöpferischen Ursachen durch Vermittlung solcher Dinge bewirken, welche die Natur jener Ursachen rein darstellen, und er könne vermöge dieses geheimnissvollen Zusammenhangs jene Ursachen selbst, bald in grösserem bald in geringerem Umfang, zu seinem Besten in Bewegung setzen [1]). Die Nothwendigkeit der theurgischen Hülfsmittel beweist unser Verfasser theils im allgemeinen mit dem Satze [2]), dass man zu den immateriellen Göttern nur durch Vermittlung der in der Materie wirkenden, zu den allgemeineren Kräften nur von den besonderen aus gelangen könne; theils beruft er sich dafür, wie so viele von seinen christlichen Nachfolgern, auf die Bedürfnisse unserer sinnlichen Natur, wenn er sagt: die körperlose Seele, oder diejenige, welche sich von jeder sinnlichen Neigung befreit hätte, könnte mit den unsichtbaren Göttern in rein geistiger Weise verkehren; wer dagegen von körperlichen Neigungen und Bedürfnissen nicht frei sei, der müsse sich mit Hülfe des Sinnlichen an die Götter wenden, und durch die sichtbaren Götter zu den unsichtbaren aufsteigen [3]). Dass auch materielle Dinge diesen Dienst leisten können, wird aus ihrem Zusammenhang mit dem Immateriellen bewiesen: da in allem Körperlichen unkörperliche Kräfte wirksam sind, so ist auch das Körperliche ein geeignetes Organ für die Aufnahme des Göttlichen; indem die theurgische Kunst die Stoffe erkennt, welche den Göttern überhaupt und jedem Gott im besondern verwandt sind, zeigt sie uns die Mittel, zur Gemeinschaft mit denselben zu gelangen [4]). Eben diess ist auch der Grund, warum sich der Mensch im Verkehr | mit der Gottheit gewisser materieller Verunreinigungen enthalten muss (VI, 1 f.). Wie es sich freilich mit allen diesen Dingen verhält, das kann keine menschliche Weisheit, sondern nur die göttliche Offenbarung bestimmen: die göttliche Wirkung muss dem menschlichen Willen zuvorkommen, die Götter müssen den Theurgen durch ihre Gnade erleuchten

1) V, 9 f.; das fünfte Buch ist ganz den Opfern gewidmet.
2) V, 14. 21. X, 6.
3) V, 15—20.
4) V, 23 f. vgl. VI, 3 u. a. St.

(I, 12), sie sind es, welche die priesterlichen Gebetsformeln geoffenbart (I, 15), welche die höhere theurgische Kunst mitgetheilt (IV, 2), welche die Opfer und Gottesdienste gestiftet haben (V, 25); als die Träger und Ausleger dieser höheren Offenbarung besitzen die Priester und die Theurgen eine Heiligkeit, die sie in den Augen unsers Verfassers hoch über die Philosophen hinaushebt [1]); die unverfälschte Bewahrung der ursprünglichen Offenbarungen ist es, worauf in der Religion alles ankommt (VII, 5). Unsere Schrift erklärt sich daher (ebd.) auf's stärkste gegen die religiöse Zweifel- und Neuerungssucht der Griechen, der keine Ueberlieferung heilig sei; weit frömmer und gottgefälliger sind ihrer Meinung nach die Barbaren, unter denen sie namentlich die Chaldäer [2]), nächst diesen die ägyptischen Priester [3]), als die treuen Bewahrer der heiligen Geheimnisse rühmend hervorhebt.

Man sollte glauben, einem Theologen von diesen Grundsätzen hätte kaum irgend etwas in dem ganzen Gebiete des heidnischen Aberglaubens zum Anstoss gereichen können. Doch haben wir schon gehört, dass unser Verfasser falsche Theophanieen von den wahren unterscheidet. In ähnlicher Weise erklärt er sich über einige andere verwandte Gegenstände. Er missbilligt das Gaukelspiel, welches die Zauberkünstler jener Zeit trieben, indem sie Göttergestalten erscheinen liessen [4]), er bestreitet überhaupt die verschiedenen Formen der ungöttlichen Weissagung und der | falschen Magie auf's eifrigste. Aber statt diese Erscheinungen aus menschlichem Betrug herzuleiten, erklärt er in der Regel böse Geister für ihre Urheber [5]); dieselbe Voraussetzung dient

1) II, 11. VI, 6. X, 1.

2) VI, 7, Schl. VII, 4. I, 1. S. 4. I, 2, Anf., wozu die Nachweisungen über Jamblich's chaldäische Theologie S. 682 zu vergleichen sind.

3) VII, 4 ff. VIII, 1 ff. u. ö.

4) III, 28 ff., wo es sich aber nicht um die Götterbilder (ἀγάλματα), sondern um angebliche Erscheinungen göttlicher Gestalten (εἴδωλα) im Weihrauch handelt (vgl. c. 29, S. 172, 2 ff. c. 30, S. 173, 16 f.), wo daher Harless a. a. O. S. 2 ohne Grund einen Widerspruch mit Jamblich's Ansichten über die Götterbilder findet.

5) III, 13. 31. IV, 7. 13; milder urtheilt der Verfasser VI, 3 über die Wahrsagung aus den Eingeweiden, doch stellt er auch sie weit unter die göttliche Weissagung, indem er sie auf Dämonen geringeren Rangs zurück-

ihm aber auch wieder zur Rechtfertigung abergläubischer Gebräuche, wenn er die Drohungen, welche von Theurgen gegen Götter ausgestossen wurden, auf die vernunftlosen Dämonen gemünzt sein lässt (IV, 1 f. VI, 5). Dass den bösen Geistern jener Einfluss verstattet ist, wird IV, 4 ff. ausführlich gerechtfertigt.

Was sich aus der Schrift von den Mysterien über die Geistesrichtung der syrischen Schule abnehmen lässt, das wird uns auch durch alle anderen Nachrichten bestätigt. Der bedeutendste von Jamblich's Schülern scheint Theodorus von Asine[1]) gewesen zu sein; wenigstens sind uns von keinem andern so viele wissenschaftliche Bestimmungen überliefert; aber was wir von ihm hören, das zeigt uns doch nur einen schwerfälligen, in trüber Scholastik mühselig arbeitenden Denker. Einestheils wird er mit Amelius und Numenius zusammengestellt[2]), andererseits bildet er den Uebergang von Jamblich zu Proklus, der desshalb auch nie anders, | als mit der grössten Hochachtung von ihm redet[3]).

führt. Auch die Astrologie (I, 18. IX, 1 ff.) verwirft er nicht, aber er legt ihr keinen grossen Werth bei.

1) Ὁ Ἀσιναῖος, ὁ ἐκ τῆς Ἀσίνης φιλόσοφος, nennt ihn Prokl. in Tim. 187, B. 225, A u. ö.; ob aber das argolische, das lakonische, oder das messenische Asine sein Geburtsort war, wird nicht angegeben. Nach Damasc. v. Isid. 166 war er Porphyr's Schüler, und dieser hatte ihn zu der einfachen Lebensweise und der geschlechtlichen Enthaltsamkeit angeleitet, der er sein Leben lang treu geblieben sei. Da ihn aber Prokl. in Tim. 94, E. 184, A. 206, B (womit ebd. 226, B nicht streitet) sehr bestimmt für jünger erklärt, als Jamblich, so müssen wir annehmen, er sei erst in Porphyr's letzten Lebensjahren mit diesem Philosophen bekannt geworden, und nach seinem Tod in Jamblich's Schule übergegangen, in der wir auch wirklich (b. Eunap. S. 12) einen Griechen Theodor als κατ' ἀρετὴν ὑπερέχων genannt finden. Von seinen Schriften kennen wir die Erklärung des Timäus aus den vielen Anführungen bei Proklus; die des Phädo aus Olympiod. in Phäd. ed. Finckh S. 159, Nr. 38; die Schrift π. ὀνομάτων aus Prokl. Plat. Theol. S. 215, m; auf einen Commentar zu den Kategorieen lässt Ammon. in Anal. pri. bei Waitz Arist. Org. I, 43, doch nicht sicher, schliessen. Eine psychologische Schrift wird sogleich besprochen werden.

2) Prokl. a. a. O. 4, E. 94, E. 225, A. 226, B.

3) Er nennt ihn ὁ μέγας a. a. O. 65, E. 308, C, ὁ θαυμαστὸς 98, B u. ö., ὁ γενναῖος 183, E; Theol. Plat. I, 1 med. stellt er ihn mit Plotin, Porphyr und Jamblich zusammen.

Wenn schon Jamblich die Glieder der intelligibeln Welt nach Zahlenverhältnissen zu ordnen versucht hatte, so bringt sie Theodor, im übrigen mit Jamblich einverstanden, in ein durchgeführtes Triadensystem [1]), das aber freilich, auch abgesehen von der theilweisen Dunkelheit der Berichte, nicht sehr durchsichtig erscheint, und von der dialektischen Kunst eines Proklus weit abliegt. Das Grundschema seines Systems bildet die plotinische Stufenreihe des Ersten, des Nus und der Seele [2]); indem er nun aber das zweite von diesen drei Gliedern wieder dreigliedrig spaltete, ergaben sich ihm fünf Stufen, aus denen sich der weitere Schematismus durch fortgesetzte Dreitheilung entwickelt: das Urwesen, das Intelligible, das Intellektuelle, das Demiurgische und das Psychische. Das Erste bezeichnete er mit Jamblich nicht blos als das Unaussprechliche, sondern auch als die Ursache des Guten, ohne doch darum das Gute selbst als ein zweites Urwesen von ihm zu unterscheiden [3]). Diesem zunächst stellte er die intelligible Trias, welche er das ἓν nannte, indem er die drei Laute dieses Worts, seiner mystischen Liebhaberei gemäss, ihren drei Gliedern verglich [4]); ob und wie er diese näher bestimmte, wissen wir nicht. Die intellektuelle Trias ist das Sein, welches dem Seienden, das Denken, welches dem Nus, das Leben (ζῆν), welches der Belebtheit (ζωή) vorangeht [5]). Die demiurgische Trias ist das Seiende, der Nus und ein drittes, das Theodor die Quelle der Seelen (τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν) nannte [6]); indem er jedes von diesen drei Gliedern wieder in ein | erstes, mittleres und letztes theilte, gewann er drei demiurgische Triaden; das letzte Glied in jeder von diesen drei Triaden nannte er das

1) ὥσπερ εἴωθε τὰς τριάδας ἀποτελεῖν sagt Prokl. in Tim. 297, C.

2) Prokl. a. a. O. 308, C: dem Ersten schrieb er das ἀφ' οὗ und ἐφ' ὃ zu, dem Nus das δι' ὃ und πρὸς ὅ, der Seele das ὑφ' οὗ und καθ' ὅ.

3) A. a. O. 225, A f.

4) A. a. O. 225, B, wozu m. vgl. was S. 690, 1 über Jamblich's Lehre von der Einheit der intelligibeln Trias (τὸ τῆς τριάδος ἓν) beigebracht wurde.

5) A. a. O.

6) A. a. O. 225, B. 258, D; das erste Glied nannte Theod. (ebd. 94, E) auch den νοῦς οὐσιώδης, das zweite die νοερὰ οὐσία. Dieselben scheinen mit dem doppelten Nus, dem aus dem Allgemeinen und dem aus dem Getheilten bestehenden, gemeint zu sein, von dem er nach den S. 726, 4 angeführten Stellen gesprochen hatte.

αὐτοζῷον[1]). In derselben Art unterschied er auch drei Seelen: die ursprüngliche, die aus dieser hervorgegangene allgemeine Seele, welche nicht mehr ebenso ungetheilt sein sollte, wie die erste, und als das dritte die schlechthin getheilte Seele, oder die Weltseele[2]); die letztere nannte er auch das Verhängniss, und als ihren Leib bezeichnete er die Natur[3]). Die erste Seele sollte vorherrschend von dem ersten, die zweite von dem zweiten, die dritte von dem dritten Glied der demiurgischen Trias erzeugt sein; sofern aber dieses nur das Produkt der zwei ersteren ist, konnte er auch sagen, die Seele überhaupt sei aus dem Seienden und dem Nus, oder wie er diess auch ausdrückt, sie sei aus dem doppelten Nus, dem ungetheilten und dem getheilten, entsprungen[4]). Ueber die harmonischen Verhältnisse der Seele[5]), über die Bedeutung der Buchstaben, aus denen das Wort *ψυχὴ* besteht[6]), über die Zahlen der vier Elemente[7]) hatte Theodor mit scholastischer Gründlichkeit und Weitschweifigkeit[8]) gehandelt. Proklus findet diese Spekulationen, in welchen Theodor einem Numenius und Amelius folgte, welche aber selbst einem Jamblich zu weit giengen[9]), mehr sinnreich, als richtig[10]); auf uns machen sie vor allem den Eindruck des kindischen; und nicht viel besser ist, was Theodor über die Beziehung der Winkel und Seiten des Dreiecks zu zwei Klassen von Göttern[11]), und über

1) Ebdas. 98, E. 130, B.

2) A. a. O. 206, B f., wo auch die platonische Darstellung in diesem Sinn gedeutet wird; 225, B. Vgl. hiezu, was S. 692 f. über Jamblich mitgetheilt ist.

3) A. a. O. 322, E. 320, D.

4) A. a. O. 225, B f. 206, C. 187, B. 129, E.

5) A. a. O. 206, C — 207, A.

6) A. a. O. 225, C — 226, A.

7) Ebd. 206, D f.

8) *Ὁ μὲν οὖν Θεόδωρος* (schliesst PROKL. 226, B seinen langen Bericht über den zweiten der obengenannten Punkte) *τοιαῦτα ἄττα φιλοσοφεῖ περὶ τούτων . . . ὡς ἐκ πολλῶν ὀλίγα παραθέσθαι.*

9) Vgl. S. 635, 7 g. E.

10) A. a. O. 207, A aus Anlass der Erörterung über die harmonischen Zahlen der platonischen Psychogonie.

11) PROKL. in Eucl. 36, m.: Der Asinäer habe mit den Seiten des Dreiecks die Gottheiten zusammengestellt, welche den Hervorgang (des nie-

das | Verhältniss der verschiedenen Planeten [1]) zu den drei Gliedern der demiurgischen Trias lehrte. Gleiches Wesens mit der Weltseele ist die Seele des Menschen [2]); sie hat alle Ideen in sich [3]), und ihrem höchsten Bestandtheil nach ist sie, wie Theodor mit Plotin, im Gegensatz gegen seine beiden Lehrer, behauptete, leidenslos und ununterbrochen thätig [4]). Zur Religion verhielt sich Theodor ähnlich, wie Jamblich, so viel sich wenigstens aus den Anführungen des Proklus über seine Ansicht von den untergeordneten Göttern [5]), über die Deutung einzelner Göttergestalten [6]) und über das Gebet [7]) abnehmen lässt. Das eigenthümlichste und das allein bedeutende in seiner Lehre ist ohne Zweifel das Triadensystem, durch welches er der nächste Vorläufer des Proklus geworden ist, aber das Systematische, was er anstrebt, wird bei ihm zu einem so trockenen Formalismus, und das einzelne seiner Lehren ist so willkürlich und phantastisch,

drigeren aus dem höheren), mit den Winkeln die, welche die Zusammenfassung des hervorgegangenen zur Einheit bewirken.

1) Prokl. in Tim. 258, D f. (denn auf die demiurgische, nicht auf die intellektuelle Trias, wird sich die Stelle doch wohl beziehen). Theodor folgte hier allerdings dem Vorgang Porphyr's; s. o. 648, 1.

2) Ebdas. 314, E. Proklus tadelt diese „Grossprecherei."

3) Nemes. nat. hom. S. 51 erwähnt von Theodor eine Schrift: ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστί. In dieser Schrift hatte derselbe, mit Kronius und Porphyr, behauptet, dass auch die Thiere Vernunft haben.

4) Prokl. a. a. O. 341, D. Sonst wird uns noch (von Prokl. in Remp. 420 f.) aus Theodor's Anthropologie mitgetheilt, er habe (in welcher Schrift, wird nicht gesagt) den platonischen Satz vertheidigt, dass die Anlage zur Tugend bei Männern und Frauen die gleiche sei.

5) A. a. O. 287, A. Theod. unterscheidet hier an den sichtbaren Göttern ihr körperloses Wesen und ihre Beziehung zu einem Körper; nach jener Seite sollen sie Götter, nach dieser Dämonen genannt werden.

6) A. a. O. 292, C über Uranos und Gäa, 293, F über Okeanos und Thetys, 296, C über Kronos, Rhea und Phorkys, 297, C über Zeus und Here. Die letzteren werden auf Theile der Weltseele bezogen, die übrigen Deutungen sind zu verwickelt und undurchsichtig, um hier mitgetheilt zu werden.

7) Prokl. in Tim. 65, E: πάντα γὰρ εὔχεται, πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος. Diess weist auf die Ansicht, dass das Gebet die allgemeine Bedingung für die Vermittlung des Zusammenhangs zwischen dem höheren und dem niedrigeren sei, womit eine magische Auffassung desselben von selbst gegeben war.

dass wir dem bewundernden Urtheil des Proklus über ihn entfernt nicht beitreten können.

Die übrigen Männer aus Jamblich's Schule scheinen aber allerdings als Philosophen noch geringere Bedeutung gehabt zu haben, wie denn auch ihre Schriften den Späteren nur wenig Anlass geboten haben, sie zu nennen. Einer seiner angesehensten Schüler war der Kappadocier Aedesius, welcher nach seinem Tode die Leitung der Schule übernahm[1]); aber so hoch er auch von Eunapius gepriesen wird: worin seine Leistungen eigentlich bestanden, erfahren wir nicht, und schon der Umstand, dass ausser Eunapius niemand seiner erwähnt, muss Bedenken erwecken. Er hatte wohl keine Schriften hinterlassen; und so ist denn über seine Geistesrichtung kaum etwas überliefert, als dass ihm das enthusiastische in Jamblich's Wesen verhältnissmässig fremd blieb[2]). Sein Mitschüler Sopater, der am Hofe Constantin's I. Einfluss gewonnen hatte, der aber schliesslich auf Befehl dieses Fürsten, sei es wegen der Zauberkünste, deren er beschuldigt wurde, oder wegen seiner Feindseligkeit gegen die neue Reichsreligion, hingerichtet wurde[3]), ist uns im übrigen

1) Ueber ihn Eunap. v. Soph. Jambl. S. 13. Aedes. S. 19—21. 26 f. Max. S. 48 f. Prisc. S. 65 f. Aedesius stammte hienach aus Kappadocien, sollte sich erst zum Kaufmann ausbilden, ergab sich aber statt dessen der Philosophie, in der Jamblich sein Lehrer wurde; nach Jamblich's Tod wollte er sich (angeblich in Folge eines Orakels) auf's Land zurückziehen, wurde aber von seinen Schülern genöthigt, sich ihrem Unterricht zu widmen, gründete in Pergamum eine vielbesuchte Schule, deren Ruhm, wie Eunap. versichert, an die Sterne reichte, und starb hochbetagt, wohl um 360. Sein Charakter zeichnete sich durch Milde und Freundlichkeit aus.

2) Eunap. S. 20: er sei *μικρὸν ἀποδέων Ἰαμβλίχου, πλὴν ὅσα γε εἰς θειασμὸν Ἰαμβλίχου φέρει.* Eunap. meint zwar, es wäre möglich, dass er seine höhere Begabung nur geheimgehalten habe, diess ist aber kaum wahrscheinlich. Der Gebrauch von Traumorakeln mit vorangehendem Gebet (S. 27) steht hiemit nicht (wie Brucker II, 272 glaubt) im Widerspruch; diese sind etwas anderes, als Göttererscheinungen in wachem Zustand oder gar die mystische Einigung mit dem Urwesen.

3) M. s. darüber einerseits Eunap. a. a. O. S. 21 ff., andererseits Sozom. h. eccles. I, 5. Zosimus II, 40. Suid. *Σώπ.* und was S. 680 m. bemerkt ist. Seine Heimath war nach Eunap. S. 12 Syrien, und näher (Suid.) Apamea.

gleichfalls nicht genauer bekannt: sein Talent wird gepriesen [1]), eine Schrift von ihm genannt [2]), aber über ihren Inhalt sind wir nicht näher unterrichtet, | und ihm selbst scheint der Einfluss am kaiserlichen Hof, den er zum Vortheil des alten Glaubens auszubeuten hoffte, die Hauptsache gewesen zu sein [3]). Von einigen anderen Schülern Jamblich's [4]) wissen wir noch weniger, was der Erwähnung werth wäre. Unter den Schülern des Aedesius verfolgte Eusebius eine nüchternere und wissenschaftlichere Richtung [5]); die Theurgie, welche den | meisten der da-

1) S. 12 nennt ihn Eunap. einen *ἀνὴρ εἰπεῖν τε καὶ γράψαι δεινότατος* und S. 21: *ὁ πάντων δεινότερος*.

2) *Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυςπραγούντων*. Suid.

3) Nach Jamblich's Tod, sagt Eunap. S. 21, sei er sofort an den kaiserlichen Hof geeilt, *ὡς τὴν Κωνσταντίνου πρόφασίν τε καὶ φορὰν τυραννήσων καὶ μεταστήσων τῷ λόγῳ*. Die letzteren Worte lassen erkennen, und alle andern Nachrichten weisen darauf hin, dass es sich hiebei wesentlich darum handelte, Constantin von seiner Vorliebe für's Christenthum abzubringen. Sopater scheint auch eine Zeit lang grossen Einfluss besessen zu haben, wenn auch Eunapius denselben ohne Zweifel stark übertreibt. Manche wollten wissen, Constantin habe sich bei der Gründung Konstantinopels der magischen Künste Sopater's bedient (Joh. Lyd. De mens. IV, 2. S. 57).

4) Dem Kappadocier Eustathius und dem Hellenen Euphrasius (Eunap. S. 12). Von dem letzteren nennt Eun. eben nur den Namen; über Eustathius, dessen Gattin Sopatra und ihren Sohn Antoninus, der an der kanobischen Nilmündung eine vielbesuchte Schule errichtete und ein hohes Alter erreichte, gibt er zwar S. 28—46 einen höchst wortreichen, mit abgeschmackten Wundern angefüllten, vergötternden Bericht; aber von ihren philosophischen Leistungen ist daraus nichts zu ersehen. Ob Eustathius derselbe ist, dessen Commentar (*ὑπόμνημα*) zu den Kategorieen David Schol. in Arist. 46, b, 6 nennt, ist nicht sicher; dagegen erwähnt seiner Sendung zu den Persern Ammian. Marc. XVII, 5, 15. c. 14; Libanius' 123ster und Julian's 83ster Brief sind an ihn gerichtet. Einen weiteren, sonst unbekannten Schüler Jamblich's, Hierius, nennt Ammon. zu Anal. pri. 24, b, 19 (Waitz Arist. Org. I, 45) als Lehrer des Maximus, zunächst in der Logik.

5) Es erhellt diess, ausser dem sogleich weiter anzuführenden, namentlich aus Eunap. Max. S. 49: *Εὐσέβιος δὲ παρόντος μὲν Μαξίμου τὴν ἀκρίβειαν τὴν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ λόγου καὶ τὰς διαλεκτικὰς μηχανὰς καὶ πλοκὰς ὑπέφευγε, ἀπόντος δὲ, ὥσπερ ἡλιακοῦ φέγγους* (sc. *ἀπόντος*) *ἀστὴρ, ἀπέλαμπε*. Jene dialektischen Erörterungen, mit denen er in Gegenwart

maligen Philosophen für den wichtigsten Bestandtheil der höheren Weisheit galt, erklärte er geradezu für ein werthloses Gaukelspiel[1]). Aber er stand mit dieser Denkweise sehr vereinzelt; das grosse Wort führte in der Schule jener **Maximus**, dessen masslosem Streben die Theurgie viel besser zusagte, als die Philosophie[2]), und der denn auch schliesslich ein | Opfer seines Ehr-

des Maximus nicht aufzutreten wagte, jene Beweisführungen, welche dieser verschmähte (s. u. 730, 2), sind gerade das, um was es ihm zu thun war. Sonst erfahren wir aber über Eus. nichts, als dass er aus Myndos in Karien gebürtig war (Eunap. S. 48). Die zahlreichen Bruchstücke aus *Εὐσέβιος*, welche Stob. Ekl. II, 412 f. und an vielen Stellen des Florilegiums (s. d. Register) mittheilt, gehören schwerlich unserem Eusebius; denn theils enthalten diese Ausführungen moralischer Gemeinplätze, die übrigens ihrem Inhalt nach ganz löblich sind, keine Spur von Neuplatonismus, theils weist die jonische Sprache, deren sie sich bedienen, die aber damals in Schriften längst ausser Gebrauch war, darauf hin, dass sie ähnlich, wie die dorisch geschriebenen pseudopythagoreischen Schriften, aus einer viel älteren Zeit herstammen wollten, und dass der Name ihres angeblichen Verfassers erdichtet ist.

1) Eunap. Max. S. 48: Als Julian zuerst mit Aedesius bekannt wurde, wies ihn dieser, weil er selbst schon altersschwach war, an diejenigen von seinen Schülern, die gerade anwesend waren, Eusebius und Chrysanthius. Der letztere nun sei mit Maximus einverstanden gewesen (s. u.); Eusebius dagegen habe dialektische Vorträge gehalten, und *μετὰ τὴν ἐξήγησιν* (wobei wir am wahrscheinlichsten an eine Erklärung logischer Schriften des Aristoteles denken werden) beigefügt: *ὡς ταῦτα εἴη τὰ ὄντα* (das wahre, wesentliche), *αἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ἀπατῶσαι μαγγανεῖαι καὶ γοητεύουσαι θαυματοποιῶν ἔργα καὶ πρὸς ὑλικάς τινας δυνάμεις παραπαιόντων καὶ μεμηνότων.* Auf weiteres Befragen habe er dann Julian einen Beweis von der magischen Kunst des Maximus erzählt, der allerdings auffallend genug lautet (er habe bewirkt, dass das Bild der Hekate lachte und die Lampen im Tempel sich von selbst entzündeten), den aber auch Eusebius, nach der Darstellung des Eunapius, weder bezweifelt noch natürlich erklärt, sondern nur aus gewöhnlicher Zauberei, aus der Wirkung niedrigerer Dämonen (der *ὑλικαὶ δυνάμεις*) hergeleitet hätte. Die Warnung jedoch: *ἡμεῖς μὲν οὖν τὸν θεατρικὸν ἐκεῖνον θαυματοποιὸν πρὸς τὸ παρὸν καταπλαγέντες ἀνεχωρήσαμεν· σὺ δὲ τούτων μηδὲν θαυμάσῃς, ὥσπερ οὐδὲ ἐγὼ, τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνων* — diese Warnung half bei dem „*θειότατος Ἰουλιανὸς*“ so wenig, dass er den Eusebius sofort verliess, um sich Maximus ganz hinzugeben.

2) *Μάξιμος*, sagt Eusebius bei Eunap. S. 50 von ihm, *τίς ἐστι τῶν πρεσβυτέρων ἀκροατῶν καὶ πολλὰ ἐκπεπαιδευμένων· οὗτος διὰ μέγεθος φύσεως καὶ λόγων ὑπεροχὴν καταφρονήσας τῶν ἐν τούτοις ἀποδείξεων,*

geizes wurde, nachdem er an Julian's Hof eine glänzende Rolle gespielt hatte[1]). Mit Maximus war Chrysanthius einverstanden[2]), wenn er auch in seinem persönlichen Verhalten der

ἐπὶ μανίας τινὰς ὁρμήσας καὶ δραμὼν, συνεκάλεσεν ἡμᾶς u. s. w. (es folgt die vor. Anm. berührte Erzählung). Eine weitere Probe von der theurgischen Kunst des Maximus gibt EUNAP. S. 38 f. Er war es, der zusammen mit Chrysanthius den Julian in die Geheimnisse der hellenischen Religion, der neuplatonischen Theologie und der Theurgie einführte (a. a. O. 51 f.). Von seiner gewaltsamen, zur Selbstüberhebung geneigten Natur zeugt auch sein Grundsatz (EUN. S. 54. 109): wenn die Götter keine günstigen Zeichen schicken, müsse man nicht nachlassen, bis ihnen bessere abgezwungen seien. Dass er sich nicht auf die Theurgie beschränkte, lässt sich allerdings zum voraus annehmen; und so erfahren wir denn von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit wenigstens durch die Angabe (AMMON. zu Anal. pri. 24, b, 19 in Arist. Org. von WAITZ I, 45; nach ihm der Ungenannte Schol. in Arist. 156, b, 43), er habe mit Boëthus, Jamblich und Porphyr die Schlüsse der zweiten und dritten Figur für vollkommene Schlüsse erklärt, und sei darüber mit Themistius in einen Streit gerathen, den Julian als Schiedsrichter zu seinen Gunsten entschieden habe.

1) Was EUNAP. S. 46 ff. ausser dem angeführten noch weiter mittheilt, ist im wesentlichen dieses: er stammte aus einer angesehenen und reichen Familie in Smyrna (letzteres nach v. Nymphid. S. 101). Ein Mann von imponirender Persönlichkeit, und einer von den älteren Schülern des Aedesius, gewann er den grössten Einfluss auf Julian, der ihm die höchste Verehrung zollte (vgl. seine epist. 15. 16. 38. 39), und ihn unmittelbar nach seiner Thronbesteigung an seinen Hof berief (S. 54 f. 109). Er folgte dem Ruf trotz der ungünstigen Vorzeichen, und gewann auch am Hof eine sehr einflussreiche und glänzende Stellung, in welcher er sich aber, wie selbst Eunapius zu melden nicht umhin kann, durch Prunksucht und Hochmuth sehr unbeliebt machte. Nach Julian's Tod gefangen genommen, war er längere Zeit schweren Misshandlungen ausgesetzt, hatte aber nicht den Muth, dem Beispiel seiner Gattin zu folgen, die sich auf seine Bitte für sie beide Gift verschafft, und es ihm zugetrunken hatte (S. 59). Nachdem er durch den Einfluss seines Verehrers Klearchus befreit und auf's neue an den Hof gezogen worden war, wurde er unter Valens (um 370) in eine Anklage wegen unerlaubter Künste verwickelt und getödtet. — Neben ihm nennt EUNAP. S. 101. 47 seinen Bruder Claudianus, der in Alexandria lehrte, *φιλοσοφῶν καὶ αὐτὸς ἄριστα*. Er gehörte also wohl auch zu Jamblich's Schule.

2) EUNAP. S. 49: *ἦν δὲ ὁ Χρυσάνθιος ὁμοψύχως Μαξίμῳ τὰ περὶ θειασμὸν συνενθουσιῶν*, wozu das unmittelbar folgende einen Beleg gibt. Weiter vgl. m., was S. 109. 116 über seine Weissagungskunst berichtet wird.

Selbstüberhebung des ersteren fremd blieb[1]); und | die gleiche Denkweise bei **Priscus** anzunehmen, welcher gleichfalls zu den ausgezeichnetsten Schülern des Aedesius gerechnet wird[2]), gibt uns die ganze Schilderung dieses Mannes bei EUNAPIUS[3]) ein genügendes Recht. Aus der Schule des Chrysanthius gieng mit andern[4]) **Eunapius**, der Geschichtschreiber der Partei, hervor[5]);

1) Als er von Julian an seinen Hof berufen wurde, weigerte er sich, angeblich wegen der ungünstigen Götterzeichen, diesem Rufe zu folgen, und blieb dieser Weigerung treu, so viele Mühe auch der Kaiser sich gab, ihn davon abzubringen (EUNAP. S. 54. 109 f.). Sonst erfahren wir über Chrysanthius (aus EUN. Chrysanth. S. 107 ff. vgl. S. 13, 48 f.), dass er aus Sardes gebürtig und von edler Abkunft war; dass er von Hause aus wohlhabend, später in dürftigen Verhältnissen lebte (vgl. S. 113 mit S. 107); dass er den Aedesius zum Lehrer hatte, und sich unter seiner Leitung mit grossem Fleisse der platonischen und aristotelischen, noch eifriger aber der pythagoreischen Philosophie und dem mit ihr verbundenen theurgischen und mystischen Wesen ergab; dass ihn Julian zum Oberpriester von Lydien machte dass ihn aber die vorsichtige Führung dieses Amtes auch nach Julian's Tod vor Verfolgung schützte; dass er endlich mehr als achtzigjährig starb. Sein anspruchsloser, wohlwollender, liebenswürdiger Charakter, seine philosophische Heiterkeit, sein anregender Unterricht werden von Eunapius gerühmt. Von den zahlreichen Schriften, deren derselbe S. 113 erwähnt, fehlt jede weitere Spur.

2) A. a. O. S. 48 f. Er wird hier *Θεσπρωτὸς ἢ Μολοττὸς* genannt, und es wird seiner Abreise nach Griechenland erwähnt, wo wir ihn auch später (S. 56 f. 67) treffen.

3) EUN. Prisc. S. 65 ff. Dieser Schilderung gemäss umgab sich Priscus mit einer feierlichen, schweigsamen Würde, er hütete die Lehren der Schule wie einen Schatz, und ergieng sich in herbem Tadel über Aedesius, als einen *προδότην τοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀξιώματος*, einen *ἄνθρωπον λογάρια εἰδότα, κρείττονα μὲν πρὸς ψυχῆς ἀναγωγὴν, οὐ φυλαττόμενα δὲ ἐπὶ τῶν ἔργων*, war überhaupt kein Freund der *διαλέξεις*. Schon diese Geheimnisskrämerei lässt in ihm einen Menschen vermuthen, dem die theologische Mystik und die Theurgie weit über die Philosophie gieng. Auch er folgte einem Rufe Julian's (von dem ep. 3. 73 zu vergleichen ist) an den Hof; da er sich aber der Ueberhebung eines Maximus enthalten hatte, blieb er nach dem Tode seines Beschützers unbehelligt (S. 57 f.). Er wurde über 90 Jahre alt, und starb um die Zeit, in welcher Griechenland durch die Gothen verwüstet wurde, also um 396/8 (S. 67).

4) Von denen EUNAP. S. 120 den **Epigonus** aus Lacedämon und **Veronicianus** aus Sardes nennt.

5) M. vgl. über sein Verhältniss zu Chrysanthius, das er öfters berührt, namentlich S. 107. 114. 20. 56. Aus Sardes gebürtig (PHOT. Cod. 77, S. 54,

aber die eitle Geschwätzigkeit, die Gehalt- und Geschmacklosigkeit dieses Schriftstellers, seine Wundersucht und seine grenzenlose Vergötterung der eigenen Parteigenossen sind nicht geeignet, uns von der geistigen Bedeutung des Kreises, | dem er angehörte, und des Lehrers, dessen Lieblingsschüler er war, eine hohe Meinung beizubringen. Eben dieser Kreis war es aber auch, durch welchen Julianus für die Philosophie und den alten Glauben gewonnen wurde; und da er von Anfang an bei den Philosophen nicht sowohl Wissenschaft, als Anleitung zum Verkehr mit den Göttern gesucht hatte [1]), liess sich um so weniger erwarten, dass die philosophischen Liebhabereien des enthusiastischen Fürsten zu einer eigenen Leistung von einiger Erheblichkeit führen werden. Es findet sich auch wirklich in seinen Schriften, so weit dieselben philosophische Gegenstände berühren, durchaus nichts, was er nicht von Jamblich und anderen Vorgängern entlehnt hätte [2]). Auch Sallust's Schrift „von den

a, 4), und mit der Frau des Chrysanthius verwandt, war er von diesem schon als Knabe unterrichtet worden; in seinem 16ten Jahr gieng er nach Athen, um den Rhetor Proäresius zu hören (v. Proäres. S. 74 ff. 92), kehrte dann aber wieder zu Chrysanthius zurück, welcher sich mit der Liebe eines Vaters seiner Ausbildung widmete. Ausser den noch vorhandenen Biographieen verfasste er eine Chronik, welche von der Regierung des Claudius bis auf die Zeit der Absetzung des Chrysostomus (404) reichte (PHOT. a. a. O. S. 53); ihre zahlreichen Bruchstücke bei MÜLLER Fragm. Hist. gr. IV, 7 ff. Seine Geburt wird nach v. soph. 92. 58 in's Jahr 346 oder 347 zu setzen sein; sein Tod fällt nach 414, da er in seiner Chronik Fr. 87 die mit diesem Jahr beginnende Regierung der Pulcheria berührt. Ausführlicheres über ihn bei BRUCKER Hist. phil. II, 303 ff. MÜLLER a. a. O.

1) Vgl. S. 730, 1 Schl.

2) Es gehören hieher besonders die 4te, 5te, 6te und 7te von seinen Reden, deren schon S. 696. 683, 1 und 1. Abth. 775, 2 gedacht wurde, ep. 51, S. 97, und was Julian bei CYRILL. c. Julian. IV, 115 f. für die Annahme von Volksgöttern, ebd. VI, 200. VII, 235 über Asklepios und andere Götter bemerkt. Weiter kann ich hier auf Julian's Ansichten nicht eintreten; noch weniger ist hier der Ort, von der Persönlichkeit dieses Kaisers, von seinen Bemühungen zur Wiederherstellung der alten Religionen, und von den Gründen zu sprechen, welche das Scheitern dieser Bemühungen herbeigeführt haben würden, wenn Julian auch länger regiert hätte, und nicht schon 363 im Kampfe gegen die Perser gefallen wäre. Das nähere darüber findet sich in jeder Darstellung der Kirchengeschichte, z. B. NEANDER 1. Aufl. II, a, 75—142. BAUR II, 17—43, und in den bekannten Werken

Göttern und von der Welt" [1]) ist nur eine übersichtliche Zusammenstellung | derjenigen Lehren, in welchen ein Philosoph aus Jamblich's Schule die geeignete Grundlage für die Wiederherstellung und Verbesserung der hellenischen Religion sehen mochte, ein vielleicht ausdrücklich im Dienste der julianischen Restauration geschriebener gemeinverständlicher Abriss der neuplatonischen Dogmatik, bei dem es aber nicht auf eigene wissenschaftliche Untersuchung abgesehen ist [2]). Der berühmte Libanius

von Neander (Julian d. Abtr.), Strauss (der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren; Ges. Schr. I, 175 ff.) u. a; m. s. die Literatur bei Strauss und bei Ueberweg Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, § 69. Die Bruchstücke von Julian's Schrift gegen die Christen hat jetzt Neumann im Original und in deutscher Uebersetzung herausgegeben.

1) Bei dem Sallustius, welchem dieses Buch in den Handschriften beigelegt wird, dachten manche an den 1. Abth. 776, 1 besprochenen (von Suid. auch unter Ἀθηνόδωρος und Ζήνων Ἀλεξ. erwähnten) Philosophen. Allein dieser Sallust war kein Platoniker; er hatte sich vielmehr von Proklus getrennt, dem er auch seinen Freund Athenodor abwendig machte, ergab sich dem cynischen Leben, und stand (nach der Aeusserung bei Suid. S. 659 Bernh. zu schliessen) der Volksreligion in derselben freien Weise, wie die älteren Cyniker, entgegen. Ebensowenig gibt der Inhalt des Buches Veranlassung, es mit J. Simon Ecole d'Alex. II, 587 der Schule des Proklus zuzuweisen: was es gibt, ist nur die Lehre Jamblich's, von den unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Proklus ist hier nichts zu finden. Wir werden vielmehr seinen Verfasser nur in dem Freunde Julian's finden können, dessen dieser ep. 17, S. 25 Heyl. erwähnt, dem er seine 4te Rede gewidmet hat, und den er 361 zum *præfectus prætorio*, 363 zum Consul machte (Ammian. Marc. XXI, 8, 1. XXIII, 1, 1. Suid. Σαλούστ.); demselben, dessen Milde gegen die Christen Theodoret h. eccl. III, 11 rühmt. Kein anderer steckt wohl auch in dem Σαλλούτιος Eunap. Max. S. 60. Man vgl. über ihn Orelli in seiner Ausgabe der Schrift Sallust's S. 191 f.

2) Doch mag hier eine Uebersicht über den Inhalt der Schrift stehen, da sie immerhin als zusammenfassender Abriss ihren Werth hat. Nach einer kurzen Einleitung (c. 1) bespricht der Verfasser zunächst c. 2 die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Unkörperlichkeit der Götter; er vertheidigt sodann c. 3 die mythischen Darstellungen, in denen sie ganz anders erscheinen, damit, dass sie doch alle wenigstens zum Glauben an das Dasein der Götter führen, während sie zugleich den einsichtigeren auch über das Wesen derselben Andeutungen geben, und gerade durch die ungereimten und unwürdigen Züge auf diesen tieferen Sinn hinweisen; und daran knüpft er c. 4 die Unterscheidung von theologischen, physischen, psychischen, hylischen und gemischten Mythen, d. h. von solchen, welche das Wesen der Götter

ohnedem hat dem | Neuplatonismus zwar einen Theil seiner Bildung zu verdanken, aber | er selbst ist nicht sowohl Philosoph,

beschreiben, solchen, die ihre Wirkungen in der Natur, solchen, die Thätigkeiten der Seele darstellen, solchen, die Elemente, Früchte und andere körperliche Dinge als Götter behandeln, und solchen, in denen diese verschiedenen Darstellungsweisen verbunden sind. Für alle diese Arten gibt er Beispiele aus der Mythologie. Es folgt c. 5 eine kurze Erörterung über die erste Ursache, das Gute; c. 6 handelt ganz in Jamblich's Sinn von den überweltlichen und innerweltlichen Göttern: jene die *οὐσία,* der *νοῦς,* die *ψυχή* mit den in ihnen enthaltenen Ordnungen, diese die 12 oberen Götter in vier Triaden, von denen aber jeder noch andere in sich enthält (z. B. Zeus den Dionysos, Apollo den Asklepios); ihnen gehören die zwölf Sphären der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers, der sieben Planeten (von welchen die Saturnsphäre der Demeter zugewiesen wird) und des Aether's (Athene). Indem sich Sallust c. 7 zur Welt wendet, beweist er zunächst ihre Ewigkeit und Unvergänglichkeit; weiter leitet er (mit Plotin und Jamblich) die Kreisbewegung der himmlischen Körper davon her, dass sie den Nus nachahmen, wogegen die geradlinige Bewegung der elementarischen der der Seele entsprechen soll; er berührt die Unterschiede in der Bewegung der Himmelskörper, geht aber sofort c. 8 zu der Lehre vom Nus und der Seele über, indem er jenen (nach Jamblich) zwischen die *οὐσία* und die *ψυχή* stellt, den Unterschied der vernünftigen und vernunftlosen Seelen berührt, und etwas eingehender die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele beweist. Es folgt c. 9 ein Abschnitt über Vorsehung und Verhängniss, worin jene als die naturgemässe, durch kein Wollen und Bemühen bedingte Fürsorge der Götter für die Welt, dieses als die Wirkung der himmlischen Körper auf dieselbe definirt, eine Einwirkung des Verhängnisses auf die moralische Beschaffenheit des Menschen im Sinn der Astrologie abgewiesen, die *τύχη* als *ἡ τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐλπίδα γινόμενα πρὸς ἀγαθὸν τάττουσα δύναμις τῶν θεῶν* gefasst wird. Hieran schliesst sich c. 10 eine Erörterung *περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας* nach dem Schema der vier stoisch-platonischen Haupttugenden, und da Tugend und Schlechtigkeit vom Zustand des Gemeinwesens abhängen, c. 11 eine Aufzählung der richtigen und verfehlten Verfassungen; jene: Königthum, Aristokratie, Timokratie, diese: Tyrannis, Oligarchie, Demokratie (vgl. hiezu Bd. II, a, 783 f. b, 709.). C. 12 kommt Sallust auf die Frage· *πόθεν τὰ κακά;* und er antwortet: das Uebel sei nichts positives (*κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν*), sondern es entstehe nur durch Abwesenheit des Guten; auch das moralische Uebel sei aber nicht aus einer *φύσις κακή* abzuleiten, sondern die Seele fehle *ὅτι ἐφίεται ἀγαθοῦ, πλανᾶται δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν, ὅτι μὴ πρώτη ἐστὶν οὐσία*; übrigens verleihen die Götter Hülfsmittel aller Art, um sie von Fehlern abzuhalten (darunter auch Opfer und Weihen), und nach dem Tode reinigen sie *θεοὶ καθάρσιοι* und Dämonen. C. 13 wird die Frage nach

als Redner[1]). Dagegen zeigt sich Dexippus in seiner Er-

dem allgemeinen Verhältniss des Gewordenen zu seiner Ursache aufgeworfen; die Antwort lautet: die Götter schaffen die Welt weder *τέχνῃ* noch *φύσει*, sondern *δυνάμει*, diese sei daher nicht zeitlich später, als sie, sondern ihnen gleichzeitig und gleich ewig. C. 14 fragt, wie sich das Wohlgefallen der Götter an ihren Verehrern und ihr Zorn gegen die Schlechten mit ihrer Unveränderlichkeit vertrage; worauf der Verfasser antwortet: in der Wirklichkeit ändere sich nichts in ihrem Verhalten gegen den Menschen, sondern der Mensch werde durch sein Verhalten mit den Göttern in Verbindung gebracht, oder von dieser Verbindung abgeschnitten und strafenden Dämonen überantwortet. Ebensowenig handle es sich bei Gebeten und Opfern um eine Einwirkung auf die Götter, sondern um Heilung der Gebrechen, welche den Menschen von ihnen entfernt halten; die Götterverehrung stehe daher (c. 15) mit der Bedürfnisslosigkeit der Gottheit nicht im Widerspruch, nur der Mensch solle dadurch die *ἐπιτηδειότης πρὸς ὑποδοχὴν* (sc. *τῶν θεῶν*) gewinnen (ähnliches ist uns S. 721 vorgekommen), diess geschehe aber *μιμήσει καὶ ὁμοιότητι*, und so ahmen denn die Tempel den Himmel nach, die Altäre die Erde u. s. w. Aus diesem Gesichtspunkt werden c. 16 insbesondere die Opfer vertheidigt: das menschliche Leben bedürfe zur Verbindung mit dem göttlichen einer Vermittlung (*μεσότης*), wozu nur etwas gleichartiges, also wieder ein Leben dienen könne, und desshalb opfere man lebende Wesen. C. 17 kommt dann Sallust nochmals auf die Ewigkeit der Welt, für die er einen zusammengesetzten dialektischen Beweis führt; c. 18 und 19 suchen zu zeigen, dass das Dasein von Atheisten in der Welt und die späte Bestrafung vieler Vergehen dem Walten einer Vorsehung nicht widerstreite. C. 20 vertheidigt die Seelenwanderung, und sucht dabei die Streitfrage, ob vernünftige Seelen in unvernünftige Wesen übergehen können, durch die Annahme zu lösen, in diesem Fall werden sie nicht die eigenen Seelen dieser Wesen, sondern *ἔξωθεν ἕπονται, ὥσπερ καὶ ἡμῖν οἱ εἰληχότες ἡμᾶς δαίμονες*. C. 21 endlich schliesst in platonischem Geiste mit dem Satze: die Seelen der Guten kehren geläutert zu den Göttern zurück; wäre dem aber auch nicht so, so würde doch *αὐτή γε ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἡδονή τε καὶ δόξα, ὅ τε ἄλυπος καὶ ἀδέσποτος βίος* zum Glück der Tugendhaften ausreichen. — Auf die Zeit des Kampfes mit dem bereits herrschenden Christenthum weist in der Schrift c. 19 und c. 16 g. E.; ihre populäre Abzweckung spricht sie c. 13 mit den Worten aus: *περὶ μὲν οὖν θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων τοῖς μήτε διὰ φιλοσοφίας ἀχθῆναι δυναμένοις, μηδὲ τὰς ψυχὰς ἀνιάτοις ἀρκέσει ταῦτα.*

1) Indem ich daher in Betreff seiner auf Sievers Leben d. Liban. (Berl. 1868) verweise, begnüge ich mich hier, anzuführen, dass er (nach der or. I *περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης*. Eunap. v. soph. S. 96 ff. u. a. St.) aus Antiochien stammte, 314 geboren war, sich in Athen zum Rhetor ausbildete, in Konstantinopel, dann in Nikomedien, hauptsächlich aber in seiner Vaterstadt Rhetorik lehrte, und nicht allein bei Julian (wie aus dessen ep. 3. 14.

klärung der Kategorieen[1]) allerdings als einen Schulphilosophen; aber bei ihrer ausgesprochenen Abhängigkeit von ihren Vorgängern, namentlich Jamblich, lässt sich diese Arbeit als wissenschaftliche Leistung nicht einmal Sallust's Werk zur Seite stellen, welches sich bei all seiner Magerkeit und Unselbständigkeit wenigstens durch Klarheit, Uebersichtlichkeit und Einfachheit der Darstellung vor anderen Schriften jener Zeit auszeichnet[2]). |

Mit Julian's Tod war für die Anhänger der alten Religion die letzte Aussicht auf einen siegreichen Ausgang ihres Kampfes mit der neuen verschwunden; alle die Massregeln, durch welche das Heidenthum seit Constantin's Uebertritt unterdrückt worden war, traten Schritt für Schritt wieder in's Leben; die Verlassen-

27. 44. 74. 76 hervorgeht), sondern auch bei den Nachfolgern desselben sehr in Gunst stand. Er starb in hohem Alter, nach 392.

1) *Δεξίππου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας ἀπορίαι καὶ λύσεις*, jetzt von Spengel in den *Monumenta Saecularia* der bairischen Akademie (1859) herausgegeben. Die Schrift ist in Gesprächsform abgefasst, der Mitunterredner Seleukus wohl ein wirklicher Schüler des Verfassers. Ueber den letzteren selbst und den Zweck seiner Schrift sagt Simpl. Categ. 1, *γ*: *καὶ Δέξιππος δὲ ὁ Ἰαμβλίχου* (sc. *μαθητὴς*, nicht *υἱὸς* — Jamblich scheint unverheirathet gewesen zu sein, und Dexippus führt ihn S. 5, 13 ohne jede weitere Andeutung einfach als *Ἰάμβλιχος* an) *καὶ αὐτὸς μὲν τὸ τοῦ Ἀριστοτέλους βιβλίον συντόμως ἐξηγήσατο· προηγουμένως δὲ τὰς Πλωτίνου ἀπορίας ὡς ἐν διαλόγῳ προτεινομένας αὐτῷ διαλύειν προτίθεται. οὐδὲν δὲ οὐδὲ οὗτος σχεδὸν τοῖς Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίχου προστεθεικώς.* Diess bestätigt denn auch der Augenschein.

2) Ausser den bisher besprochenen Männern gehörten zu Jamblich's Schule ohne Zweifel auch die in Julian's Briefen als „Philosophen" genannten: Aristoxenus (ep. 4), Eugenius (ep. 18), Diogenes und Lamprias (ep. 35, S. 61 H.), Elpidius (ep. 57), Euklides (ep. 75); ebenso Eumenius und Pharianus, die Julian ep. 55 als seine Studiengenossen ermahnt, fleissig fortzufahren; indessen wissen wir über keinen von diesen Männern etwas weiteres. Ein Schüler Jamblich's, welcher aber der älteren platonisch-aristotelischen Lehrweise den Vorzug gegeben habe, und aus Sicyon sammt seinen Schülern zu Themistius nach Konstantinopel gekommen sei, wird von dem letzteren or. XXIII, 295, b f. besprochen, aber nicht genannt; vielleicht der Sicyonier Celsus, welcher aus Libanius' Briefen (s. d. Index) als Freund dieses Redners bekannt ist, und von ihm ep. 84 dem Themistius empfohlen wird. Einen Schüler Theodor's von Asine, Pisitheus, führt Olympiod. in Phileb. (Plat. Phil. ed. Stallb. 1821) S. 237, wie es scheint mit einem Commentar zum Philebus, an.

heit der Tempel, die Strafgesetze gegen den heidnischen Kultus erneuerten sich; seit Theodosius I. wurde mit Confiscationen und Zerstörung gegen die Heiligthümer der alten Götter, da und dort selbst mit blutiger Gewalt gegen die Person ihrer Verehrer vorangegangen [1]), und noch vor der Mitte des fünften Jahrhunderts war es wenigstens im Orient so weit gekommen, dass die Freunde des Alten ihre Andacht nur noch in scheuer Zurückgezogenheit zu verrichten wagten [2]). Nichtsdestoweniger gab sich die neu-

1) Das bekannteste und grässlichste Beispiel einer solchen Gewaltthat wird uns sogleich in Hypatia begegnen; um die gleiche Zeit war es wohl auch, dass Hierokles, wie wir finden werden, in Konstantinopel, wahrscheinlich gleichfalls im Zusammenhang mit seiner religiösen Parteistellung, misshandelt wurde. Es lässt sich aber überhaupt annehmen, dass bei den vielen Streitigkeiten zwischen der heidnischen und der christlichen Partei, welche damals in Alexandria und anderen grösseren Städten nicht selten auf den Strassen von fanatisirten Pöbel- und Mönchshaufen ausgefochten wurden, bei der Zerstörung heidnischer Tempel und ähnlichen Anlässen nicht wenige uns unbekannt gebliebene Opfer gefallen sind. Sahen sich doch selbst christliche Kaiser genöthigt, den Misshandlungen von Juden und Heiden in eigenen Erlassen entgegenzutreten; vgl. das Edict des Arcadius und Theodosius vom J. 423. Cod. Justin. l. I, tit. 11, 6.

2) Die Gesetze des Valentinian, Theodosius, Arcadius und anderer Kaiser, durch welche die heidnischen Opfer bald bei Todesstrafe, bald bei Strafe der Verbannung und Vermögenseinziehung untersagt wurden, sind bekannt und in den Kirchengeschichten (z. B. Gieseler I, § 75 f.) nachgewiesen. Nun konnten diese Gesetze allerdings nicht überall sofort vollzogen werden; wie vollständig aber die heidnische Partei schon in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts z. B. in Athen eingeschüchtert und in die Verborgenheit zurückgedrängt war, sieht man unter anderem aus Marinus' Leben des Proklus. Als Proklus den Syrian zum erstenmal besuchte, entfernte ihn dieser, um dem aufgehenden Mond seine Verehrung bezeugen zu können, und als der junge Mann diess im Weggehen gleichfalls that, sah er darin etwas ganz ausserordentliches (c. 11). Dass der Alexandriner Heron den Proklus in seine ϑεοσέβεια einführte, gilt als Beweis seines hohen Zutrauens (c. 9). Dass Proklus zu Athen in der nächsten Nähe des Asklepiostempels wohnte, betrachtet Marinus c. 29 desshalb als ein besonderes Glück, weil er so den Tempel habe besuchen können τοὺς πολλοὺς λανϑάνων καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλεύειν ἐϑέλουσι παρασχών, und c. 15 rühmt er den Heldenmuth, mit dem Proklus in einer so stürmischen Zeit der ἔννομος ζωή, d. h. der hellenischen Götterverehrung, unter Gefahren treu geblieben sei; auch er fand es aber gerathen, sich einmal den ihm drohenden Angriffen durch eine längere Abwesenheit aus Athen zu entziehen.

platonische Philosophie | noch nicht für besiegt. Die Philosophenschulen in den grösseren Städten erhielten sich fortwährend, und auch die Christen waren für ihre wissenschaftliche Bildung grossentheils auf sie angewiesen. In Konstantinopel lehrte während der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts Themistius, als Philosoph auch von christlichen Kirchenlehrern, und als Beamter von christlichen Kaisern geschätzt[1]); neben den aristotelischen Schriften,

1) Ueber sein Leben (worüber Brucker Hist. phil. II, 434 ff. z. vgl.) macht uns Themistius selbst gelegentliche Mittheilungen, welche durch einige anderweitige Nachrichten ergänzt werden. Seine Eltern waren Paphlagonier (or. II, 28, d), er selbst jedoch scheint in Konstantinopel geboren und aufgewachsen zu sein (or. XVII, 214, c.). Sein Vater Eugenius hatte als Philosoph einen bedeutenden Namen (orat. Const. de Them., Themist. Opp. 22, d f. Pet. or. XXI, S. 243, d f. vgl. S. 740, 4. Dagegen scheint Julian's ep. 18 an einen andern gerichtet zu sein; s. Heyler z. d. St.). Er war auch der Lehrer seines Sohnes (or. XX, besonders 240, C). Der Kaiser Constantius zog diesen in den Staatsdienst, und nahm ihn im Jahr 355 in den Senat seiner Hauptstadt auf (or. II nebst der oratio Const. und Petavius S. 375 unt. seiner Ausgabe). Themist. war damals bereits ein angesehener Lehrer der Philosophie (a. a. O. 19, a); ausser Konstantinopel lehrte er auch in Antiochien, Galatien und Nikomedien (or. I. XXIII, 299, a. XXIV.). Von dem Ansehen, dessen er sich bei den Gelehrten seiner Zeit erfreute, geben ausser der Erzählung or. XXIII, 295 b f. (s. o. 737, 2) die Briefe des Libanius (m. s. d. Wolff'schen Index) und des Gregor von Nazianz (ep. 139 f., bei Caillau 38 und 24) einen Beweis; auch der letztere behandelt den heidnischen Philosophen als seinen Freund, und nennt ihn *βασιλεὺς τῶν λόγων*. Seine für jene Zeit wirklich ausgezeichnete Darstellung erwarb ihm den Beinamen *ὁ Εὐφραδής*, mit dem er oft aufgeführt wird; er selbst legt jedoch grösseren Werth darauf, Philosoph als Redner zu sein (or. X, 129, d. or. XXIV). Neben diesen Eigenschaften war es aber auch seine Gewandtheit in den Geschäften, welche ihn den gleichzeitigen Kaisern empfahl, und ihm alle jene Auszeichnungen, Ehrenstellen und Aufträge verschaffte, deren or. II. III. IV, 54, c. V. XIV. XVII. XXXI (wo namentlich S. 354, d z. vgl.) gedacht wird. Or. XXXI, 352, c widmet er sich schon 40 Jahre den Staatsgeschäften; or. XVIII, 224, b f. überträgt Theodosius dem bereits betagten Philosophen bei seiner Abreise in den Occident (387) die Unterweisung seines Sohnes Arkadius; dagegen wird er in der Ueberschrift zu or. I, aus dem Jahr 347 (s. Harduin S. 371 Pet.), als *νέος ἔτι* bezeichnet, und am Schluss dieser Rede S. 18, a deutet er an, dass er ein Altersgenosse des (317 geborenen) Constantius sei. Sein Leben scheint sich demnach vom zweiten bis in das letzte oder wenigstens das vorletzte Jahrzehend des vierten Jahrhunderts erstreckt zu haben.

deren Erklärung | ihn vorzugsweise beschäftigte[1]), wurden auch die platonischen von ihm nicht vernachlässigt[2]); mit neuen Gedanken hat er allerdings die Wissenschaft kaum bereichert, sondern wie er sich als Ausleger auf eine verständige Paraphrase beschränkt[3]), so scheint auch seine eigene Philosophie nicht über jenen ziemlich | oberflächlichen Eklekticismus hinausgegangen zu sein, welcher auch seine Stellung zu den religiösen Gegensätzen der Zeit bestimmt[4]). Die | unterscheidenden Züge des

1) Wir besitzen von ihm noch Paraphrasen der zweiten Analytik, der Physik, der Bücher von der Seele (jetzt von SPENGEL neu herausgegeben; Lpz. 1866). Er hatte aber auch die erste Analytik (BOETH. De interpr. ed. sec. Anf. II, 4 Meis. PHILOP. Anal. pri. IV, a, m. SUID. vgl. Themist. or. XXI, 256, a und oben S. 730, 2 Schl.), die Topik (BOETH. Differ. top. 871, m. vgl. PRANTL Gesch. d. Logik I, 640) und die Kategorieen (SIMPL. Categ. 1, α. SUID.) bearbeitet. Von der Schrift über die Kategorieen vermuthet PRANTL Gesch. d. Log. I, 670, sie bilde die Grundlage der pseudoaugustinischen. Themistius' Commentar zu den Büchern vom Himmel führt SIMPL. De coelo S. 30, b, 11. 31, a, 13. 33, a, 17. 33, b, 12. 34. 44. 34, a, 7. b, 13. 43. 60, a, 37 f. 80, b, 6. 85, b, 36 Karst. an; aus seiner Paraphrase des 12ten Buchs der Metaphysik, welche ebenso, wie jener, in einer ebräisch-lateinischen Uebersetzung erhalten ist, geben die akademischen Scholien S. 798 ff. Auszüge. PHOT. Cod. 74, S. 52, 15 behauptet sogar: τούτου τοῦ Θεμιστίου εἰς πάντα τὰ Ἀριστοτελικὰ φέρονται ὑπομνήματα. Ueber die arabischen Citate des Themistius, und über die Unächtheit eines handschriftlich vorhandenen Commentars zur ersten Analytik und der gedruckten zu περὶ μνήμης und π. ὕπνου vgl. m. VAL. ROSE im Hermes Bd. II, 191 ff.

2) PHOT. a. a. O. Z. 19: εἰσὶ δὲ καὶ εἰς τὰ Πλατωνικὰ αὐτοῦ ἐξηγητικοὶ πόνοι.

3) M. vgl. über ihn PRANTL a. a. O. BRANDIS über d. aristot. Organon, Abh. d. Berl. Akad. 1833. Hist.-phil. Kl. S. 293.

4) Themist. selbst bezeichnet or. II, 26, d Aristoteles als denjenigen, ὃν προὐταξάμην βίου τε καὶ τῆς σοφίας, wie denn auch seine aristotelischen Paraphrasen darüber keinen Zweifel lassen; und so wird er auch von andern als Peripatetiker behandelt. Aber wie SIMPL. De coelo 33, b, 12 bei Gelegenheit bemerkt, dass er, καίτοιγε ἐν τοῖς πλείστοις τὸν Περίπατον προϊσχόμενος, doch im gegebenen Fall Plato folge, so stellt auch er selbst or. II, 31, b Aristoteles und den πάμμεγας Πλάτων als die zwei grossen philosophischen Gesetzgeber zusammen; or. XXXIII, 366, c nennt er neben Aristoteles Plato und Homer als die Schriftsteller, mit denen er unablässig umgehe, und seinen Ausführungen legt er (z. B. or. II, 32, b ff. XXI, 250, b) ebensogut platonische als aristotelische Texte zu Grunde. Besonders deutlich

hat er sich aber über seine Stellung zu den verschiedenen philosophischen Schulen in der Gedächtnissrede auf seinen Vater (or. XX) ausgesprochen, sofern er in diesem unverkennbar zugleich sein eigenes philosophisches Ideal zeichnet. Nachdem er die Verdienste desselben um die Erklärung des Aristoteles besprochen hat, fährt er S. 235, c fort: *τὸ μὲν οὖν πρόσωπον καὶ τὸ σχῆμα ὅλον μονονοὺ δῆθεν ἐπῆν Ἀριστοτέλους τοῖς μυστηρίοις*. Aber auch die Weisheit des Pythagoras und des Zeno habe er benützt, von der platonischen ohnedem sei er überzeugt gewesen, dass sie der aristotelischen auf's nächste verwandt sei, so dass er oft *Ἀριστοτέλει προθύσας εἰς τὴν Πλάτωνος ἔληγεν ἱερουργίαν*, da ja Aristoteles die platonische Lehre nur in eine strengere und unangreifbarere Form gebracht habe; Plato habe er daher weder selbst widersprochen, noch auch so leicht einen Widerspruch des Aristoteles gegen ihn eingeräumt. Nur von Epikur habe er nicht viel hören wollen. In der Rede über die Tugend, welche Gildemeister und Bücheler, aus dem Syrischen übersetzt, im Rhein. Mus. XXVII (1872) 438 ff. herausgegeben und erläutert haben, wird (S. 440 ff.) Epikur's Lustlehre bestritten; auch Aristoteles soll dem Aeusseren zu viel Werth beilegen; das Ideal des Redners ist die Ethik des Sokrates, Antisthenes und Zeno; aber doch räumt er ein, dass auch die minder strenge Moral eines Aristoteles und sogar die eines Epikur manchen Menschen zuträglich sein könne, und er selbst schreibt sich (S. 445) nicht die Kraft zu, um den Anforderungen des cynischen Lebens zu entsprechen. Hiemit war von selbst gegeben, dass Themist. in der Weise des Eklekticismus die Unterscheidungslehren der Schulen abstumpfte und ihre Bedeutung unterschätzte, was seinerseits wieder auf die einseitig praktische Auffassung der Philosophie hinweist, die uns schon so oft in diesem Zusammenhang begegnet ist. Es handelt sich bei der Philosophie seiner Ansicht nach nicht um das Wissen, sondern um Tüchtigkeit des Charakters, sie ist nichts anderes, als das *ἐργάζεσθαι ἀρετήν* (or. II, 31, b f.); ihre Aufgabe ist Nachahmung der Gottheit in ihrer wohlthätigen weltregierenden Thätigkeit (ebd. 32, c ff. vgl. or. VI, 78, d). Was dagegen das Erkennen betrifft, so ist Themist. der Ansicht, Gott habe zwar die Idee seiner selbst und den Trieb zur Gottesverehrung allen Menschen eingepflanzt, die Art derselben dagegen habe er, der unsern Augen immer verborgen sei, dem eigenen Urtheil eines jeden überlassen; die Uneinigkeit der philosophischen Schulen und der religiösen Parteien sei daher unvermeidlich, und sie sei auch heilsam, denn nur in ihrem Wetteifer gedeihe die Religion und die Wissenschaft. (Or. V, 68, a ff., wo u. a. 69, b: *φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ, καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός*. Nur eine zweite Bearbeitung dieser an Jovian gerichteten Rede ist die or. XII, welche blos in Dudith's lateinischer Uebersetzung vorhanden, und trotz ihrer Ueberschrift wahrscheinlich, wie schon Petav. bemerkt, von der Rede an Valens verschieden ist, aus der Sokrates Hist. eccl. IV, 32. Sozom. VI, 36 Auszüge geben; m. vgl. von ihr S. 157, a ff.). Dem Kaiser Valens hatte Themist. zu Gemüthe geführt: *μικρὰν εἶναι τὴν αὐτῶν* [*τῶν*

Neuplatonismus treten bei ihm nicht hervor[1]; er deutet vielmehr ausdrücklich an, dass er die Neuerungen nicht billige, durch welche dieser die ältere platonisch-aristotelische Philosophie überschritt[2]; aber bei der Bedeutung, welche Aristoteles für die Neuplatoniker hatte, musste seine Wirksamkeit mittelbar doch auch diesen zugutekommen.

Die neuplatonische Schule selbst kam um den Anfang des fünften Jahrhunderts durch die geistvolle Hypatia[3]) in Alexandria |

Χριστιανῶν] διαφωνίαν ὡς πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν σύγχυσιν τῶν παρ' Ἕλλησι δογμάτων· εἶναι γὰρ ὑπὲρ τὰ τριακόσια δόγματα. (Sokr. a. a. O., ähnlich Soz.) So geeignet diese Ansichten waren, um auf Grund derselben zur religiösen Toleranz zu ermahnen, so vollkommen entsprechen sie auch einer Denkweise, die auf tiefere wissenschaftliche Forschungen verzichtet, um sich statt dessen auf jene, an sich selbst ganz anerkennenswerthe, aber durchaus populäre Moral und Theologie zu beschränken, welcher wir bei Themistius überall begegnen. Den Paraphrasen des Themistius lässt sich, ihrem Zwecke gemäss, für die Charakteristik seines eigenen Standpunkts wenig entnehmen.

1) Nur schwache Anklänge an dieselben finden sich bei ihm, wie or. I, 8, b, wo er die Gottheit die οὐσία ὑπερούσιος, ὑπερδύναμος δύναμις, ὑπεράγαθος ἀγαθότης nennt, aber sofort beifügt, diese Prädikate könne man ihr nicht ebenso bestimmt beilegen, wie das der φιλανθρωπία, und or. XX, 234, a f., wo er im Anschluss an den Phädrus schildert, wie der Geist seines Vaters, von den Banden des Leibes befreit, τὴν ξυνωρίδα τῶν ἀθανάτων ἵππων ζευξάμενος, in die ἱερὰ θεῶν ἀγορὰ und den δῆμος ἀγαθῶν δαιμόνων eingetreten sei.

2) In der S. 737, 2 berührten Stelle or. XXIII, 295, b, wo er von dem Philosophen aus Sicyon sagt: ἀκουστὴς μὲν γεγονὼς τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου (Jamblich), θεραπεύων δὲ οὐ τὴν νέαν ᾠδήν, ἀλλὰ τὴν πάτριον καὶ ἀρχαίαν τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου. Vgl. auch II, 33, c. Vielleicht hängt es mit dieser Stellung des Themistius zum Neuplatonismus zusammen, dass über ein näheres Verhältniss desselben zu Julian nichts bekannt ist. Zwar ernannte ihn dieser nach Suid. Θεμίστ. zum Unterpräfekten (ὕπαρχος) von Konstantinopel, aber in Julian's Briefen wird er nie genannt, und dass die von Themist. geschriebene Lobrede, deren Liban. ep. 1061 erwähnt, sich auf Julian bezogen habe, ist mir nicht wahrscheinlich.

3) Die uns erhaltenen Nachrichten über Hypatia finden sich in der werthvollen Abhandlung von R. Hoche: „Hypatia, die Tochter Theon's" (Philologus XV, 1860, S. 435—474) zusammengestellt und besprochen. Derselbe gibt auch die ältere Literatur an. — Nach Suid. Ὑπάτ. (dessen ausführlicher Artikel ohne Zweifel in der Hauptsache Damascius' Leben Isidor's entnommen ist) und Sokr. H. eccl. VII, 15 war Hypatia die Tochter des

zu solcher Blüthe, dass die Verehrer dieser Frau auf die wissenschaftlichen Zustände Athens mit Geringschätzung herabsahen [1]. |

Mathematikers Theon in Alexandria. Nachdem sie Mathematik und Philosophie studirt hatte, trat sie selbst — auch durch Schönheit ausgezeichnet — als Lehrerin dieser Wissenschaft mit solchem Erfolg auf, dass sie alle Philosophen ihrer Zeit überstrahlte, und die Zuhörer ihr von allen Seiten zuströmten; Sokrates sagt ausdrücklich, sie habe den Lehrstuhl der platonisch-plotinischen Schule in Alexandria eingenommen. Von der Verehrung ihrer Schüler und der nahen wissenschaftlichen und persönlichen Verbindung, in der sie auch mit ihren abwesenden Freunden stand, legen die Briefe des Synesius, dessen Anhänglichkeit und Bewunderung für „die Philosophin" durch seinen Uebertritt zum Christenthum nicht vermindert wurde, ein beredtes Zeugniss ab (vgl. ep. 4 g. E. 10. 15. 16. 80. 124. 132, S. 1519, b. 136 Anf. 153); so redet er sie z. B. ep. 16, bereits als Bischof, an: *μῆτερ καὶ ἀδελφὲ καὶ διδάσκαλε*, ad Pæon. S. 1584, a nennt er sie seine *σεβασμιωτάτη διδάσκαλος*, und ep. 153, S. 1556, c legt er der Philosophin einige Schriften vor, um über ihre Herausgabe zu entscheiden. Auch bei den Beamten und Obrigkeiten der Stadt stand Hypatia in hohem Ansehen, und wurde vielfach von ihnen zu Rathe gezogen; namentlich bei dem Präfekten Orestes galt sie sehr viel (Sokr. und Suid. a. d. a. O.). Dadurch kam sie aber bei der christlichen Bevölkerung in den Verdacht, dass sie diesen Beamten zu den Schritten anstifte, durch welche er dem herrschsüchtigen Bischof Cyrillus entgegentrat; und in Folge dieses Verdachts wurde sie im März 415 von einem fanatischen Volkshaufen auf schauderhafte Weise ermordet; m. s. hierüber die gründliche Untersuchung von Hoche S. 457 ff., der sich mit Recht vorzugsweise an Sokrates hält. Die Angabe unseres Suidas-Textes, Hypatia sei die Frau des Philosophen Isidorus gewesen, hat schon Brucker I, 344 f., und nachdem auch Neuere (wie Cousin Procli Opp. I, XXI) sie wiederholt hatten, Hoche 454 f. vollständig widerlegt; sie war vielmehr unverheirathet, und jene Angabe ist ein grobes Missverständniss, das wohl erst einem Glossator des Suidas zur Last fällt.

1) Synes. ep. 136 schreibt seinem Bruder aus Athen: *οὐδὲν ἔχουσιν αἱ νῦν Ἀθῆναι σεμνὸν, ἀλλ᾽ ἢ τὰ κλεινὰ τῶν χωρίων ὀνόματα.* Die Philosophie sei ausgewandert, wenn auch die Akademie und das Lyceum u. s. w. noch stehen. *νῦν μὲν οὖν ἐν τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς χρόνοις Αἴγυπτος τρέφει τὰς Ὑπατίας δεξαμένη γονάς· αἱ δὲ Ἀθῆναι, πάλαι μὲν ἦν ἡ πόλις ἑστία σοφῶν, τὸ δὲ νῦν ἔχον σεμνύνουσιν αὐτὰς οἱ μελιττουργοί· ταῦτ᾽ ἄρα καὶ ἡ ξυνωρὶς τῶν σοφῶν Πλουταρχείων, οἵτινες οὐ τῇ φήμῃ τῶν λόγων ἀγείρουσιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τοῖς ἐξ Ὑμηττοῦ σταμνίοις.* Mit jener *ξυνωρὶς* scheinen Plutarch und Syrian gemeint zu sein. Längere Zeit vor Plutarch's Tod muss nämlich der Brief jedenfalls geschrieben sein, da dieser Philosoph den Synesius um etwa 16 Jahre überlebt hat. Schon nach Synesius' Eintritt in das bischöfliche Amt (410) hätte der vielbedrängte

Ueber ihre Lehre[1]) ist uns freilich so wenig, als über ihre Schule[2]) näheres überliefert. Auch in den Schriften ihres Schülers, des philosophischen Rhetors und späteren Bischofs Synesius[3]),

Mann zu der Reise nach Athen schwerlich mehr die Musse gefunden. Näher weiss aber auch Volkmann Synes. 98 den Zeitpunkt dieser Reise nicht zu bestimmen.

1) Suidas (d. h. Damascius) sagt von ihr ausdrücklich: *τὴν δὲ φύσιν γενναιοτέρα τοῦ πατρὸς οὖσα οὐκ ἠρκέσθη τοῖς διὰ τῶν μαθημάτων παιδεύμασιν ὑπὸ τῷ πατρὶ, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας ἥψατο τῆς ἄλλης οὐκ ἀγεννῶς . . . ἐξηγεῖτο δημοσίᾳ τοῖς ἀκροᾶσθαι βουλομένοις ἢ τὰ τοῦ Πλάτωνος ἢ τοῦ Ἀριστοτέλους ἢ ἄλλου ὁτουδὴ τῶν φιλοσόφων.* Ebenso Sokr.: *πάντα τὰ φιλόσοφα μαθήματα τοῖς βουλομένοις ἐκτίθεσθαι.* Ihr Unterricht muss sich demnach auf das ganze Gebiet der Philosophie erstreckt, und nach der Weise der Neuplatoniker namentlich mit Erklärung der platonischen und aristotelischen Schriften beschäftigt haben. Auch die Art, wie Synesius a. d. a. O. von ihr und zu ihr spricht, setzt diess voraus. Allerdings scheint sie aber (auch nach Synes. ep. 15 und ad Pæon. S. 1584, a) den mathematischen Wissenschaften besondere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben, wie denn ihre drei von Suidas genannten Schriften mathematischen Inhalts sind; und so können nicht blos Philostorg. VIII, 9 und Hesych. *Ὑπάτ.* die Astronomie als diejenige Wissenschaft nennen, in der sie sich hauptsächlich hervorgethan habe, sondern Damasc. v. Isid. 164 kann auch den Isidorus als *τῷ ὄντι φιλόσοφος*, ihr, der *γεωμετρικῇ*, entgegenstellen, wiewohl sie in Wahrheit ohne Zweifel viel bedeutender war, als jener Schüler des Proklus. Ueber ihre philosophischen Ansichten lässt sich ausser dem allgemeinen, was ohnedem feststeht, dass sie die des damaligen Neuplatonismus waren, auch aus Synesius kaum etwas abnehmen.

2) Synesius nennt mehrere seine Mitschüler: Olympius (ep. 97, 132, S. 1519, c), Troïlus (ep. 26. 90 vgl. Sokr. H. eccl. VII, 1), Herculianus (ep. 136), Hesychius (ep. 92); aber sonst sind uns diese Männer wenigstens als Philosophen nicht weiter bekannt.

3) Das Leben und die schriftstellerische Thätigkeit dieses merkwürdigen Mannes hat R. Volkmann (Synesius von Cyrene. 1869), von dem Schneider (De vita Syn. Grimma 1876) nur in untergeordneten Punkten abweicht, eingehend behandelt. Seine Geburt scheint um 365—370 zu fallen (V. 251), sein Tod um 415, da sich in seinen zahlreichen Briefen keine Beziehung auf nachweislich spätere Ereignisse, auch nicht auf die in diesem Jahr erfolgte Ermordung der Hypatia findet. Einer vornehmen und wohlhabenden Familie in Cyrene entsprossen, in Alexandria durch Hypatia in die Philosophie eingeführt, gieng er 397/8 nach Konstantinopel, wo er während eines dreijährigen Aufenthalts seine Vaterstadt mit gutem Erfolge vertrat, lebte dann in behaglicher gelehrter Musse, wurde ihr aber nach einigen Jahren ntrissen, indem er (409 oder 410, Schneider S. 35 glaubt, erst 411 oder

findet sich abgesehen von der eigenthümlichen Verbindung, in welche er seine philosophischen Anschauungen mit dem Christenthum bringt [1]), nichts, was über die bekannten Grundzüge der neuplatonischen Lehre hinausgienge [2]).

Etwas später treffen wir in Alexandria neben dem Platoniker Hierokles [3]) den Aristoteliker Olympiodorus, den Lehrer

412) noch vor seinem förmlichen Eintritt in die christliche Kirche zum Bischof von Ptolemais und Metropolitan der libyschen Pentapolis gewählt wurde. Er scheint aber dieses mit vielen Widerwärtigkeiten verbundene Amt, wie bemerkt, nur wenige Jahre bekleidet zu haben. Im J. 431 treffen wir seinen (vielleicht erst mittelbaren) Nachfolger Euoptius auf der Synode von Ephesus (Harduin Concilia I, 1392. Schneider S. 41).

1) Ueber diese für die Zustände jener Zeit bezeichnende Vermischung von Christenthum und Neuplatonismus, deren eingehendere Besprechung aber die Grenzen der gegenwärtigen Darstellung überschreiten würde, vgl. Baur Kirchengesch. II, 52 ff. Volkmann S. 195 ff. 216.

2) In seiner um 400 verfassten Schrift von der Vorsehung (I, 9—11, S. 97 f.; eine Uebersetzung der Stelle bei Volkmann 56 ff.) führt Synesius aus, dass die überweltlichen Götter mit der Materie in keinerlei Berührung treten, sondern ganz der Anschauung des Guten leben, die verschiedenen Ordnungen der innerweltlichen Götter zwar die göttlichen Kräfte stufenweise bis zu dem Punkte herabführen, wo sie sich zu der wandelbaren Materie der irdischen Welt abschwächen; dass dagegen in dieser ihrer eigenen Natur nach die Dämonen walten, und die Götter, im wesentlichen dem Höheren zugewendet, nur von Zeit zu Zeit durch Herabsendung guter Seelen die Ordnung in ihr wiederherstellen, deren Erhaltung im Kampfe gegen das Dämonische der eigenen Thätigkeit der Menschen anheimgegeben sei. In seinen Hymnen (Baur a. a. O. Volkmann 195 ff.) feiert er mit überschwänglichen Worten, in Schilderungen, deren Züge nicht selten auf's unklarste in einander verschwimmen, die Gottheit als das überseiende Eine, aus dem, wie bei Jamblich (s. o. 690, 2), die intelligible Trias hervorgeht, und dessen Offenbarungen sich durch die ganze Welt ergiessen; er berührt die verschiedenen Stufen dieser Offenbarung: die überweltlichen und innerweltlichen Götter, die Engel, Dämonen und Heroën; er spricht von dem göttlichen Ursprung der Seele, ihrem Herabsinken in's irdische Leben, ihrer Sehnsucht nach der himmlischen Heimath; er preist in seiner christlichen Zeit den Sohn Gottes, indem er ganz ähnliches von ihm aussagt, wie ein Jamblich und Julian von ihrem Helios, als den Führer der himmlischen Sphären. In allem diesem findet sich aber, abgesehen von den christlichen Elementen, die allmählich eindringen, durchaus nichts, was von den bekannten Lehren Jamblich's und seiner Schule abwiche.

3) Ueber welchen sogleich ausführlicher gesprochen werden wird.

des Proklus [1]). Aber doch verliert diese Stadt, in welcher auch | die Unterdrückung des Heidenthums von Seiten der Christen mit ganz besonderer Gewaltsamkeit betrieben wurde, seit diesem Zeitpunkt ihre wissenschaftliche Bedeutung immer mehr. Dagegen trieb der Neuplatonismus eben damals in Athen, trotz der Ungunst der Zeiten, neue Blüthen, und in dem System des Proklus kam er sogar zu seiner höchsten formellen Vollendung.

III. Die Schule von Athen.

13. Ihre Anfänge: Plutarchus, Hierokles, Syrianus.

Ueber die Entstehung dieser Schule sind wir nicht näher unterrichtet. Ihr enger Zusammenhang mit Jamblich und Theodor von Asine liegt in ihrer Lehre klar vor Augen, und ihre Vertreter haben ihn auch so bereitwillig anerkannt, dass es ziemlich gleichgültig für uns ist, durch welche Personen ihre Verbindung mit Jamblich's Schule vermittelt wurde [2]). Während aber in der letzteren die theologische Spekulation, die Zahlenmystik, die Theurgie und der Eifer für die Vertheidigung des Polytheismus den wissenschaftlichen Sinn überwuchert, und das Interesse für ein methodisches Philosophiren sosehr zurückgedrängt hatten, dass sie sich zur Zeit Julian's ganz in die praktisch religiöse Thätigkeit zu verlieren in Gefahr stand, so kehrte die Schule von Athen nach dem Misslingen jener praktischen Bestrebungen zu einem strengeren dialektischen Verfahren zurück, wodurch es

1) Marin. v. Procli 9: als Proklus nach Alexandria kam, *φοιτᾷ ἐπὶ μὲν Ἀριστοτελικοῖς παρ' Ὀλυμπιόδωρον τὸν φιλόσοφον, οὗ κλέος εὐρύ.* Dass dieser Olympiodor der gleiche ist, welchem Hierokles seine Schrift über die Vorsehung gewidmet hat, ist mir nach der Beschreibung des letztern bei Phot. Cod. 214, Anf. durchaus unwahrscheinlich; auch von demjenigen, an welchen Isidor. Pelus. ep. II, 256 schreibt, ist er zu unterscheiden. Proklus' Anwesenheit in Alexandria fällt, wie später gezeigt werden wird, um's Jahr 429. Einen Mitschüler desselben aus dieser Zeit, Ulpianus aus Gaza, nennt Marin. Procl. 9.

2) Brucker II, 313 denkt an Chrysanthius (s. o. 731), Zumpt (über den Bestand d. philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1843. phil.-hist. Kl. S. 78) an Theodor von Asine, und es ist allerdings möglich, dass Plutarch einen von diesen Philosophen gehört hat, doch lässt sich nichts sicheres darüber ausmachen.

ihr möglich wurde, alle Ergebnisse ihrer Vorgänger zu einem zusammenhängenden, bis in's einzelste sorgfältig ausgearbeiteten Ganzen zusammenzufassen. Sie hatte dieses Ergebniss vor allem dem eifrigeren Studium der aristotelischen Schriften zu verdanken, welche von Jamblich und seinen Schülern im Vergleich mit den orientalischen Systemen und den neupythagoreischen Lehren verhältnissmässig vernachlässigt worden waren. Indem die athenischen Platoniker das Studium des Aristoteles als die Vorbedingung für ein tieferes Verständniss Plato's betrachteten[1]), traten sie mit der ganzen dialektischen Bildung der peripatetischen Schule an die platonischen Schriften, und es erzeugte sich das Bestreben, mittelst dieser Dialektik nicht blos den Plato mit Aristoteles, sondern auch die früheren Neuplatoniker mit Plato und mit einander zu verknüpfen. Andererseits aber sollte die höchste Wahrheit doch nur da zu finden sein, wo auch der bisherige Neuplatonismus sie gesucht hatte: die aristotelische Weisheit ist nur die Vorstufe der platonischen, jene wird den kleinen, diese den grossen Weihen verglichen[2]); Aristoteles heisst der dämonische, Plato und Jamblich die göttlichen[3]); und Plato selbst stellen sich die pythagoreischen und orphischen Ueberlieferungen, die griechischen Göttersprüche und die chaldäische Theologie mit gleichem Ansehen zur Seite. Diese ganze Vorstellungsmasse, die ganze religiöse und philosophische Errungenschaft der Vorzeit soll in einem umfassenden, methodisch gegliederten System vereinigt werden. Seinem Inhalt nach ist daher dieses System theils eine Wiederholung theils eine weitere Ausführung dessen, was die

1) Aus diesem Gesichtspunkt behandelt wenigstens Syrian bei Marin. Procl. 13 den Unterricht des Proklus, wiewohl sich dieser vorher schon unter Olympiodor's Leitung mit der aristotelischen Philosophie bekannt gemacht hatte. *Ἐν ἔτεσι γοῦν*, sagt er, *οὔτε δύο ὅλοις πάσας αὐτῷ τὰς Ἀριστοτέλους συνέγνω πραγματείας ἀχθέντα δὲ διὰ τούτων ἱκανῶς, ὥσπερ διὰ τινῶν προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων, εἰς τὴν Πλάτωνος ἦγε μυσταγωγίαν.*

2) Marin. a. a. O.

3) So ganz stehend bei Proklus; ebenso bei Syrian zur Metaphysik Schol. in Ar. 839, a, 27. 840, a, 4. 843, a, 13. 857, b, 3. 868, b, 3 u. ö. Weniger pedantisch ist in dieser Beziehung Simplicius; er nennt z. B. Phys. 142, b, u. den Aristoteles unbedenklich *θεῖος*. Weiteres wird über das Verhältniss, in welches Aristoteles hier zu Plato gesetzt wird, S. 761 f. aus Anlass Syrian's mitgetheilt werden.

bisherigen Neuplatoniker aufgestellt hatten, und es schliesst sich namentlich an Jamblich und Theodor unmittelbar an. Auch seine Form, die des triadischen Fortgangs, war ihm durch diese Vorgänger bis zu einem gewissen Grad vorgezeichnet. Aber die strengere und bewusstere Durchführung dieses Princips führt jetzt zu einem Lehrgebäude, welches theils durch manche materielle Aenderungen, theils und besonders durch seine formelle Abrundung über die früheren so weit hinausgeht, dass wir allen Grund haben, in demselben eine dritte und letzte Form des Neuplatonismus zu sehen [1]). Je vollständiger sich aber freilich die | Philosophie in dieser Richtung ausbreitet, um so deutlicher kommt auch der Mangel an schöpferischer Kraft zum Vorschein, welcher ihr, trotz aller dialektischen Kunst, das unverkennbare Gepräge der alternden Wissenschaft aufdrückt. Das Verhältniss der athenischen Neuplatoniker zu der früheren Philosophie und zur positiven Religion ist wesentlich scholastisch, und Proklus besonders kann als der eigentliche Scholastiker unter den griechischen Philosophen betrachtet werden. Völlig so stark freilich, wie in der christlichen

1) Kirchner Philos. d. Plot. 215 f. bestreitet diess; aber theils schlägt er die Bedeutung jenes logischen Schematismus, in welchen Proklus die ganze neuplatonische Spekulation eingefügt hat, wie mir scheint, zu gering an, theils unterschiebt er auch, wie S. 694 gezeigt wurde, Jamblich schon Bestimmungen, welche nachweislich erst Proklus angehören; wie denn auch dieser selbst bei Gelegenheit sich darüber aufhält, dass Jamblich seine Annahmen noch nicht genauer ausgeführt habe. Vgl. Plat. Theol. 216, o: Jamblich setze (bei der Erklärung der *ὑπουράνιος ἀψὶς* Phädr. 247, B) *μετὰ τὸ πρῶτον τὸν οὐρανὸν ἀορίστως* (ohne nähere Bestimmung) *καὶ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑπάρξεως οὐ παραδεδωκώς . . . διδασκέτω δὲ ἡμᾶς, τίς ἡ τάξις ἡ οὐρανία, καὶ πῶς ὑπέστη, καὶ ποῖον γένος αὐτὴν συμπληροῖ τῶν πρὸ τοῦ δημιουργοῦ θεῶν.* Ebd. 22, o., wo von Syrian gesagt wird: *τὸ τῆς θεωρίας τῶν παλαιοτέρων ἀόριστον εἰς ὅρον μεταστήσας καὶ τὸ συγκεχυμένον τῶν διαφόρων τάξεων εἰς διάκρισιν νοερὰν περιαγαγών.* Kirchner's Behauptung vollends, dass die Studien des Plato und Aristoteles von Jamblich's Nachfolgern ebenso ernst und gründlich betrieben worden seien, als später zu Athen, erscheint nach allem, was uns über diese Männer bekannt ist, durchaus unhaltbar; wenn die *ἀττικοὶ ἐξηγηταὶ* als eine eigene Schule aufgeführt werden (Philop. De an. G, 10 unt. M, 15, unt. u. ö.), hat diess seinen guten Grund. Auch das Mittelalter hat den Neuplatonismus zunächst in der schulmässigen Systemsform, die ihm Proklus gegeben hat, sich angeeignet.

Scholastik, konnte die Abhängigkeit vom positiven in der griechischen Philosophie nie werden, weil diese keine kirchliche Auktorität über sich hatte; aber doch haben die platonischen Schriften, die Göttersprüche und die orphischen Gedichte für diese letzten Neuplatoniker ganz die Bedeutung einer normativen Offenbarungsurkunde.

Der erste athenische Neuplatoniker, welcher mit Auszeichnung genannt wird, ist der „grosse" Plutarchus[1]), der Sohn des | Nestorius; und so wenig uns auch über diesen Mann mitgetheilt wird, so können wir doch schon bei ihm die Züge nachweisen, deren Verbindung die Schule von Athen charakterisirt. Einerseits wird seine Anhänglichkeit an den alten Glauben und seine Kenntniss der theurgischen Künste erwähnt, deren Ueberlieferung in seiner Familie einheimisch war[2]). Zugleich beschäftigte er sich aber auf's eifrigste nicht allein mit den platonischen, sondern auch mit den aristotelischen Schriften, las sie mit seinen Zuhörern[3]), und erklärte sie in eigenen Werken[4]). Seine Erklärung des

1) Wie ihn MARINUS Procl. c. 12 wiederholt nennt; ebenso PHILOP. De an. Q, 1, m: *ὁ θαυμάσιος*. Nach PHOT. Cod. 214, S. 173, 37 war er ein Athener; des Nestorius Sohn nennt ihn auch SIMPL. De an. 72, b, m. Sonst ist von seinen persönlichen Verhältnissen nichts überliefert. Er starb nach MARIN. a. a. O. hochbetagt in Proklus' 22stem Lebensjahre, mithin, da Proklus' Geburt in das Jahr 410 fällt, 43½.

2) MARIN. Procl. 28: Proklus bediente sich der chaldäischen Gebetsformeln (*συστάσεις*, Gebete, wodurch man sich der Gottheit empfiehlt, *καὶ ἐντυχίαι*) und der *θεῖοι καὶ ἄφθεγκτοι στρόφαλοι* (Zauberräder); *καὶ γὰρ ταῦτα παρειλήφει καὶ τὰς ἐκφωνήσεις καὶ τὴν ἄλλην χρῆσιν αὐτῶν μεμαθήκει παρὰ Ἀσκληπιγενείας τῆς Πλουτάρχου θυγατρὸς, παρ' αὐτῇ γὰρ καὶ μόνῃ ἐσώζετο ἀπὸ Νεστορίου τοῦ μεγάλου ὄργια καὶ ἡ σύμπασα θεουργικὴ τέχνη, διὰ τοῦ πατρὸς αὐτῇ παραδοθεῖσα.* Weiter vgl. m. auch die Legende, welche SUID. *Δομνῖνος* aus Damascius mittheilt.

3) MARIN. c. 12: Wiewohl Plut. schon durch sein Alter behindert war, widmete er sich dem Unterricht des Proklus mit der grössten Bereitwilligkeit, und las mit ihm Aristoteles von der Seele und Plato's Phädo.

4) Aus seiner Erklärung des Parmenides theilt PROKL. in Parm. VI, 27 Cous. (S. 831 Stallb.) einiges mit; eine solche des Phädo ergibt sich aus den anonymen Scholien zu diesem Gespräch in Olympiodori Schol. in Phäd. ed. FINCKH S. 82, Nr. 100. S. 98, Nr. 175. S. 159, Nr. 38; eine des Gorgias (vgl. VOLKMANN Plut. v. Chæronea I, XIV) aus der Anführung in den Prolegomena zu Hermogenes Rhet. gr. ed. Walz VII, 33. Noch

Aristoteles war, nach den uns erhaltenen Proben zu urtheilen, sorgfältig und im ganzen verständig; in den platonischen Parmenides deutete er freilich, wie alle neuplatonischen Ausleger, vieles hinein, was von seinem ursprünglichen Sinne weit abliegt. Ueber seine eigenen Ansichten ist nur wenig und vereinzeltes überliefert. Mit der ganzen neuplatonischen Schule unterscheidet er die Gottheit, den Nus, die Seele, die der Materie inwohnende Form und die Materie als solche[1]. Den Himmelskörpern will er, im Widerspruch mit der herrschenden Annahme, Sinnesempfindung beilegen[2]. Unter den menschlichen Seelenthätigkeiten bringt er die Wahrnehmung mit der Vernunft durch die Bemerkung in Verbindung, dass das die Empfindung begleitende Bewusstsein Sache der Vernunft sei; dasselbe sei nämlich das

häufiger wird aber von SIMPLICIUS (De an. 13, a, u. 32, b, m. 42, a, o. 44, b, u. 50, a, u. 52, a, o. 54, a, u. 72, b, m. 79, a, m. 82, a, o. 85, b, o. 90, o.) und PHILOPONUS (De an. O, 6, u. 7, u. 8, u. 9, u. 10, o. P, 5, o. 16, o. Q, 1, m. 3, o. 4, o. 8, o. m. 9, o. 10, u. 13, u. R, 3, o. 11, u. 13, o. S, 1, u. 5, o. 7, u. 9, u.) sein Commentar zu Aristoteles *περὶ ψυχῆς* angeführt, welcher nach dem Alexander's ohne Zweifel der bedeutendste, wenn nicht der einzige war; wenigstens wissen wir, abgesehen von der Paraphrase des Themistius, von keinem, der zwischen beide fiele, und SIMPL. De an. 72, b, m sagt: *οὐχ ὡς τοῖς ἐξηγηταῖς εἴρηται τῷ τε Ἀλεξάνδρῳ καὶ τῷ Νεστορίου Πλουτάρχῳ*, er scheint also diese als die Ausleger schlechthin zu betrachten. Aus diesem Commentar, jedenfalls aber (wie auch VOLKMANN a. a. O. I, XII anerkennt) von unserem Plutarch stammen aller Wahrscheinlichkeit nach die Auszüge bei OLYMPIODOR in Phæd. ed. Finckh S. 124, 22—149. S. 178, 1—62, von denen WYTTENBACH einen Theil, durch eine falsche Ueberschrift irre geführt, dem Chaeroneer (als Fr. 7 De anima) beilegt. Dagegen können die beiden von Wyttenbach als Fr. 1. 2 angeführten Abhandlungen, und die De fato, welche ihm VOLKMANN S. XII. XV gleichfalls zuzuschreiben geneigt ist, meiner Meinung nach von keinem Philosophen aus Plotin's Schule verfasst sein.

1) Nach PROKL. in Parm. VI, 27 bezog er im Parmenides die fünf ersten, von der Voraussetzung *εἰ ἔστιν ἕν* ausgehenden Abschnitte (S. 137, C — 160, B) auf die *πρώτισται καὶ ἀρχικαὶ ὑποστάσεις*, indem er *τὴν μὲν πρώτην ὑπόθεσιν εἶναι περὶ θεοῦ διατάττεται· τὴν δὲ δευτέραν περὶ νοῦ· τὴν δὲ τρίτην* [155, E ff.] *περὶ ψυχῆς· τὴν δὲ τετάρτην περὶ τοῦ ἐνύλου εἴδους· τὴν δὲ πέμπτην περὶ τῆς ὕλης, ἐν αἷς* [*ᾗ*, wie STALLBAUM mit Recht will] *τὰ ἄλλα ὑπόκειται τοῦ ἑνός*. Das *ἔνυλον εἶδος* ist der Sache nach dasselbe, was Plotin die Natur nennt.

2) SIMPL. De an. 90, a, o. PHILOP. De an. S, 8, o.

Erzeugniss der Vorstellung (*δόξα*), welche als der unterste Theil der vernünftigen Seele das Bindeglied zwischen ihr und der Sinnlichkeit bilde [1]). Er bespricht das Wesen und die Entstehung der Phantasie, in ihrem Unterschied von der Wahrnehmung auf der einen, dem Denken auf der andern Seite [2]). Er bemüht sich, die Schwierigkeiten zu lösen, welche in der aristotelischen Lehre von der Vernunft lagen, indem er die verschiedenen Formen derselben unterscheidet und ihr gegenseitiges Verhältniss bestimmt. Wiewohl nämlich die Vernunft als Eine und dieselbe, von der Wahrnehmung und von der Phantasie ihrem Wesen nach verschiedene, Kraft [3]) alles Wissen von Hause aus in | sich hat [4]), so ist doch dieses nicht von Anfang an ihrem Bewusstsein gegenwärtig, sondern es wird diess erst vermittelst der Erinnerung, des Lernens; wir haben daher zwischen der blos als Eigenschaft in uns vorhandenen und der zugleich in Thätigkeit getretenen Ver-

1) Bei PHILOP. De an. O, 9, u.

2) PHILOP. a. a. O. P, 15, u. 16, o.: Das *αἰσθητὸν* setze die *αἴσθησις*, diese die Phantasie in Bewegung; die *αἴσθησις* nehme die Form des Gegenstandes auf und halte sie fest, *καὶ τούτῳ τῷ εἴδει προσβάλλει ἡ φαντασία καὶ ταύτῃ γίνεται φαντασία, ὥς φησιν ὁ Πλούταρχος. ὅθεν καὶ ὁρίζεται αὐτὴν ψυχῆς κίνησιν ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως προσεχῶς διεγειρομένην.* Ebd. Q, 1, m: *τὴν δὲ φαντασίαν διττὴν οἴεται Πλούταρχος. καὶ τὸ μὲν πέρας αὐτῆς τὸ ἐπὶ τὰ ἄνω, ἤγουν ἡ ἀρχὴ αὐτῆς, πέρας ἐστὶ τοῦ διανοητικοῦ· τὸ δὲ ἄλλο πέρας αὐτῆς κορυφή ἐστι τῶν αἰσθήσεων.* Plut. vergleiche sie mit dem Punkt, in dem zwei Linien sich treffen: wie sich dieser zugleich als Ein Punkt und als doppelter Endpunkt betrachten lasse, *οὕτω καὶ ἡ φαντασία δύναται καὶ ὡς ἓν καὶ ὡς δύο λαμβάνεσθαι, διότι τῶν μὲν αἰσθητῶν τὸ διῃρημένον εἰς ἓν συναθροίζει, τὸ δὲ τῶν θείων ἁπλοῦν καὶ ὡς ἄν τις εἴποι ἑνικὸν ἐς τύπους τινὰς καὶ μορφὰς διαφόρους ἀναμάττεται.* Dass Plut. die Phantasie vom Nus unterschied, bemerkt PHILOP. auch S, 1, u., dass er sie den niedrigsten Thiergattungen absprach, SIMPL. De an. 82, a, o.

3) Nach PHILOP. De an. Q, 4, o. hatte Plutarch Arist. De an. III, 4, Anf. so verstanden, dass hier die Frage aufgeworfen werde, *εἴτε ὁ νοῦς χωριστός ἐστι φαντασίας καὶ αἰσθήσεως, ὡς ἄλλην αὐτὸν ἔχειν οὐσίαν παρὰ ταῦτα, εἴτε μία ἐστὶν οὐσία, ἥτις τοῦ νοῦ προβάλλεται καὶ φαντασίαν καὶ αἴσθησιν, τῷ δὲ λόγῳ μόνον ἐστὶ πολλά.* Er selbst hatte sich, wie a. a. O. R, 3, o. bemerkt wird, für das erste Glied dieses Dilemma entschieden. Dass nur einerlei Nus im Menschen sei, sagt Plutarch a. a. O. Q, 10 s. u.

4) Vgl. folg. Anm.

nunft zu unterscheiden[1]; auch die letztere ist aber nicht, wie die göttliche, beständig in wirklicher Denkthätigkeit begriffen[2], denn sie bedarf zu ihrer Thätigkeit der Phantasie, wenn ihr daher diese ihren Dienst versagt, hört jene Thätigkeit auf[3]. Weiter unterscheidet Plutarch den mit dem Körper verbundenen und den körperfreien Theil der Vernunft: von jenem soll das körperliche, von diesem das unkörperliche erkannt | werden[4]. Endlich hören wir noch, dass er die Fortdauer nach dem Tode mit Jamblich[5] auf den vernunftlosen Theil der Seele ausgedehnt habe[6]. Wir sehen aus diesen Angaben, dass sich Plutarch

1) Nachdem Philop. die 1. Abth. 797, 2 angeführten Bestimmungen Alexander's mitgetheilt hat, fährt er a. a. O. Q, 3, o. fort: *Πλούταρχος δὲ οὐ παραδέχεται ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλως λέγει τὰ σημαινόμενα τοῦ νοῦ. φησὶ γὰρ, ὅτι πρῶτον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ καθ' ἕξιν νοῦς, οἷός ἐστιν ἐπὶ τῶν παίδων· βούλεται γὰρ Πλούταρχος, κατ' Ἀριστοτέλην* (den er hier in's platonische umdeutet) *τὰ παιδία λόγους ἔχειν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πάντα εἰδέναι καὶ τὰς μαθήσεις μὴ εἶναι κυρίως μαθήσεις, ἀλλ' ἀναμνήσεις. καὶ διὰ τοῦτο τὸν νοῦν ἐπὶ τῶν παίδων καθ' ἕξιν δίδωσι καὶ ἔχοντα τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. ἀλλ' ἀγνοοῦσί, φησι, τὰ πράγματα διὰ τὸ δεῖσθαι μαθήσεως, ἥτις μάθησις ἀνάμνησίς ἐστι. δεύτερον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ τὸ καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν, ὥσπερ ἐστὶν ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων ὁ νοῦς . . . τρίτον σημαινόμενόν ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν μόνως νοῦς, οἷός ἐστιν ὁ θύραθεν νοῦς ὁ τέλειος* (der göttliche Nus).

2) Philop. a. a. O. Q, 10, u.: Unter dem *ἐνεργείᾳ νοῦς* versteht Alexander den göttlichen Nus, Marinus einen *δαιμόνιος ἢ ἀγγελικὸς*, Plotin *τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, τὸν ἀεὶ ἐνεργοῦντα*, von dem er aber einen *ποτὲ* (blos zeitweise) *ἐνεργοῦντα* unterscheide. *Πλούταρχος δὲ, ὃ καὶ ἡμεῖς τιθέμεθα, οὐκ οἴεται εἶναι παρ' ἡμῖν διττὸν νοῦν, ἀλλ' ἁπλοῦν· καὶ τοῦτον τὸν ἁπλοῦν λέγει ἀεὶ νοοῦντα* (hier ist, wie das nächstfolgende zeigt, entweder vor *λέγει* oder vor *ἀεὶ* ein *οὐ* ausgefallen), *ἀλλὰ ποτὲ νοοῦντα. οἴεται οὖν ὁ Πλούτ., ἐνεργείᾳ λέγειν τὸν νοῦν τὸν ἀνθρώπινον, ὃν οἴεται καὶ ποτὲ ἐνεργεῖν.*

3) A. a. O. Q, 13, u. fragt Plutarch, warum der Nus nicht immer thätig sei, und antwortet: *ὅτι τούτῳ αἴτιον τὸ μετὰ φαντασίας ἐνεργεῖν αὐτὸν, κἀκείνης φθαρείσης οὐκέτι ἐνεργεῖ δι' ἐκείνην καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτόν.*

4) A. a. O. Q 8, o. (vgl. ebd. m. 9, o.): Alexander und Plutarch behaupten: *τῷ μὲν ἀΰλῳ* (sc. im Nus) *τὰ ἄϋλα γινώσκεσθαι, τῷ δὲ ἐνύλῳ τὰ ἔνυλα.*

5) Ueber den S. 709 z. vergl.

6) Vgl. Th. II, a, 860, 2 und oben 222, 3. Von der hier berührten Annahme des Numenius unterscheidet sich die des Jamblich und Plutarch

namentlich mit psychologischen Fragen eingehend beschäftigt hatte, und dass er hier die aristotelische Lehre mit der platonischen zu verknüpfen und in Uebereinstimmung zu bringen suchte; aber sie reichen nicht aus, um uns ein genaueres Urtheil über seine philosophische Eigenthümlichkeit möglich zu machen. Auf eine masshaltende Auffassung des sittlichen Lebens weist die Angabe, er habe die ascetischen Uebertreibungen seines Schülers Proklus missbilligt [1]).

Unter den wenigen Schülern Plutarch's, deren Namen uns überliefert sind [2]), zeigt der Alexandriner Hierokles [3]) eine verhältnissmässig nüchterne und einfache Auffassung der platonischen Lehre. Die Schriften dieses Philosophen [4]) sind nicht

dadurch, dass sie die Unsterblichkeit zwar auf die vernunftlosen Theile der Seele (wie Phantasie und Begierde), aber nicht auf die blos animalischen, auf das leibliche Leben beschränkten Kräfte ausdehnte. Ob auch die Sinnesempfindung nach dem Tod fortdauern sollte, ist nicht klar.

1) Marin. Procl. 12: Als Plutarch sah, dass sich Proklus der Fleischspeisen gänzlich enthielt, mahnte er ihn davon ab, *ὅπως ἂν καὶ τὸ σῶμα ὑπηρετοῦν ἔχοι ταῖς ψυχικαῖς ἐνεργείαις.* In demselben Sinn äusserte er sich gegen Syrian, erhielt aber von diesem die Antwort: *ἔασον αὐτὸν μαθεῖν ὅσα βούλομαι ἐγκρατῶς διαιτώμενον, καὶ τότε, εἰ ἐθέλοι, ἀποθάνοι.*

2) Neben Syrian und Proklus nennt Marin. v. Procl. c. 11 Lachares, den er als Mitschüler Syrian's und hochgefeierten Rhetor bezeichnet, und ebd. c. 28 Asklepigeneia, die Tochter Plutarch's, doch die letztere zunächst nur als Bewahrerin der theurgischen Gebräuche, welche ihr von Nestorius her überliefert waren (s. o. 749, 2); Suid. *Νικόλ. ῥήτ.* Nikolaus, den Verfasser der Progymnasmata.

3) Ueber die Persönlichkeit dieses Philosophen erfahren wir einiges nähere durch Suidas, welcher seinen Bericht, wie die Vergleichung desselben mit Damasc. v. Isid. 54 zeigt, eben dieser Schrift des Damascius entnommen hat. Er war ihm zufolge ein Alexandriner (seinen Vater nennt Theophylakt. *ἀπορ. φυσ.* S. 27 Boiss. Timagenes), und in Alexandria wirkte er auch als hervorragender und gefeierter Lehrer (vgl. Damasc. a. a. O). Doch war er eine Zeit lang aus dieser Stadt verbannt, nachdem er zuvor in Konstantinopel vor Gericht schwere Misshandlung erlitten hatte, vielleicht in Folge seiner Anhänglichkeit an die alte Religion. Als Schüler Plutarch's bezeichnet er selbst sich bei Photius (s. o. 452, 6), und so wird denn seine eigene Lehrthätigkeit annähernd zwischen 415 und 450 zu setzen sein.

4) Wir besitzen noch seine Erklärung des goldenen Gedichts (neuste Ausgaben von Gaisford 1850, hinter Stobäus Eklogen, Mullach 1853 und in den Fragm. Philos. gr. I, 408 ff. — ich citire nach den letzteren) und

allein für jene Zeit sehr gut geschrieben [1]), sondern sie liefern auch den Beweis, dass sich in der griechischen Philosophie, trotz aller Verzerrungen und aller Scholastik dieser spätesten Jahrhunderte, immer noch ein höchst werthvoller Kern von reinen sittlichen Grundsätzen und gesunden religiösen Ueberzeugungen erhalten hatte. Hierokles verhält sich zu der neuplatonischen Spekulation ungefähr wie Musonius und Epiktet zu der des Chrysippus. Er nimmt ihre Ergebnisse an, ohne sich irgendwo eine Einrede gegen dieselben zu erlauben; aber ihm selbst in seinem Theil ist es nur um die wesentlichen Grundlehren, so wie er diese auffasst, und um die praktische Anwendung derselben zu thun [2]). Die Philosophie ist Reinigung und Vollendung des menschlichen Lebens. Gereinigt wird es durch die Tugend, mit welcher die praktische, vollendet durch die Wahrheit, mit welcher die theoretische Philosophie sich beschäftigt [3]). In beiden Beziehungen sind, wie Hierokles glaubt, alle wahren Philosophen, und so namentlich Plato und Aristoteles, in allem wesentlichen [4]) einig; nur der üble Wille und der Unverstand können diese Uebereinstimmung läugnen, nur die Irrthümer der Stoiker und Epikureer, und mit ihnen auch die falschen Auffassungen der platonischen und aristotelischen Lehre, bedürfender Widerlegung [5]). Als das wichtigste erscheint unserem Philosophen, zunächst auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie, die richtige Ansicht

reichhaltige Auszüge aus den 7 Büchern περὶ προνοίας bei Phot. Cod. 214. 252 (s. o. S. 452 f.). Weiter gibt Stobäus Ekl. II, 420 f. ein Bruchstück aus einer Schrift: τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, und an verschiedenen Stellen des Florilegiums (s. d. Index) Stücke aus sechs oder sieben moralischen Abhandlungen.

1) Auch Damasc. a. a. O. 54. 36 und nach ihm Suidas rühmt seine mit der platonischen wetteifernde Darstellung, die aber doch immerhin etwas weitschweifig und wässerig ist.

2) Eine Auseinandersetzung über die Tetras und einige andere Zahlen (in c. aur. c. 20, S. 464 f.), auf welche ihn V. 47 des goldenen Gedichts führt, steht vereinzelt.

3) In carm. aur. Einl.

4) Den ἐπικαίροις τε καὶ ἀναγκαιοτάτοις τῶν δογμάτων, wie er bei Phot. Cod. 214. 142, a, 7 sagt.

5) Bei Phot. a. a. O. 171, b, 33 ff. 173, a, 18 ff. Cod. 251. 460, a, 24 ff. vgl. oben S. 452, 6.

von der göttlichen Vorsehung und von der menschlichen Seele. Von dem Einen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, unterscheidet er drei Klassen geistiger Wesen: die himmlischen Götter, die Dämonen und die Menschenseelen [1]; dagegen thut er merkwürdiger Weise der überweltlichen Götter nirgends Erwähnung, deren Aufzählung und Beschreibung die übrigen Neuplatoniker jener Zeit sich so angelegen sein lassen; und ebensowenig findet sich bei ihm eine Hinweisung auf die Eigenschaftslosigkeit des Urwesens, oder sonst eine von den Bestimmungen, welche den neuplatonischen Gottesbegriff vom platonischen unterscheiden [2]. Dagegen erklärt er sich allerdings, im Sinne des Neuplatonismus, entschieden gegen die Annahme einer präexistirenden Materie und eines zeitlichen Weltanfangs oder Weltendes; jenes, weil Gott die alleinige absolute Ursache der Welt sein müsse, dieses, weil sein Wirken und Schaffen in seinem Wesen begründet, und so ewig, wie dieses selbst, sei [3]. Von den geschaffenen Wesen sind nur die geistigen unmittelbar von Gott hervorgebracht, und nur sie sind der eigentliche Gegenstand der göttlichen Vorsehung; der vernunftlosen Natur hat die Gottheit wohl die Gattungen der Wesen vorgezeichnet, und sie sorgt für deren Erhaltung, aber die Einzelwesen sind nicht von ihr selbst | geschaffen, und die Schicksale derselben werden nicht, wie die der vernünftigen Seelen, von der Vorsehung, sondern von der Naturnothwendigkeit und

1) In carm. aur. c. 1, S. 417 ff. c. 3, S. 424. c. 27, S. 483, b. Phot. Cod. 214. 172, a, 22 ff. Cod. 251. 461, b, 6 ff. 32 ff. Das Verhältniss dieser drei Klassen wird dahin bestimmt, dass die Götter den höchsten Gott immer in einheitlicher und unveränderlicher Weise denken und ebendamit nachahmen, die Dämonen zwar immer und fehlerlos, aber nicht *ἀτρέπτως* und *ἀχωρίστως*, sondern *διεξοδικῶς* und daher bald mehr bald weniger, die Menschenseelen *μήτε ἀεὶ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ νοεῖν μεμερισμένως*. Die Dämonen nennt Hierokles auch *ἥρωες*, *ἄγγελοι*, *αἰθέριοι*. Er bemerkt übrigens (carm. aur. S. 420), es sei *πλῆθος εἰδῶν ἐν ἑκάστῳ γένει καθ' ὑπεροχὴν καὶ ὑπόβασιν τεταγμένον*.

2) M. vgl. in dieser Beziehung auch Phot. S. 172, a, 22. 460, a, 25. 461, b, 6 f., wo von dem Willen, der Macht und Weisheit Gottes in der gewöhnlichen Weise gesprochen wird.

3) Hierokles führt diess bei Phot. Cod. 251, Anf. bis S. 461, a, 23. Ebd. 461, b, 6 f. 463, b, 30 f. In carm. aur. c. 1. 419, b f. des näheren aus.

dem Zufall bestimmt[1]). In seiner Betrachtung des Menschen schliesst sich Hierokles ganz an die platonischen Lehren von der Präexistenz und der Seelenwanderung an; nur dass er mit Porphyr und Jamblich den Eintritt von Menschenseelen in Thierleiber ebenso, wie andererseits ihre Erhebung zu Dämonen und Göttern, beseitigt, um der Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens und der Ordnung des Weltganzen nichts zu vergeben, welche die verschiedenen Wesensklassen, wie er glaubt, durch unübersteigliche Schranken getrennt hat[2]). Den gleichen Vorgängern folgt er in der Annahme eines ätherischen Leibes, welchen die Seele in den irdischen mitbringe und aus demselben in's Jenseits mithinübernehme[3]); die Willensfreiheit, auf welche er den höchsten Werth legt[4]), ist das alte und allgemeine Dogma der platonischen Schule. Eben diese Lehren sind es nun auch, durch welche der Vorsehungsglaube von Hierokles vorzugsweise gestützt und näher bestimmt wird[5]). Mit dem Namen der Vorsehung (πρόνοια) bezeichnet er im allgemeinen die väterliche Herrschaft der Gottheit über ihre Geschöpfe, welche für jede Klasse derselben die ihr angemessenen Bestimmungen trifft. Sofern sich diese weltregierende Thätigkeit auf freiwollende Wesen bezieht, und die Schicksale derselben nach Massgabe ihrer Würdigkeit und ihres sittlichen Bedürfnisses bestimmt, wird die Vorsehung zum Verhängniss (εἱμαρμένη). Diese Bestimmung erfolgt aber in erster Reihe durch die Entscheidung über den Leib und das Leben, in | welches jede Seele bei ihrer Rückkehr auf die Erde

1) In carm. aur. c. 11, S. 444. Phot. Cod. 251. S. 462, a, 21. b, 35 ff. 466, a, 12 ff.

2) M. s. hierüber: In carm. aur. c. 23, S. 469, b. c. 27, S. 482 f. auch c. 24. Phot. Cod. 214, S. 172, b, 20 ff.

3) Σῶμα αἰθέριον, αὐγοειδὲς, ἄϋλον, ἀθάνατον, in c. aur. c. 26, S. 478, a. b. 479, a. c. 27, S. 483. Aehnliche Lichtleiber haben nach der ersten von diesen Stellen auch die Dämonen: ein Heros (oder Dämon) ist eine ψυχὴ λογικὴ μετὰ φωτεινοῦ σώματος, wie ja selbst die Götter als Gestirngeister mit einem Lichtleib verbunden sind.

4) Phot. Cod. 251, S. 462, b, 11. 26 ff. 463, a, 32 ff. b, 14. 465, a, 26. b, 13 ff. In carm. aur. c. 24, S. 472. c. 11, S. 438. 439, a u. ö.

5) Wie diess in Betreff der Seelenwanderung auch Phot. Cod. 214. S. 172, b, 24 bemerkt.

eintritt[1]; und sie vollzieht sich durch Vermittlung der Dämonen, welche diesen Vorgang, wie das menschliche Leben überhaupt, unter ihrer Obhut haben[2]. Auch die Uebel, von welchen sie in Folge derselben betroffen werden, haben die Menschen lediglich sich selbst zuzuschreiben, die Gottheit ist daran unschuldig[3]; denn sie verhängt dieselben immer nur bedingt, für den Fall, dass der Mensch so oder so handelt: seine Willensbeschaffenheit selbst bestimmt er allein, die Gottheit knüpft nur gewisse äussere Folgen an gewisse Handlungen[4]. Indem der wahre Vorsehungsglaube diess anerkennt, vereinigt er die Freiheit des Menschen mit der göttlichen Vorsehung, ohne jene zu vernichten, oder diese mit der Verantwortlichkeit für das Uebel und das Böse zu belasten; und eben darin besteht sein Unterschied, einerseits von dem stoischen und astrologischen Fatalismus, andererseits von dem Naturalismus eines Alexander von Aphrodisias[5].

Auch in der praktischen Philosophie des Hierokles treten die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Neuplatonismus gegen diejenigen Lehren zurück, welche schon seit Jahrhunderten zum Gemeingut der griechischen Wissenschaft geworden waren. Der Philosoph unterscheidet zunächst die praktische und die theoretische Tugend. Jene reinigt den Menschen durch Beherrschung seines sinnlichen Theils von der Unvernunft (*ἀλογία*), diese vollendet ihn durch Erkenntniss der Wahrheit; jene macht ihn zum guten Menschen, diese zum Gott. Wie aber überhaupt beim Aufsteigen zum höheren das geringere dem grösseren vorangeht, so muss auch die sittliche Vervollkommnung der wissenschaftlichen vorangehen[6]. In seiner Auffassung der sittlichen Thätigkeiten und Aufgaben | zeigt nun Hierokles im allgemeinen sehr reine und richtige Grundsätze. Er lehrt jene Erhebung über die

1) Phot. Cod. 251. S. 461, b, 17 ff. 462, a, 29 — 463, b, 28. 464, a, 7 ff. 466, a, 21. b, 14 ff.

2) Phot. a. a. O. 462, b, 19 f. 464, a, 23. 466, a, 21. b, 14.

3) In carm. aur. c. 11, S. 439. c. 24. S. 471, b f. c. 25, S. 477. Phot. a. a. O. 463, a, 19 f. 464, a, 15 ff. Stob. Ekl. II, 420 f.

4) Phot. a. a. O. 464, a, 20 ff. 465, b, 32.

5) Phot. a. a. O. 461, b, 23 ff. (Cod. 214. S. 172, b, 8) vgl. S. 463, a, 32 ff. 465, a, 14 ff. In c. aur. c. 11, S. 439, b u. a. St.

6) In carm. aur. Einl. (s. o. 754, 3). Ebd. c. 26, S. 479, a. 482. c. 20, S. 463, a.

äusseren Güter, Zustände und Schicksale, welche schon Plotin mit Plato und der Stoa verlangt hatte, jene Anerkennung unserer natürlichen Verpflichtung gegen alle Menschen, jene Ergebung in den Weltlauf als eine göttliche Ordnung, worin dieselben Philosophen ihm vorangegangen waren [1]). Was insbesondere das Verhältniss des Menschen zur Gottheit betrifft, so erklärt Hierokles sehr bestimmt, die wahre Verehrung derselben bestehe in der Erkenntniss und Nachahmung ihres Wesens; nicht damit erzeige man Gott eine Ehre, dass man ihm, dem bedürfnisslosen, etwas gebe, sondern damit, dass man sich seiner Gaben würdig mache [2]). Neben dem geistigen Gottesdienst und den rein sittlichen Verpflichtungen weiss er aber allerdings auch den positiven Vorschriften der pythagoreischen Ascese Raum zu schaffen. Zugleich mit der Seele, sagt er, müsse auch ihr ätherischer Leib gereinigt werden, und diess geschehe durch die weihende Thätigkeit (τελεστικὴ ἐνέργεια), welche zu der theoretischen und der politischen oder ethischen Tugend als dritte und unterste Stufe hinzukomme; für diesen Zweck sei es nun dienlich, wenn man sich gewisser Dinge ganz enthalte, theils um sich damit überhaupt an die Lossagung vom Leibe zu gewöhnen, theils um sich bestimmte sittliche Vorschriften in symbolischer Form einzuprägen [3]). Doch vermeidet er auch hierin jede Uebertreibung: er scheint die gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen als einen Beweis höherer Vollkommenheit zu betrachten, aber er verlangt sie nicht von allen [4]), der Enthaltung vom Wein geschieht keine | Erwähnung,

1) Besondere Belege für das obige sind kaum nöthig; sie finden sich sowohl in den Bruchstücken bei Stobäus, als im Commentar zum goldenen Gedicht reichlich; doch vgl. man aus dem letzteren beispielshalber c. 10, S. 434 f. c. 11, S. 439, a. 441, b f. c. 13, 448, b f. c. 20, 462, b.

2) In carm. aur. c. 1, S. 420, b vgl. c. 20, 463, b. Mit dieser Verehrung der Gottheit bringt Hier. c. 2, S. 422, b f., nach Anleitung des pythagoreischen Gedichts, auch die εὐορκία in Verbindung, verbietet aber nicht den Eid als solchen, sondern nur das leichtfertige Schwören.

3) A. a. O. c. 26, S. 478—482, wo auch einige pythagoreische Vorschriften, wie das καρδίαν μὴ ἐσθίειν, θνησιμαίων ἀπέχεσθαι u. s. w. aus diesem Gesichtspunkt symbolisch gedeutet werden.

4) Die Pythagoreer, heisst es a. a. O. 481, a, haben bei ihren Enthaltungen einen geordneten Fortschritt beobachtet, und in Folge dessen auch wohl den Schein des Widerspruchs auf sich geladen, wenn sie bald nur gewisse Theile der Thiere bald die thierische Nahrung überhaupt verboten.

die Ehelosigkeit wird nicht verlangt, die Ehe warm empfohlen [1]; so dass er demnach auch hier seinen massvollen Charakter nicht verläugnet.

Indessen lag es nicht im Geiste des damaligen Neuplatonismus, sich in dieser Weise auf die praktisch fruchtbaren Lehren zu beschränken. Theosebius, der Schüler des Hierokles, scheint zwar nach seinem Vorgang die Ethik mit Vorliebe behandelt zu haben [2]; die Mehrzahl der damaligen Neuplatoniker war aber ohne Zweifel der Meinung, welche spätere äussern, dass es Hierokles an tieferen Gedanken und wissenschaftlicher Schärfe allzusehr fehle [3]. Und ganz grundlos ist dieser Vorwurf allerdings nicht: so anerkennenswerth die Gesinnung ist, welche sich in seinen Schriften ausspricht, so wenig waren doch solche populäre, den streitigen Fragen und den grundlegenden Untersuchungen ausweichende Darstellungen geeignet, der herrschenden Richtung mit Erfolg entgegenzutreten.

Einen ungleich grösseren Einfluss auf die weitere Entwicklung des Neuplatonismus hatte Syrianus, der Nachfolger und vieljährige Mitarbeiter Plutarch's [4]. Für die Bedeutung dieses |

1) Bei Stob. Floril. 67, 21—24. 75, 14.

2) Damasc. v. Isid. 58 sagt von ihm: *ἔλεγε μὲν ὁ Θεοσέβιος τὰ πολλὰ ἀπὸ τῶν Ἐπικτήτου σχολῶν, τὰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐπετεχνᾶτο τῆς ἠθικῆς διανοήματα Μούσης.* Sonst erfahren wir von diesem Philosophen noch (a. a. O. 54—59), dass er aus seiner Frau einen Dämon austrieb, indem er ihn bei den Strahlen der Sonne und dem Gott der Ebräer beschwor, und dass er sich des ehelichen Umgangs mit derselben enthielt, nachdem ihre Ehe eine Zeitlang kinderlos geblieben war.

3) Damasc. v. Isid. 36: *τῶν δὲ νεωτέρων Ἱεροκλέα τε καὶ εἴ τις ὅμοιος οὐδὲν μὲν ἐλλείποντας εἰς τὴν ἀνθρωπίνην παρασκευὴν, τῶν δὲ μακαρίων νοημάτων πολλαχῇ πολλῶν ἐνδεεῖς γενομένους φησίν* (Subjekt dieses *φησὶν* ist wohl Damascius, denn die Worte gehören zunächst dem Bericht des Photius über seine Schrift, Cod. 242, S. 337, b, 33 an). Suid. *Ἱερ.* Schl. (nach Damascius): in seinen Schriften *φαίνεται ὁ ἀνὴρ τὴν μὲν ζωὴν ὑψηλόφρων, τὴν δὲ γνῶσιν οὐκ ἀκριβής.*

4) Ueber Syrian's Leben wissen wir nur wenig. Er stammte aus Alexandria (Suid. u. d. W.), war Schüler Plutarch's, betheiligte sich aber noch während der Schulführung desselben an seiner Lehrthätigkeit (Marin. Procl. 11 f. vgl. S. 753, 1. 747, 1) und folgte ihm ($43^1/_2$) im Lehramt. Sein Geburts- und Todesjahr ist nicht bekannt. Aus der Art, wie ihn Proklus in seinem Commentar zum Timäus anführt, den er nach Marinus c. 13

Mannes bürgt schon die hohe, fast schwärmerische Verehrung, mit der sein Schüler Proklus von ihm redet [1]), welcher sich selbst nur als den Verkündiger der Geheimnisse betrachtet wissen will, in die sein Lehrer ihn eingeweiht hat [2]). Doch werden wir finden,

achtundzwanzigjährig verfasste, könnte man schliessen, er sei um 438 n. Chr. nicht mehr am Leben gewesen, denn Proklus bedient sich hiebei gewöhnlich (z. B. 7, C. 16, E. 47, D. 218, C) des Präteritums: *ἠξίου*, *ἔλεγεν* u. s. w., und er thut diess nicht blos da, wo er wiedergibt, was er in Syrian's Vorträgen gehört hat, sondern auch, wo er sich auf seine Schrift bezieht, wie S. 207, B: *ἄλλον τρόπον λόγων, ὃν ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἐνέκρινε . . . λέγει γοῦν.* Indessen ist dieser Schluss nicht sicher, denn es fragt sich doch, ob Proklus den Commentar nicht später noch einmal überarbeitet hat; Marinus scheint anzunehmen, dass er ihn noch als Syrian's Schüler verfasste. Syrian's Vater hiess nach Mar. c. 11 Philoxenus; Boeth. De interpr. II, 18. 87. 321 Meis. gibt ihm selbst den Beinamen Philoxenus; und es ist ja möglich, dass er ihn neben seinem eigenen geführt hat, wie uns diess 1. Abth. 614, 2 bei Arius Didymus und andern vorkam. — Das Gymnasialprogramm von Bach De Syriano philosopho (part. I. Lauban 1862) beschäftigt sich überwiegend mit dem (inzwischen von Usener herausgegebenen) griechischen Text seiner Metaphysik.

1) Proklus nennt ihn seinen Vater (in Tim. 218, C. 249, D vgl. in Parm. VI, 27: *Πλούταρχος ὁ ἡμέτερος προπάτωρ*), das Musterbild des wahren Philosophen, den Ersatz für die Heiligthümer, Götterbilder und Gottesdienste, den Mann, welcher *ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν τῇδε ψυχῶν* in die Welt gekommen sei, den Urheber des Heils (*ἀρχηγὸν σωτηρίας*) für die Mitwelt und die Nachwelt (in Parm. IV, 4 Cous. S. 472 Stallb.); er sagt von ihm: *ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμὼν* (in Plat. Theol. S. 2, o.), *τὸν ἡμέτερον ἡγεμόνα τὸν ὡς ἀληθῶς βάκχον, ὃς περὶ τὸν Πλάτωνα διαφερόντως ἐνθεάζων καὶ μέχρις ἡμῶν τὸ θαῦμα καὶ τὴν ἔκπληξιν τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας ἐξέλαμψε* (ebd. 215 u.), *ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν, ἄνωθεν ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς τὰ ὄντα θεώμενος* (in Tim. 315, B); er redet von seiner *ἔνθεος νόησις* (ebd. 98, C), und will *ὥσπερ ἀσφαλοῦς πείσματος ἔχεσθαι τῆς τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν παραδόσεως* (a. a. O. 292, D). *Ὁ μέγας* ist Syrian's stehendes Beiwort bei den Späteren, z. B. Damasc. De princ. c. 15, S. 46. Ammon. De interpret. 110, b. Marin. Procl. 26. Simpl. Phys. 42, a, o. 46, b, u. 53, a, m. De coelo 3, b, 10. Der letztere nennt ihn auch *ὁ φιλοσοφώτατος* De coelo 314, a, 36 (Schol. 517, a, 16). Categ. 1, *δ*.

2) Plat. Theol. 216, o., wo Proklus, zunächst aus Anlass der Frage über die *ὑπουράνιος ἀψὶς* im Phädrus (s. o. 748, 1), sagt: *ὁ δὲ πάντα τελεωσάμενος καὶ τοῖς ἀνελέγκτοις καταδησάμενος λόγοις ὁ ἡμέτερος ἂν εἴη καθηγεμὼν, ὃς καὶ τὰς μεταξὺ πάσας διακοσμήσεις τοῦ τε πρώτου καὶ τῆς Οὐρανοῦ βασιλείας ἐπεσκέψατο, τὴν ἰδιότητα τῆς τάξεως ταύτην νοε-*

dass | die neuplatonische Lehre, so wie er sie vortrug, von der systematischen Vollendung, welche ihr Proklus zu geben wusste, immer noch entfernt ist.

Die Darstellung seiner Ansichten knüpfte sich bei Syrian, wie bei der ganzen Schule, der er angehört, fast ausschliesslich an die Besprechung der Schriften, in denen die grossen philosophischen und theologischen Auktoritäten der Vorzeit ihre Weisheit niedergelegt hatten; nur von ihrer Erklärung hören wir wenigstens, wo sein Unterricht beschrieben wird, und ähnlich verhält es sich auch mit den Werken, welche uns von ihm genannt werden. Jene Auktoritäten sind nun: von philosophischer Seite Aristoteles, Plato und die Pythagoreer, von theologischer Homer, Orpheus und die angeblichen Göttersprüche; also die gleichen, welche theilweise schon seit Plotin, vollständiger seit Jamblich der neuplatonischen Lehre zu Grunde gelegt worden waren. Mit allen diesen Vorgängern hat sich Syrian eingehend beschäftigt. Mit Proklus las er, zum Beginn seines philosophischen Unterrichts, die sämmtlichen aristotelischen Schriften der Reihe nach[1]; über einen grossen Theil derselben hat er auch Commentare verfasst[2]. Indessen gilt ihm die aristotelische Philo-

ρῶς ἐθεάσατο καὶ παραδέδωκεν ἡμῖν τοῖς ἑαυτοῦ μύσταις ἀπηκριβωμένην τὴν περὶ αὐτῆς ἀλήθειαν. In einzelnen Fällen ergänzt oder berichtigt Proklus allerdings selbst seinen Lehrer, wie in Tim. 150, C ebd. 208, A f. vgl. m. 207, B f., aber auch dann vermeidet er jeden direkten Widerspruch gegen ihn.

1) Marin. c. 13 (s. o. 747, 1). Die Ordnung, in welcher diese Schriften gelesen wurden, scheint Marinus andeuten zu wollen, wenn er sagt: *πάσας αὐτῷ τὰς Ἀριστοτέλους συνανέγνω πραγματείας, λογικὰς, ἠθικὰς, πολιτικὰς, φυσικὰς, καὶ τὴν ὑπὲρ ταύτας θεολογικὴν ἐπιστήμην* (die Metaphysik). In derselben Ordnung nennt Syrian selbst Metaph. 878, a, 12 ff. die aristotelischen Untersuchungen.

2) Seinen Commentar zu den Kategorieen, welcher die Erklärungen seiner Vorgänger *εἰς ἐλάχιστον* zusammengezogen habe, nennt Simpl. Categ. 1, δ u. ö. (Schol. in Arist. 42, b, 44. 49, a, 13. 42. 65, b, 38), David Schol. 51, b, 24. 54, b, 18. 28. 66, a, 17; den zu *Περὶ Ἑρμηνείας* Boeth. De interpr. II, 18. 87. 172. 321. 324. Meis. Ammon. De interpr. 110, b, o. 202, b, m.; auf eine Erklärung der ersten Analytik scheint sich Ammon. bei Waitz Arist. Org. I, 46, Z. 7 zu beziehen; eine solche der Physik führt Simpl. Phys. 42, a, o. 46, b, u. 59, a, u. 53, a, m. (woher auch das Scholion S. 343, b, 3 der akademischen Scholien entlehnt ist) an;

sophie doch nur für die | Einleitung zu der höheren platonischen [1]). Aristoteles verdient zwar in der Logik, Physik und Ethik unsere höchste Bewunderung, auch über die Gottheit und über ihr unbewegtes überweltliches Wesen hat er viel schönes gesagt; aber wo er sich zum Widerspruch gegen die alte platonisch-pythagoreische Wissenschaft verleiten lässt, wie diess aus Anlass der Ideen- und Zahlenlehre geschieht, da geräth er in Widersprüche, Ungereimtheiten und Sophismen [2]), über welche sich unser Philosoph nicht stark genug auszudrücken weiss [3]).

die der Bücher vom Himmel Ders. De coelo 3, b, 10. 178, a, 30. 314, a, 23 ff. Karst.; die der Bücher von der Seele Philop. De an. O, 13, u. Von einem Commentar zur Metaphysik ist die Erklärung von *B Γ M N* jetzt von Usener Schol. in Arist. S. 837—944 herausgegeben, während früher nur Bruchstücke derselben in Brandis' Ausgabe der arist. Metaphysik und den akademischen Scholien griechisch, die Erklärung von *B M N* in Bagolinus' lateinischer Uebersetzung (Venet. 1558) gedruckt waren.

1) S. o. 747, 1.

2) Syrian's Erklärung des 13ten und 14ten Buchs der Metaphysik verfolgt von Anfang bis zu Ende fast ausschliesslich den Zweck, die aristotelische Kritik der platonisch-pythagoreischen Lehre über die Zahlen und Ideen zu widerlegen. Ich komme auf diese Widerlegung noch einmal zurück; das obige setzt Syrian in der Einleitung zu derselben, Schol. 878, a, 12 ff. auseinander. Aehnlich am Schluss S. 942, b, 7.

3) So heisst es Metaph. 896, b, 19: *ταῦτα δὲ ὅτι φορτικῶς εἴρηται ... δῆλα μὲν καὶ πρὸ παντὸς λόγου τοῖς ἀγχινουστέροις.* Ebd. 902, a, 16: Den Pythagoreern (mit Aristoteles) nur die *ἀριθμοὶ αἰσθητοὶ* zuzugestehen, wäre *πρὸς τῷ καταγελάστῳ καὶ λίαν ἀσεβές.* 922, a, 6: Arist. selbst müsse gestehen, *μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων ὑποθέσεις, μηδ' ὅλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς*, und nachdem eine Aeusserung der Schrift *περὶ φιλοσοφίας* angeführt ist, worin dieses Geständniss liegen soll, fügt Syrian bei: *ὥστε καὶ νῦν ὡς πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδότας ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεποίηται τοὺς ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφήψατο.* Weiter vgl. 904, b, 18: *ὅτι δὲ παίζοντός ἐστι μᾶλλον καὶ ἀπάγοντος ταῦτα ἢ σπουδάζοντος καὶ πραγματειώδη ποιουμένου τὴν ἐξήγησιν τοῦ δόγματος, οἶμαι συνορᾶν τοὺς ἀγχινουστέρους.* (Aehnlich 908, b, 6.) 904, b, 32: *παντάπασίν ἐστιν ἀνδρὸς μὴ προσποιουμένου τὴν τῶν ὄντως ὄντων ἀληθῆ θεωρίαν.* 906, b, 16: *ταύτης γὰρ τῆς ὑποθέσεως ψευδοῦς οὔσης καὶ καταγελάστου.* 909, a, 32: *ταῦτα . . . γελοίως λέγεται.* 912, b, 2. 915, b, 27: *γελοίως δὲ καὶ ταῦτα καὶ φορτικῶς ἀναγέγραπται.* 934, b, 4: *οὐκ ἀπήλλακται δὲ οὐδὲ κωμικῆς βωμολοχίας.*

Die unfehlbare, absolute Philosophie ist nur die platonische[1]; mit Plato stimmen aber auch Pythagoras und die Pythagoreer, Homer, Orpheus und die Orakel überein[2]. | Syrian behandelte die letzteren, deren Aechtheit er natürlich nicht bezweifelte[3], sowohl in seinem mündlichen Unterricht[4], als in Schriften[5];

1) Denn sie ist, wie Syrian Metaph. 878, b, 25 erklärt, so unumstösslich, wie die *ἀρχαὶ* selbst, auf welche sie sich bezieht. Ebd. 849, a, 30 ff. sagt Syr. über einen Einwurf, für den er allerdings nur Alexander's Erklärung verantwortlich machen will: er treffe Plato so wenig, als die Pfeile der Thracier die Götter.

2) Metaph. 842, a, 3 ff., wo unter anderem Z. 14: *καὶ τοσαῦτα μὲν περὶ τῶν Πυθαγορείων ἀρχῶν, ταὐτὸν δ' εἰπεῖν Ὀρφικῶν καὶ Πλατωνικῶν* u. a. St. Vgl. Anm. 5. Plato selbst wird 940, a, 13 der *κράτιστος καὶ ἄριστος τῶν Πυθαγορείων* genannt.

3) Vgl. Metaph. 935, a, 18, wo er Aristoteles einer falschen Darstellung der orphischen Theologie bezüchtigt, weil dieser allerdings von dem späteren Orpheus noch nichts weiss.

4) Dass er sie in diesem zu erklären wenigstens die Absicht hatte, zeigt Marin. Procl. 26: Syrian habe nicht lange vor seinem Tode Proklus und Domninus eine Erklärung, entweder der orphischen Gedichte oder der *λόγια* angeboten; da aber Domninus jene, Proklus diese wählte, sei es nicht mehr dazu gekommen.

5) Suid. sagt: *ἔγραψεν εἰς Ὅμηρον ὅλον ὑπόμνημα ἐν βιβλίοις ζ'. Εἰς τὴν Πολιτείαν Πλάτωνος βιβλία δ'. Εἰς τὴν Ὀρφέως θεολογίαν βιβλία β.' Εἰς τὰ Πρόκλου περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ θεῶν. Συμφωνίαν Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα* (l. *Πλάτωνος. Περὶ* u. s. w.) Diese Aufzählung wird nun allerdings, wie Bernhardy z. d. St. richtig bemerkt, dadurch höchst verdächtig, dass Suidas die gleichen Werke in der gleichen Ordnung auch unter *Πρόκλος* aufführt, und sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch Schuld der Abschreiber aus dem Artikel über Proklus hieher übertragen worden; einer Glosse, die auf diesen Artikel zurückwies, haben wir vielleicht in dem Titel des Buchs über die homerischen Götter den Zusatz *εἰς τὰ Πρόκλου* zu danken, durch welchen Syrian gar eine Schrift über ein Werk seines Schülers beigelegt wird. Dass er aber einen Commentar über die orphischen Gedichte verfasst hatte, sagt auch Marin. Procl. 27 und Prokl. in Tim. 96, B. Auch mit einer Schrift über die Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Plato war er Proklus vorangegangen; dieser führt Plat. Theol. 215 unt. eine solche mit der Bezeichnung: *ἐν τοῖς τῆς συμφωνίας γράμμασι* an. Derselbe nennt in Remp. 375 u. vgl. 381 m. 386 m. 391 u. seine *λύσεις τῶν Ὁμηρικῶν προβλημάτων*, während S. 368 m. auf seinen mündlichen Unterricht geht. Dagegen kann er über die *λόγια* nicht wohl geschrieben haben, da Marin. a. a. O. den Proklus zwar für das Studium des Orpheus den Com-

aber die wichtigste Quelle der ächten Wissenschaft war für ihn doch immerhin Plato. Die Werke dieses Philosophen sind es vor allem, durch deren Erklärung er seine Schüler in die | tiefsten Geheimnisse der Philosophie einweihen wollte [1]); und wie er durch eine Reihe von Erläuterungsschriften zu Plato dem Proklus vorangieng [2]), so traf er mit demselben auch darin zusammen, dass er gerade in solchen Werken seine Ansichten über die wichtigsten Theile des philosophischen Systems entwickelte [3]). Im Unterschied

mentar Syrian's, für die *λόγια* jedoch *καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα* nur Porphyr und Jamblich benützen lässt. Nach eben dieser Stelle werden wir bei den *λόγια*, deren Erklärung Syrian seinen Schülern anbot, nicht blos an die älteren, von Porphyr behandelten, sondern auch und vor allem an die angeblich chaldäischen Göttersprüche zu denken haben, die als ein Produkt ihrer eigenen Schule sich bei den Neuplatonikern seit Jamblich des höchsten Ansehens erfreuten, und von Proklus auf's ausführlichste erklärt wurden, denn Marinus sagt mit Beziehung auf den letzteren: *ἐξεπόνησεν τάς τε ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις* (diese Worte gehören nämlich zusammen) *καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια κατεβάλετο.*

1) Vgl. Prokl. Plat. Theol. 215 f. (oben S. 760, 1. 2). Marin. Prokl. 13, s. o. 747, 1.

2) Wir kennen von ihm Erklärungen des Alcibiades I. (Prokl. in Alcib. c. 28, S. 88 Creuz., wenn sich diess nicht auf seinen mündlichen Unterricht bezieht), Phädrus (Prokl. in Parm. V, 208), Phædo (Olympiod. in Phæd. s. d. Index), Parmenides (Prokl. in Parm. IV, 4. 33. Damasc. De princ. c. 48, S. 128 K.), Timäus (Prokl. in Tim. 168, E. 207, B. 224, E — an anderen Stellen kann man zweifelhaft sein, ob Proklus die Schrift Syrian's oder die Vorträge im Auge hat, deren Inhalt er nach Marin. Prokl. c. 13 *συνοπτικῶς καὶ μετ' ἐπικρίσεως* aufgezeichnet hatte), des 10ten Buchs der Gesetze (Simpl. Phys. 144, b, m. 147, a, m. 148, b, m. 149, a, u.), und wahrscheinlich auch des Philebus (Olympiod. in Phileb. S. 238. 285. 287 vgl. Cousin Fragmens philos. I, 365). Dagegen wird ihm ein Commentar zur Republik, wie bemerkt, bei Suidas mit Unrecht beigelegt.

3) Wir sehen diess nicht blos aus den sogleich anzuführenden Mittheilungen des Proklus über seine Erklärung platonischer Stellen, sondern auch aus bestimmten Aussagen desselben, wie in Parm. VI, 31: der vorzüglichste von allen Erklärern des Plato, und namentlich seines Parmenides, sei Syrian, *φῶς ἀνάψας νοερὸν τῆς περὶ ταῦτα πραγματείας, τὰ μὲν ἐπὶ θεολογικώτερον εἶδος τῆς ἐξηγήσεως ἀνενεγκὼν, τὰ δὲ καὶ ὀλίγον μεταθείς.* Vgl. IV, 4, wo Proklus, in dem S. 760, 1 berührten Zusammenhang, von der *ἐποπτικωτάτη τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτη θεωρία* redet, *ἣν ἐκφαίνει μὲν αὐτὸς ἐν τῷ Παρμενίδῃ . . ., ἀνήπλωσε δὲ ταῖς ἑαυτοῦ καθαρωτάταις ἐπιβολαῖς ὁ τῷ Πλάτωνι μὲν συμβακχεύσας* u. s. w.

von seinen Vorgängern wird ihm eine theologischere Erklärung nachgerühmt[1]), d. h. er suchte in den platonischen Schriften vor allem Aufschluss über das Wesen und die Ordnungen der Götter, was selbst wieder darauf hinweist, dass dieser Theil des Systems bei ihm eine weitere Ausbildung erhalten hatte, als bei den früheren Neuplatonikern.

Den Hauptsitz dieser Theologie fand er im Parmenides[2]). In seiner Erklärung dieses Gesprächs unterscheidet er das Eine, das | Intelligible oder die göttliche Welt, die Seele, die in der Materie wirkenden Formen und die Materie[3]); näher jedoch geht auch er von dem alten platonischen Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt aus, und zerlegt dann die letztere wieder in einen höheren und einen niedrigeren Bestandtheil, das Reich des Nus und das der Seele[4]); fügen wir diesen das Urwesen noch bei, so erhalten wir für die übersinnliche Welt die plotinische Trias: das Eine, der Nus und die Seele. Das Eine wird in der herkömmlichen Weise geschildert[5]); wenn Syrian

1) S. vor. Anm.

2) Er hielt nämlich für das Thema desselben die verschiedenen Ordnungen des Seins in ihrem Verhältniss zum Urgrund, die Betrachtung aller Dinge, sofern sie Eins, d. h. göttlichen Wesens sind; Prokl. a. a. O. IV, 34. VI, 31. Proklus folgt ihm hierin, wie in seiner ganzen Erklärung.

3) Bei Prokl. a. a. O. VI, 31 ff. mit Beziehung auf die 5 Abschnitte, in denen der Parmenides vom Sein des Eins ausgeht. Metaph. 879, a, 28 ff.: es gebe (abgesehen von dem Einen, das über der Substanz steht), viele *τάξεις οὐσιῶν καὶ νοητῶν καὶ νοερῶν, διανοητικῶν καὶ φυσικῶν ἢ ὅλως ζωτικῶν καὶ ἔτι σωματοειδῶν* und dem entsprechend dreierlei *εἴδη*: die *νοητὰ*, welche *ποιητικὰ, παραδειγματικὰ* und *τελικὰ* zugleich sind, bei den Göttern; die *διανοητὰ*, ihnen nachgebildet, im *ψυχικὸς διάκοσμος*, dem Reich der mathematischen Verhältnisse; endlich, als Abbilder von diesen, die *λόγοι τῆς φύσεως*. Diese Hauptklassen werden dann aber wieder getheilt; so unterscheidet Syr. Metaph. 884, a, 7 ff. unter den *λόγοι ἐν ψυχῇ* die allgemeineren und die specielleren, zu denen die mathematischen Wahrheiten gehören. Vgl. auch S. 849, b, 1. 17 ff. 896, b, 30 (s. u. 766, 1) 900, a, 19.

4) Metaph. 839, a, 12: *νοητάς τε γὰρ καὶ νοερὰς πολλὰς τάξεις παρειλήφαμεν καὶ τῶν ψυχῶν ὁ διάκοσμος . . . πολλὴν ἔχων ἀναφανήσεται τὴν κατ᾽ οὐσίαν ἑτερότητα* vgl. vor. Anm. und S. 769, 1.

5) A. a. O. 839, b, 15: Die *ταὐτότης* und die übrigen Kategorieen, durch alles hindurchgehend, *ταὐτότητος μὲν καὶ ἰσότητος καὶ ὁμοιότητος* [*παρὰ* add. Us.] *τῆς τοῦ ἑνὸς παναγάθου φύσεως τοῖς οὖσι μεταδεδώκασιν·*

neben demselben mit den Pythagoreern die Einheit und die unbestimmte Zweiheit als die obersten Principien alles Seins, und auch schon der Ideen selbst, aufführt, und aus der letzteren alle Erzeugung und Vervielfältigung hervorgehen lässt [1]), unterscheidet er doch von beiden das ihnen vorangehende gegensatzlos Eine [2]).

ἑτερότητας δὲ καὶ ἀνομοιότητας καὶ ἀνισότητας ἐναντιώσεις τε καὶ πρότερόν τε καὶ ὕστερον καὶ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα παρὰ τῆς γονιμωτάτης καὶ ἀνεκλείπτου τῶν πάντων αἰτίας, τῆς ἀπειροδυνάμου δυάδος ταῖς τε ἀοράτοις οὐσίαις καὶ ταῖς αἰσθηταῖς κεχορηγήκασιν. Ebd. Z. 33: τὴν τοῦ ἑνὸς ὑπερουσίαν καὶ ἀπλήθυντον ἀγαθότητα τούτων (die obengenannten Kategorieen, die dem ὑπερούσιον nicht zukommen) ἐξαίρων. 841, b, 17: αἱ μὲν ἀληθῶς ἀρχαὶ τῶν πάντων, τό τε ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς ἀμφότερα ταῦτα (nämlich das ἀριθμῷ ἓν und das εἴδει ἓν) ὑπεραίρουσι· nur das ἔνυλον εἶδος sei ἄτομον und ἀριθμῷ ἕν, das ἄυλον ἓν ebensowohl alles als Eines, das ἓν εἴδεσιν ὡρισμένον in dem einen Sinn, den es haben könne, ein blosses Abbild einer höheren Einheit, in dem andern (dem des νοητὸς κόσμος) wenigstens später als das absolute Eins. 842, a, 3 ff.: ob man nun das höchste Princip als Eines, den θεός, das ἀγαθόν, das ἕν, setze, oder als zwei, πέρας und ἀπειρία, Monas und Dyas, Aether und Chaos, so bezeichne man es immer uneigentlich, denn diese Principien gehen über jede menschliche Bezeichnung und alles Denken hinaus. 842, b, 21 ff.: das πρῶτον ὂν müsse Ursache von allem sein, ihm aber das ὑπερούσιον ἓν vorangehen, das als Grund aller Einheit am besten, wenn auch immer noch uneigentlich, τὸ ἓν genannt werde. 843, a, 30: die πρώτη ἀρχὴ sei nicht blos über das δυνάμει und ἐνεργείᾳ, sondern auch über die ἐνέργεια selbst erhaben. 866, a, 2 (die Unerkennbarkeit des ἀγαθὸν, welches desshalb von der Idee des Guten, deren Erkenntniss Plato Rep. VI, 505, A verlangt, unterschieden wird). 867, b, 27. 911, b, 33 (das ἓν weder νοῦς noch ὂν noch Zahl noch ὑπάρχον). 926, b, 34 ff.

1) S. vor. Anm. und Metaph. 843, a, 1 ff. 853, a, 2. 896, b, 2. Ebd. Z. 23 ff. setzt Syr. auseinander: noch früher als die αὐτοδυὰς (die Idee der Zweiheit) sei die δυὰς ἡ ἀρχηγικὴ (oder ἀόριστος), von der alle γόνιμος δύναμις, aller πρόοδος und πολλαπλασιασμὸς herstamme, die alle Welten, die θεῖοι, νοεροὶ, ψυχικοὶ, φυσικοὶ, αἰσθητοὶ, mit den ihnen zugehörigen Zahlen erfülle u. s. w. Ebenso unterscheide sich die ἀρχικὴ μονὰς, die mit der Dyas alles erzeuge, von der αὐτομονὰς, der Idee der Einheit. 904, a, 13 (s. u. 768, 2). Vgl. auch 914, a, 7 ff. 926, a, 18 f. Mit der unbestimmten Zweiheit scheint auch die σχέσις oder δύναμις zusammenzufallen, welche Syr. nach Damasc. De princ. S. 128 o. dem ἓν zur Seite stellte; das dritte sei der νοῦς oder das ὄν.

2) So in den Th. I, 334, 1 angeführten Stellen Metaph. 925, b, 23. 927, a, 19. 935, b, 13, in denen er läugnet, dass die Pythagoreer mit Entgegengesetztem den Anfang gemacht haben; 935, a, 32; 936, a, 29: ἐκεῖνο

Das Gebiet des Nus [1]) theilt er mit Jamblich in das Intelligible und | das Intellektuelle [2]); und er nennt desshalb auch wohl drei Bestandtheile der göttlichen Welt: das Intelligible, das Intellektuelle und die überweltliche Seele [3]); die intellektuell-intelligibeln Götter dagegen, welche Proklus zwischen die intelligibeln und die intellektuellen einschiebt, finden sich bei ihm so wenig, als die von Theodor aus Asine aufgebrachte Trias des Intelligibeln, Intellektuellen und Demiurgischen. Im Intelligibeln unterschied er das Leben oder das Lebendige, das Sein und den Nus [4]). An die Spitze der intellektuellen Welt stellt er den Demiurg, welchen er auch Zeus nennt [5]), diesem zunächst die drei demiurgischen Theilkräfte [6]). Im Intelligibeln sind die Ideen als die Urbilder in ursprünglicher Weise [7]), erst in zweiter Reihe sind sie im Verstande des Weltschöpfers; oder wie sich unser Philosoph

τὸ ἓν λέγουσιν εἶναι τἀγαθὸν, ὃ ἐξῄρηται πάσης τῆς πρὸς ἕτερον συντάξεως καὶ ἔστιν ἐπέκεινα καὶ τῶν μετ᾽ αὐτὸ δυοῖν ἀρχῶν.

1) Ueber den Metaph. 893, a, 25 ff.

2) S. folg. Anm. und Metaph. 879, a, 28 (s. o. 765, 3).

3) Prokl. in Parm. VI, 31 f., wo zuerst dreierlei göttliche Emanationen (*πρόοδοι*) gezählt werden, *νοηταὶ*, *νοεραὶ*, *ὑπερκόσμιοι*, später die *οὐσία ἐκθεουμένη* in die *νοητὴ*, *νοερὰ*, *ψυχικὴ* getheilt, und von der letzteren die *ψυχαὶ οὐσίαν ἐκθεουμένην οὐ κληρωσάμεναι* unterschieden werden. Ders. in Tim. 315, B f. Plat. Theol. I, 10. S. 22, u. Vgl. S. 765, 3.

4) Metaph. 937, a, 12 ff.: es sei besser, das Gute *ἓν*, als es *νοῦς* zu nennen, *ἐὰν δὲ καὶ ζῷον καὶ ὂν καὶ νοητὸν, δῆλός ἐστιν ἀπὸ τἀγαθοῦ ἐπὶ τὸ ἀγαθοειδὲς ἀποφερόμενος.* Prokl. in Tim. 99, A: nach Syrian sei der *Πρωτόγονος* dasselbe, wie das *αὐτοζῷον* Plato's. *διὸ καὶ αἰώνιόν ἐστι καὶ τῶν νοουμένων κάλλιστον, καὶ τοῦτό ἐστιν ἐν νοητοῖς ὅπερ ὁ Ζεὺς ἐν νοεροῖς* u. s. w. Olympiod. in Phileb. S. 285: Syrian verlege (mit Beziehung auf Plato Phileb. 64, E) die *ἀλήθεια* ursprünglich in das *ὂν*, das *κάλλος* in die *ζωὴ*, die *συμμετρία* in den Nus. Die Unterscheidung von Sein, Denken und Leben ist uns schon 648, 1 m. bei Porphyr, 725, 5 bei Theodor begegnet.

5) Metaph. 849, b, 1 f. 911, a, 34. Prokl. in Tim. 94, F. 95, B. 315, B vgl. vorl. Anm.

6) Die *δημιουργικὴ τριάς*, deren formalistische Ableitung bei Prokl. a. a. O. 94, A.

7) Ueber das Verhältniss der Ideen zum Nus erklärt sich Syr. übereinstimmend mit Plotin Metaph. 893, a, 29 ff., über das Verhältniss der niedrigeren Ideen zu den höheren 896, a, 15 ff. 900, b, 10. Beweise für die Annahme der Ideen finden sich 895, a, 6 ff.

auch ausdrückt: sie sind dort unter der einfacheren Form der Tetraktys, hier unter der entwickelteren der Dekas [1]). Mit den ersten Urbildern fallen die einheitlichen und substanziellen Zahlen zusammen, welche nach Syrian aus der geheimen Tiefe des Einen zuerst hervorgehen und früher sind, als die demiurgischen Ideen [2]). | Auch diese dürfen aber nicht mit den allgemeinen Begriffen oder Formen (λόγοι) verwechselt werden, die als ihr Abbild in der Seele sind, und sich von ihr aus den sinnlichen Dingen mittheilend, die gemeinsamen Eigenschaften derselben bilden [3]). Alle Ideen sind (nach Plato) Zahlen [4]), und diese idealen oder intellektuellen Zahlen sind von den psychischen,

1) Metaph. 841, b, 29. 893, b, 16 ff. Prokl. in Tim. 99, A vgl. Metaph. 858, b, 8 f. und folg. Anm. Ueber die Urbilder in dem νοῦς δημιουργικὸς auch Metaph. 857, b, 27.

2) Metaph. 911, a, 32: ἄλλως μὲν τὴν νοητὴν ἀφορίζονται μονάδα, ἀφ' ἧς ὁ πρώτιστος πρόεισιν ἀριθμὸς „μούναδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου", ἄλλως δὲ τὴν νοερὰν καὶ δημιουργικὴν, ἣν καὶ Δία καλεῖν ἠξίουν. 904, a, 6: die demiurgischen Ideen sind nicht das erste, sondern es gehen ihnen Zahlen ὅ τε ἑνιαῖος καὶ ὁ οὐσιώδης voran; jene haben zu ihren nächsten Principien οὐ τὴν πρώτην μονάδα καὶ τὴν πρωτίστην δυάδα, ἀφ' ὧν ὁ τριαδικὸς καὶ κρύφιος ἀριθμὸς προῆλθεν, ἀλλὰ τὰς ἐν τῇ ἁπλουστάτῃ ἐννοίᾳ τοῦ δημιουργοῦ. (Worin der in dieser Stelle noch vorausgesetzte Unterschied des ἀριθμὸς ἑνιαῖος und οὐσιώδης bestehen soll, ist nicht klar.) 842, b, 27: das πρῶτον ὂν bringe τόν τε οὐσιώδη ἀριθμὸν καὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ νοητὰ εἴδη aus sich hervor. 861, b, 33. Vgl. Damasc. De princ. S. 128 o.

3) Metaph. 841, b, 19 ff. (s. o. 765, 5). 843, a, 15 ff. 849, b, 17 ff., in welchen beiden Stellen dreierlei unterschieden wird: die sinnlichen Dinge, die ἄϋλοι λόγοι καὶ ὁλικοὶ (die allgemeinen Begriffe) in der Seele, die εἴδη δημιουργικὰ im Nus. Aehnlich 850, a, 23 f. 892, b, 30 ff. 923, b, 33 ff. 925, b, 1. 852, a, 12 ff. (wonach die καθόλου mit den allgemeinen Eigenschaften der sinnlichen Dinge, den κοινῶς ποιὰ, zusammenfallen, die ja nichts anderes sind, als die von der Seele in sie übergegangenen λόγοι). Weiter werden aber auch die den Dingen als ihre Ursachen vorangehenden, und die aus ihnen abstrahirten Universalien unterschieden (884, b, 32 ff.); zu den ersteren gehören die mathematischen Begriffe (a. a. O. ebd. 886, b, 6 ff. u. a. vgl. S. 765, 3. 769, 1). Bei dieser Unterscheidung scheint Syrian die Wahrnehmung vorzuschweben, dass von den allgemeinen Begriffen die einen apriorischen die andern empirischen Ursprungs sind.

4) Metaph. 891, b, 3 ff. u. o. Daher ist in ihnen auch der Unterschied des Männlichen und Weiblichen, d. h. des Ungeraden und Geraden; 888, a, 17.

mathematischen und physischen verschieden[1]; ebenso sind sie aber auch die wirkenden Kräfte, da sie den schöpferischen Wesenheiten inwohnen[2]; denn „Gott und die Natur wirken alles mittelst der Zahl“[3]. Ideen des schlechten, unvollkommenen, wandelbaren, zufälligen und willkürlich gemachten, der Theile und Eigenschaften der Körper, des relativen, des aus mehreren Begriffen oder ungleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzten läugnet Syrian, wie schon Plotin[4]. Unter den mathematischen Zahlen werden die „wesenhaften“, welche der Weltseele inwohnen, von den monadischen unterschieden[5]. Die platonisch-pythagoreische Ideen- und Zahlenlehre gegen die Einwendungen des Aristoteles zu vertheidigen, bemüht sich der Philosoph in seiner Erklärung der Metaphysik[6]; aber so wenig sich auch in diesen Erörterungen der scharfsinnige und wohlgeschulte Dialektiker verläugnet, so sind sie doch schon desshalb höchst unfruchtbar und

1) A. a. O. 879, a, 28 (s. o. 765, 3). 706, a, 20: *ἔταττον μὲν οἱ ἄνδρες* (Plato und die Pythagoreer) *μετὰ τὸν νοερὸν ἀριθμὸν καὶ τὸν ψυχικὸν καὶ τὸν μαθηματικὸν καὶ τὸν φυσικὸν ἀριθμόν.* (Mit dem letzteren sind die *λόγοι τῆς φύσεως* gemeint, mit dem *ψυχικὸς ἀρ.* Die Zahlen der Weltseele, von welchen die mathematischen eine blosse Specification sein sollen; vgl. S. 765, 3). Weiteres 915, a, 19 f. 937, b, 28. Ebd. 851, a, 20 f. (der Astronom habe es nicht mit den *αἰσθητὰ μεγέθη* zu thun, es müsse daher noch andere Gestirne und einen anderen Himmel als den wahrnehmbaren geben). Ueber die Entstehung der mathematischen Zahlen 906, b, 32 ff. 908, a, 15 ff.

2) A. a. O. 849, a, 7 ff. 879, a, 28 ff. (s. o. 765, 3).

3) A. a. O. 939, a, 30; vgl. 941, b, 9 ff. Neben den idealen Zahlen werden 843, b, 12 auch die idealen Grössen genannt.

4) Metaph. 841, a, 25. 857, b, 5 ff. 893, b, 10 ff. 895, b, 29. 897, a, 34 ff. Vgl. S. 768, 3. Ideen der Kunstwerke werden zwar in gewissem Sinn zugegeben, sofern jede Kunst ein Urbild nachahme (841, a, 30. 850, b, 28 ff. 900, b, 30 f.), aber (857, b, 5. 894, a, 4) nicht in dem Sinn, als ob es z. B. ein Haus-an-sich als solches gäbe.

5) Metaph. 902, b, 5: die mathematische Zahl sei doppelter Art, *ὁ μὲν μαθηματικὸς ὁ δὲ οὐσιώδης, ᾧ τὴν λογικὴν ψυχὴν ὁ δημιουργὸς διακοσμεῖν εἴρηται* (vgl. Th. II, a, 653 f.); aus der letzteren gehe die monadische erst hervor.

6) Der Commentar zu den zwei letzten Büchern beschäftigt sich, wie bemerkt, fast ausschliesslich damit; aber auch in den früheren kommt Syr. wiederholt darauf zu sprechen, und immer ist er überzeugt, dass Aristoteles die tiefen Gedanken seiner Vorgänger nicht gefasst habe; vgl. S. 726, 3.

unerquicklich, weil er der pythagoreischen und altakademischen Lehre durchweg die neuplatonische unterschiebt, und ebenso bei der Zurückweisung der aristotelischen Einwürfe von Voraussetzungen ausgeht, die eben nur ein Neuplatoniker für unbestreitbare Wahrheiten halten konnte [1]).

Von dem Demiurg und einer aus ihm hervorgegangenen schöpferischen Kraft (in dem platonischen Mischgefäss dargestellt) wird die Seele erzeugt [2]). In der Betrachtung derselben hebt Syrian neben der Unterscheidung der allgemeinen und der Theilseelen die Momente des Insichbleibens, Aussichheraustretens und Insichzurückkehrens als die allgemeine Form ihres Lebens hervor; aber was er über die dreierlei Zahlenverhältnisse sagt, nach denen

1) So wird es namentlich Aristoteles wiederholt (S. 897, a, 19 f. 901, b, 26. 905, a, 10 ff. 906, b, 16 u. ö.) als Grundfehler seiner Polemik vorgerückt, dass er voraussetze, alle Zahlen seien aus Einheiten zusammengesetzt, was doch von den göttlichen und den intellektuellen Zahlen keineswegs gelte; denn diese sind, wie Syr. sagt (906, a, 20 ff. 908, a, 16), *ἄποσοι* und *ἀμερεῖς*: Dreizahl, Fünf-, Zehenzahl u. s. f. bezeichnen hier nur die *δυνάμεις* und *οἰκειώσεις πρὸς τοὺς θείους ἀριθμούς*. Ja S. 903, a, 16 meint Syrian umgekehrt schliessen zu können: da es unter jener Voraussetzung keine idealen Zahlen geben könnte, die Existenz solcher Zahlen aber unbestreitbar sei, so könne es nicht wahr sein, dass alle Zahlen aus Einheiten bestehen. — Wenn Aristoteles gesagt hatte, aus Plato's Lehre von den Mitteldingen (Th. II, a, 569. 806) würde folgen, dass auch zwischen der Heilkunde-an-sich und der von Menschen ausgeübten eine dritte in der Mitte liege, so antwortet Syrian (850, b, 9): Warum denn nicht? die des Paiæon und Asklepios sei eine solche; ähnlich die Künste des Hephäst, der Athene u. s. w. — S. 897, b, 10. 25 meint Syr., was an einer Substanz theilhabe, brauche desshalb selbst noch keine zu sein: das Wissen-an-sich sei eine Substanz, unser Wissen eine Eigenschaft. — S. 914, b, 3 ff. sagt er: wenn die göttlichen Wesenheiten einer bestimmten Ordnung zu drei, oder vier, oder sieben oder zehen gezählt werden, so sei die Meinung nicht die, dass es ihrer gerade so viele seien, sondern es sollen damit nur die verschiedenen Arten ihrer Vollkommenheit ausgedrückt werden; *ἐν οἷς μὲν τὸ πρώτως τέλειον ἐθεωρήθη, τὸν τούτων ἀριθμὸν τριαδικὸν εἶναι λέγομεν· ἐν οἷς δὲ ἀρχοειδῶς πάντα τὰ ἐγκόσμια περιείληπται, τετραδικόν* u. s. w. Wer bei jedem Wort etwas bestimmtes zu denken gewohnt ist, dem schwindelt es bei diesen Zahlen, die nicht zum Zählen dienen und nicht eine Vielheit von Einheiten bezeichnen, dem Neuplatoniker umgekehrt geht erst in dieser Finsterniss, wo alles bestimmte Denken aufhört, das wahre Licht auf.

2) Prokl. in Tim. 95, B. 315, C.

sich dieser Verlauf bei den verschiedenen Klassen von Dingen bestimme, das gehört zur unverständlichsten pythagoreischen Scholastik [1]). Für die ganze Reihe der Emanationen stellt er den Grundsatz auf, welcher überhaupt eine von den allgemeinsten Voraussetzungen der neuplatonischen Theorie bildet, dass zwar jede niedrigere Ordnung an allen höheren theilhabe, aber jede in | eigenthümlicher Weise, und keine anders, als durch Vermittlung aller dazwischen liegenden, dass andererseits das höhere durch die Theilnahme des niedrigeren an ihm nicht zertheilt werde [2]). Mit seiner Metaphysik liess sich auch die Unterscheidung von Göttern, Engeln, Dämonen, Heroën und körperfreien Seelen [3]) leicht verknüpfen, wie diess ja bisher schon vielfach geschehen war; doch ist darüber nichts genaueres überliefert. Als einen eifrigen Anhänger der alten Religion kennen wir Syrian bereits [4]); dass er sich zu derselben als Philosoph in das gleiche Verhältniss setzte, wie sein Schüler Proklus, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln, und wird durch einzelne Proben seiner Mythendeutung [5]) und durch seine Bemerkungen über die Orakel [6]) bestätigt.

Schon die bisher besprochenen Mittheilungen über Syrian lauten

1) A. a. O. 207, B—D vgl. 171, F. In der ersten von diesen Stellen geht freilich aus Proklus' Darstellung nicht klar hervor, was Syrian, und was ihm selbst angehört. Doch redet auch jener von der Rückkehr der göttlichen Wesen zu sich selbst, wenn er Metaph. 905, b, 33 sagt, die Ursache aller Zweiheit und Vielheit sei ἡ ἑτέρα ἡ πάντα εἰς ἑαυτὰ ἐπιστρέφουσα τὰ θεῖα καὶ εἰς ἀπογέννησιν δευτέρων καὶ τρίτων εἰδῶν διεγείρουσα.

2) Metaph. 894, b, 29 ff. vgl. Prokl. in Parm. VI, 168.

3) Metaph. 850, b, 14 ff. Prokl. in Tim. 269, D (658 Schneid.) vgl. 287, B und die θεοὶ ἐγκόσμιοι betreffend 301, E, über die Dämonen 311, F.

4) Vgl. S. 738, 2.

5) Wie die ächt neuplatonische Deutung der Ambrosia und des Nektars Metaph. 859, a, 4 ff. und die, welche Prokl. in Remp. (in den S. 763, unt. bezeichneten Stellen) aus der Schrift über Homer anführt.

6) Bei Ammon. De interpret. 110, b erwiedert er auf die Behauptung, dass selbst die Götter das zufällige nicht mit Bestimmtheit vorherwissen, und dass die Zweideutigkeit mancher Orakel eben daher rühre: das Wissen der Götter sei ein absolut sicheres, aber die Prophetin, die von ihnen erleuchtet werde, nehme es nicht immer gleich vollkommen in sich auf; zudem sei aber jene Zweideutigkeit auch für die Empfänger der Orakel oft heilsam.

fragmentarisch genug; noch unvollständiger sind wir über seine anderweitigen Ansichten unterrichtet. Er läugnet mit der ganzen neuplatonischen Schule, dass die Welt einen zeitlichen Anfang habe [1]; er schreibt mit ihr den Gestirnen Seelen zu, deren Gedanken die Urbilder jener Himmelskörper sind [2]; er lässt im Anschluss an Plato (Tim. 41, B) die sterblichen Wesen, als solche, nicht unmittelbar aus der übersinnlichen Welt, sondern zunächst aus vergänglichen und veränderlichen Ursachen hervorgehen [3]; er rechtfertigt die Vorsehung, wie so viele vor ihm, hinsichtlich der Uebel in der Welt mit der Bemerkung: das Uebel habe seinen Sitz nur im Verhältniss der Theilwesen zu einander, für das Ganze und für die Gottheit sei es kein Uebel, sondern nur die natürliche Folge eines Guten [4]. In | Betreff der Körperwelt stellt er den eigenthümlichen Satz auf: zwei materielle Körper können allerdings nicht denselben Raum einnehmen, bei immateriellen dagegen sei diess wohl möglich, es können daher auch die von den Seelen gebildeten immateriellen Leiber derselben die Materie in sich aufnehmen [5]. So denkt er sich auch den Lichtleib, den er mit andern der menschlichen Seele zur unmittelbaren Wohnung anweist, in den drei Dimensionen des Raumes durch den sichtbaren Leib ausgebreitet [6]. Doch will er ihn so wenig, wie den Leib der Weltseele, als mathematischen Körper betrachtet wissen, und auch die fünf Figuren der Elemente im Timäus sollen nicht wirkliche Figuren, sondern die schöpferischen Kräfte der Natur bezeichnen [7]. Und wie wir hier immaterielle, der Undurchdringlichkeit entbehrende Körper [8] haben, so wird andererseits der Raum als etwas über den blossen Ort der Körper hinausgehendes beschrieben, wenn

1) Metaph. 907, b, 36 f.

2) Ebd. 849, b, 3. Auch eine *αἴσθησις δημιουργικὴ* wird ihnen beigelegt 883, b, 16.

3) Ebd. 858, b, 29 ff. vgl. Prokl. in Tim. 207, C. 311, E.

4) Prokl. in Tim. 113, E f.

5) Metaph. 881, a, 37 ff. b, 27.

6) Metaph. 881, b, 24 ff.

7) A. a. O.

8) *Τὰ ἄϋλα καὶ ἁπλᾶ τῶν σωμάτων* . . . ein *τριχῇ διαστατὸν καὶ οὐκ ἀντίτυπον* 881, a, 37. b, 28.

von ihm gesagt wird, er sei die Ausdehnung, welche von den seelischen Kräften und der Einstrahlung der demiurgischen Ideen getheilt die verschiedenen Körper sich aneigne, indem sie sich in dem einen ihrer Theile zum natürlichen Ort des Feuers mache, in einem andern zu dem der Luft u. s. w. [1]) Unter den Bestandtheilen des menschlichen Wesens unterschied Syrian diejenigen, welche der Weltschöpfer, und die, welche die jüngeren Götter hervorgebracht haben; zu den letzteren rechnete er ausser dem sichtbaren Leibe auch die niedrigeren von den vernunftlosen Lebenskräften, zu jenen die höheren von diesen und den Lichtleib; diese beiden sollten auch nach dem Tode fortwährend mit der Seele verbunden bleiben, die niedrigeren Lebenskräfte dagegen nur so lange, bis sie in ihrer Läuterung weit genug fortgeschritten sei, um sie | entbehren zu können [2]). Die Freiheit des menschlichen Willens behauptete er, wie alle Platoniker, auf's entschiedenste; ja er erklärte geradezu, mit ihrer Läugnung würde alle Philosophie überflüssig [3]); doch sollte sie nicht ausreichen, um eine Seele vor dem Eintritt in die irdische Welt gänzlich zu bewahren; da vielmehr die Veränderlichkeit von ihrer Natur untrennbar ist, muss jede, auch die fehlerlose, wie er glaubt, mindestens Einmal in jeder Weltperiode in dieselbe herabsteigen [4]). In seiner sittlichen Weltansicht zeigt Syrian, nach einem früher berührten Vorfall [5]) zu urtheilen, grössere Strenge, und er legt namentlich den ascetischen Enthaltungen einen höheren Werth bei, als sein Lehrer.

Unsere Kenntniss Syrian's ist leider zu lückenhaft, um uns

1) In dem Bruchstück seines Commentars zum 10ten Buch der Gesetze b. Simpl. 144, b, m: *διάστημα γάρ ἐστι* (sc. ὁ τόπος) *τὸ ταῖς οἰκείας τομαῖς καὶ διαιρέσεσιν ἃς ἔσχεν ἐκ τῶν διαφόρων τῆς ψυχῆς λόγων καὶ τῆς τῶν δημιουργῶν [-ικῶν] εἰδῶν ἐλλάμψεως οἰκειούμενον τὰ τοῖα ἢ τοῖα τῶν σωμάτων* u. s. w. Einige andere Aeusserungen über den Raum, die aber unerheblich sind, a. a. O. 147, a, m. 148, b, m. 149, a, u. Ich werde dieselben hier ebenso, wie die Bemerkung über Schwere und Leichtigkeit der Elemente an ihren natürlichen Orten bei Simpl. De coelo 314, a, 23—36, übergehen können.

2) Prokl. in Tim. 311, E f.

3) Prokl. De prov. c. 53. Opp. ed. Cous. I, 74.

4) Prokl. in Tim. 324, D.

5) Vgl. S. 7[illegible]3, 1.

ein ganz sicheres Urtheil über seinen philosophischen Charakter und sein Verhältniss zu Proklus möglich zu machen. Wenn uns seine Schriften vollständiger erhalten wären, würden wir ohne Zweifel noch manche weitere Berührungspunkte zwischen beiden finden. Aber doch lässt sich nicht annehmen, dass das System des Proklus Syrian's Lehre wirklich so unverändert wiedergebe, wie man diess nach den eigenen Aeusserungen dieses Philosophen glauben möchte. Nichts weist darauf hin, dass Syrian das methodologische Princip dieses Systems, den Grundsatz des Fortgangs durch die drei Momente des Insichbleibens, des Heraustretens und der Rückkehr, schon so bestimmt ausgesprochen oder so durchgreifend angewendet hat, wie Proklus [1]); wir treffen vielmehr gerade in der Theologie, an der ihm doch am meisten lag, statt der Dreitheilung des Proklus bei ihm nur die zweigliedrige Unterscheidung der intelligibeln und intellektuellen Götter [2]). Erst Proklus ist es, welcher die neuplatonische Philosophie durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss gebracht, | und ihr unter Berücksichtigung aller der Veränderungen, die seit zwei Jahrhunderten mit ihr vorgegangen waren, diejenige Gestalt gegeben hat, in der sie an das christliche und muhamedanische Mittelalter übergieng.

14. Proklus [3]).

Dieser einflussreiche und von den Späteren so hoch gefeierte Philosoph war der Nachfolger Syrian's [4]). Seiner Herkunft

1) Auch was S. 771, 1 angeführt wurde, kann in dieser Beziehung nicht zu viel beweisen, selbst wenn Proklus nichts von seiner Systematik eingemischt haben sollte, weil es sich dort doch nur um einen bestimmten Fall, nicht um ein allgemeines Princip handelt.

2) Vgl. S. 767.

3) M. s. über ihn ausser Simon, Vacherot und den übrigen grösseren Werken: Steinhart in Pauly's Realencyklopädie VI, 62—76. Berger, Proclus Par. 1840 steht mir nicht zu Gebot. — Für das Leben des Proklus ist die Biographie des Marinus fast die einzige, und trotz ihrer mancherlei Abenteuerlichkeiten und panegyrischen Uebertreibungen immerhin eine schätzbare Quelle.

4) Marin. Procl. 26 nennt zwar den Domninus Syrian's Nachfolger, indem er (in der S. 763, 4 berührten Erzählung) sagt: *προέθετο γὰρ* (sc. Syrian) *ἐξηγήσασθαι αὐτῷ τε* (dem Proklus) *καὶ τῷ ἐκ τῆς Συρίας φιλο-*

nach | dem lycischen Xanthus angehörig[1]), war er im Jahr

σόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομνίνῳ u. s. w.; und so könnte man geneigt sein, ihn zwischen Syrian und Proklus einzuschieben. Allein Zumpt (S. 83 der oben, S. 746, 2, genannten Abhandlung) bemerkt mit Recht, διάδοχος scheine hier nur von einem Nachfolger in der Lehre, nicht in der Vorsteherschaft der Schule gebraucht zu sein. Denn wenn Proklus in seiner selbstgedichteten Grabschrift bei Marin. c. 36 von sich sagt: ὃν Συριανὸς ἐνθάδ' ἀμοιβὸν ἑῆς θρέψε διδασκαλίης, so weist schon dieser Ausdruck auf einen unmittelbaren Nachfolger, da strenggenommen nur ein solcher an die Stelle des Vorgängers tritt (ἀμείβεται); auch lässt es sich bei dem innigen Verhältniss, in welchem Proklus zu Syrian stand, und bei seiner hervorragenden Befähigung kaum denken, dass jener bei seinem Tode die Leitung der Schule einem andern übertragen haben sollte; und offenbar ist diess auch nicht die Meinung seines Biographen, wenn dieser c. 12 sagt: in ihm habe Syrian den Mann gefunden, οἷον πάλαι ἐζήτει ἀκροατὴν ἔχειν καὶ διάδοχον. Vergleichen wir ferner die sonstigen Nachrichten über Domninus, so wird es sehr unwahrscheinlich, dass er die Stelle des Schulvorstehers bekleidete: nicht allein Prokl. in Tim. 34, B nennt ihn ohne jede weitere Andeutung einfach seinen ἑταῖρος, indem er seine Ansicht über eine Stelle des Timäus (sei es aus einer Schrift oder aus mündlicher Mittheilung) anführt, sondern auch der aus Damascius entlehnte, verhältnissmässig ausführliche, Artikel des Suidas über ihn schweigt gänzlich von jener Würde, und begnügt sich, ihn als μαθητὴς Συριανοῦ καὶ τοῦ Πρόκλου συμφοιτητὴς zu bezeichnen; zugleich sagt er aber auch, Domninus sei zwar ein guter Mathematiker, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις φιλοσοφήμασιν ἐπιπολαιότερος (die Handschriften haben: ἔτι παλαιότερος) gewesen, er habe die platonische Lehre durch eigene Einfälle verderbt, und sei dafür von Proklus in einer Schrift zurechtgewiesen worden, auch in seinem Leben habe er sich nicht der Enthaltsamkeit eines Plutarch befleissigt. Um so weniger wird man ihm für die Leitung der Schule vor einem Proklus den Vorzug gegeben haben. Da er endlich ein höheres Alter erreichte („γηραιὸς"), so müssten wir den Anfang von Proklus' Amtsführung über Gebühr weit herabrücken, um den Domninus zwischen ihn und Syrian einschieben zu können. — Als athenischer Schulvorsteher führt Proklus in den Titeln seiner Werke den Beinamen: ὁ Διάδοχος. Manche Handschriften fügen Πλατωνικὸς bei; dass diese Erklärung richtig ist (wie Cousin annimmt, Pr. Opp. I, XXI), und zu dem διάδοχος nicht der Genitiv Πλουτάρχου (Steinhart S. 63) oder Συριανοῦ supplirt werden darf, ergibt sich ausser allem andern aus Simpl. De coelo 284, b, 3 (Schol. in Arist. 515, a, 6): Πρόκλος ὁ ἐκ Λυκίας ὀλίγον πρὸ ἐμοῦ γεγονὼς τοῦ Πλάτωνος διάδοχος. Ammon. De interpr. 3, a: τοῦ θείου ἡμῶν διδασκάλου Πρόκλου τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου.

1) Marin. 6. „Der Lycier" wird er trotz seiner auswärtigen Geburt gewöhnlich genannt, z. B. in der vorhin erwähnten Grabschrift, bei Simpl. Phys. 92, a, o. 144, b, m. De coelo a. a. O. u. ö. Sein Vater Patricius war

410[1]) in Konstantinopel zur Welt gekommen[2]). Seine philosophischen Studien begann er in Alexandria unter der Leitung Olympiodor's[3]), begab sich dann aber nach Athen[4]), wo er noch von dem greisen Plutarch[5]), hauptsächlich jedoch von Syrian in alle Geheimnisse ihrer Spekulation eingeführt wurde. Seinem vieljährigen vertrauten | Verkehr mit diesem Philosophen, dem er sich mit unbeschränkter Verehrung hingab[6]), hatte er namentlich auch seine gründliche Kenntniss der aristotelischen und platonischen Schriften zu verdanken, deren methodisches Studium den Mittelpunkt von Syrian's Unterricht bildete[7]); aus seinen Commentaren zu Plato sehen wir, dass es ihm zwar, wie jedem Neuplatoniker, bei seiner Exegese vor allem um den spekulativen Gehalt dieser Schriften zu thun war, und dass er sich von dem

ein angesehener Sachwalter, seine Mutter hiess Marcella; beide Eltern waren reich und von guter Herkunft (Mar. 6. 4. 8). Der Name Proklus ist das lateinische Proculus.

1) Er starb nach Mar. 36 am 17ten April des 124sten Jahrs ἀπὸ τῆς Ἰουλιανοῦ βασιλείας. Da er nun 75 Jahre alt wurde (ebd. 26), ergäbe sich für sein Geburtsjahr, je nachdem man die 124 Jahre vom Anfang (was allerdings mehr für sich hat) oder vom Ende der Regierung Julian's an rechnet, und die Jahre nach Kalenderjahren oder Regierungsjahren zählt, das Jahr 409, 410, 412 oder 413. Für 410 entscheidet die Sonnenfinsterniss in dem Jahr vor seinem Tode (Mar. 27), welche im Januar 484 stattfand.

2) Mar. 6.

3) A. a. O. 8 f.: Nachdem er als Knabe in seiner Heimath die Schule eines Grammatikers besucht hatte, nahm ihn ein Rhetor Leonas mit sich nach Alexandria, wo er mit grossem Erfolge Grammatik, namentlich aber Rhetorik studirte. Mit demselben besuchte er Byzanz, kehrte dann aber wieder nach Alexandria zurück, und widmete sich dem Studium der aristotelischen Schriften bei Olympiodor, der Mathematik bei Heron; von beiden wurde er auf's höchste geschätzt, und erhielt Beweise ihres unbedingten Vertrauens.

4) Marin. sagt c. 9, eine Erscheinung der Athene habe ihn dazu aufgefordert, gibt dann aber c. 10 den natürlicheren Grund an, dass ihm der Unterricht seiner alexandrinischen Lehrer nicht mehr genügt habe.

5) Nach Marin. c. 12 hatte er das 20. Jahr noch nicht ganz zurückgelegt, als er zu Plutarch kam, und genoss dessen Unterricht noch gegen zwei Jahre. Plutarch, dessen Liebling, und Syrian, dessen Stolz er war, nahmen sich seiner Ausbildung auf's eifrigste an.

6) Vgl. S. 760, 1. 2.

7) Marin. 13 vgl. S. 741, 1.

Bestreben, seine eigenen Ansichten um jeden Preis darin wiederzufinden, wenigstens bei Plato zu vielen Gewaltsamkeiten und Künsteleien verleiten liess, dass er sich aber doch auch um ein genaues Verständniss des Wortsinns ernstlich bemühte, die Erklärungen seiner Vorgänger, durch eine umfassende Kenntniss derselben unterstützt, sorgfältig prüfte, und auch den Fragen der literarischen Kritik sich nicht ganz verschloss [1]). Als Proklus selbst die Leitung der athenischen Schule übernahm, war er bereits ein anerkannter, durch bedeutende Leistungen erprobter Philosoph und Gelehrter [2]). Wie überwältigend der Eindruck

1) Nach Olympiodor Proleg. in Plat. c. 25 f. bestritt er die Aechtheit der platonischen Epinomis wegen eines Widerspruchs derselben gegen den Timäus, und weil Plato durch den Tod schon an der Vollendung der Gesetze selbst verhindert worden sei; wobei er aber doch nur einer älteren Ueberlieferung folgt, der er auch seine Gründe entnommen haben mag (vgl. Th. II, a, 844, 1). Aus c. 26 derselben Prolegomenen hat man geschlossen, dass Proklus auch die Republik, die Gesetze und die Briefe Plato abgesprochen habe (Freudenthal Hellenist. Stud. 3. H, S. 316). Ich kann mich jedoch von der Richtigkeit dieser Annahme, der ich schon im Hermes XV, 548 f. entgegengetreten bin, auch nach Freudenthal's ausführlicher Entgegnung (ebd. XVI, 201 ff.) nicht überzeugen. Schon das erscheint mir keineswegs unzweifelhaft, dass Proklus nach Olymp. die genannten Schriften aus der Zahl der ächten platonischen Werke, und nicht vielmehr nur aus der der Dialoge ausgeschlossen wissen wollte; und diess um so mehr, da Olymp. selbst unmittelbar zuvor (c. 25 s. o.) den Proklus in dem gleichen Zusammenhang, in dem er jene Athetese ausgesprochen haben müsste, aus den Gesetzen, unter Voraussetzung ihrer Aechtheit, gegen die Epinomis argumentiren lässt. Sollte aber auch Olympiodor, oder der Schüler, der uns seine Einleitung zu Plato in nachlässigster Bearbeitung überliefert hat, Proklus wirklich jene auffallende Behauptung beilegen, so ist es mir doch ohne Vergleich wahrscheinlicher, dass dieser unzuverlässige Schriftsteller dasjenige, was ihm vielleicht nur aus dritter Hand und im mündlichen Vortrag über die Ansicht des Proklus mitgetheilt worden war, missverständlich wiedergegeben hat, als dass Proklus selbst jemals die Aechtheit von Schriften geläugnet haben sollte, welche bis dahin nicht allein, so viel uns bekannt ist, Plato niemals abgesprochen worden waren, sondern welche auch Proklus selbst (wie Fr. S. 213 ausdrücklich anerkennt) in allen seinen Werken, den frühesten wie den spätesten, ohne Ausnahme als platonisch behandelt, und welche sämmtlich Stellen enthalten, die der neuplatonischen Schule jederzeit als *sedes doctrinarum* für mehrere ihrer wichtigsten Lehren gegolten haben, wie Rep. VI, 508, E. Gess. X, 889, E ff. ep. II, 312, E.

2) Mar. 13: *τοσοῦτον ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ ἐπεδίδου, ὥστε ὄγδοον*

war, den er auf seine Schüler machte, erkennt man aus der Schilderung, die Marinus von ihm entworfen hat, und die ganz darauf berechnet ist, ihn als einen Liebling der Götter und ein Musterbild aller Vortrefflichkeit erscheinen zu lassen [1]); so starke Uebertreibungen sich aber auch dieser ohne Zweifel erlaubt hat, so werden wir ihm immerhin glauben dürfen, dass sich Proklus nicht blos durch seinen Eifer in der Verehrung der Götter, sondern auch durch seine Erhabenheit über Lust und Schmerz [2]), durch seinen Sinn für Freundschaft, seine werkthätige Menschenliebe, seine gemeinnützige Thätigkeit [3]) auszeichnete. Von der ausserordentlichen Arbeitsamkeit, die ihm nachgerühmt wird [4]), und von der Hingebung an seine wissenschaftliche Thätigkeit, in welcher er mit Verschmähung der Ehe und des Familienlebens [5]) ganz | aufgieng, legen seine Schriften vollgültiges Zeugniss ab; ausser den erhaltenen [6]) ist uns noch eine beträchtliche Anzahl

καὶ εἰκοστὸν ἔτος ἄγων ἄλλα τε πολλὰ συνέγραψε καὶ τὰ εἰς Τίμαιον γλαφυρὰ ὄντως καὶ ἐπιστήμης γέμοντα ὑπομνήματα.

1) So c. 21 und c. 22; in dem letztern wird versichert, Proklus habe die Urbilder im göttlichen Denken nicht durch Beweisführung, sondern in unmittelbarer Anschauung erkannt, ἀρετὴν προςλαμβάνων, ἣν οὐκ ἔτ' ἄν τις φρόνησιν κυρίως ἐπονομάσειεν, σοφίαν δὲ μᾶλλον προςερεῖ, ἢ καί τινα σεμνοτέραν ταύτης ἐπωνυμίαν. Hiegegen lautet es allerdings noch bescheiden, wenn Ammon. De interpr. 3, a nur sagt, er habe die Erklärung der Alten und das Wissen von dem Wesen der Dinge εἰς ἄκρον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως gebracht.

2) Mar. c. 19 f.

3) M. s. hierüber, und namentlich auch über seine Freundschaft mit Archiadas, Mar. c. 14—17.

4) A. a. O. 22. 24, wo unter anderem behauptet wird, er habe neben seinen vielen Religionsübungen oft an Einem Tag fünf Lectionen gegeben, dabei in der Regel gegen 700 Zeilen niedergeschrieben, und auch einen Theil der Nacht der Meditation gewidmet.

5) Marinus bemerkt c. 17, er habe die Ehe durchaus verschmäht, wiewohl ihm öfters die vortheilhaftesten Anerbietungen gemacht worden seien. Beispiele der letzteren gibt Marin. 9. Suid. (d. h. Damascius) *Αἰδεσία*.

6) Die noch vorhandenen philosophischen Schriften des Proklus folgen sich, wie Freudenthal im Hermes XVI, 214 f. annimmt, der Abfassungszeit nach in dieser Ordnung: 1) στοιχείωσις φυσική oder περὶ κινήσεως (Bas. 1531. 1545. Par. 1542), die aristotelische Lehre von der Bewegung, nach Phys. III ff. höchst compendiarisch in euklidischer Form dargestellt. 2) στοιχείωσις θεολογική (im 3. Bd. von Creuzer's Initia

phil. Plat. u. in Dübner's Ausgabe Plotin's) ein gedrängter Abriss der Lehre von den höchsten Wesenheiten, in der sich Proklus noch in allem wesentlichen an Plotin und Porphyr hält. Dass derselbe eine Jugendschrift ihres Verfassers ist, beweist Fr. aus ihrer Anführung in der Abhandlung De malorum subsistentia und den Commentaren zum Parmenides u. Timäus. 3) π. τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων. 4) π. προνοίας καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. 5) π. τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως. Von diesen drei nur in lateinischer Uebersetzung erhaltenen Abhandlungen, welche der erste Band von Cousin's Ausgabe des Proklus enthält, werden die zwei ersten in der dritten, die erste auch im Commentar zur Republik, die dritte in den Commentaren zur Republik, zum Timäus und Parmenides angeführt. 6) εἰς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν. Dieser Commentar, welcher nach dem ihm in der römischen Handschrift vorangestellten (von V. Rose im Hermes II, 96 ff. besprochenen) Inhaltsverzeichniss aus 13 Abhandlungen, nach Suid. Πρόκλ. aus 4 Büchern bestand, ist nach der unvollständigen mediceïschen Handschrift von Grynäus in seiner Ausgabe Plato's (Bas. 1534) abgedruckt; einige weitere Stücke desselben aus der vollständigeren, aber sehr verwahrlosten, römischen HS., finden sich in A. Mai's Class. auct. I, XIV f. 366 f. Spicileg. Rom. VIII, 664 ff. und (aus A. Morus) bei Bernays Zwei Abhandl. S. 90 f. 7) εἰς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον (ed. Schneider 1847; der Commentar bricht bei Tim. 44, D ab), nach Marin. 13 in Proklus' 28. Jahr verfasst, in den Commentaren zum Parmenides und Kratylus und der platonischen Theologie angeführt (vgl. Freudenthal a. a. O.). 8) εἰς τὸν Πλάτ. Παρμενίδην (Opp. ed. Cous, T. IV—VI und in Stallbaum's Ausgabe des Parmenides 1839), wie Freudenthal S. 216 zeigt, schwerlich vor, eher nach Proklus' 50. Jahr geschrieben. 9) εἰς τὸν Πλάτ. πρῶτον Ἀλκιβιάδην (im 1. Bd. von Creuzer's Init. philos. Plat., Opp. ed. Cous. T. II. III) jünger als Nr. 8, welches darin angeführt wird. 10) εἰς τ. Πλάτ. Κράτυλον (Auszüge daraus herausg. v. Boissonade 1820) citirt c. 108 den Commentar zum Timäus. 11) περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας (Hamb. 1618) citirt die Commentare zum Timäus und Parmenides. Dazu kommen sechs Hymnen, ausser denen aber Proklus, wie Marin. c. 19 zeigt, noch viele weitere verfasst hatte; ein Commentar zu Hesiod's Ἔργα καὶ Ἡμέραι, oder vielmehr ein Auszug aus demselben, und die mathematischen Werke: Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου στοιχείων (neuste Ausgabe von Friedlein 1873), Ὑποτύπωσις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων, Σφαῖρα (ein astronomisches Compendium, aus Geminus' Εἰςαγωγὴ ausgezogen), Παράφρασις εἰς τὴν τοῦ Πτολεμαίου τετράβιβλον. (Ueber einige weitere, nur handschriftlich vorhandene, vgl. Fabric. S. 426.) Von den Ἐπιχειρήματα κατὰ Χριστιανῶν (gegen die Weltschöpfung) hat Philoponus in seiner Gegenschrift *De aeternitate mundi*, von einem Theil der Χρηστομάθεια γραμματκή, von der es jedoch unsicher ist, ob sie unserem Proklus gehört, hat Photius

weiterer Werke aus verschiedenen Perioden seines Lebens bekannt[1]).

Cod, 239 Auszüge erhalten. M. vgl. zum vorstehenden BÄHR in Pauly's Realencykl. VI, a, 64 ff. FABRIC. Biblioth. IX, 405.; ebd. weitere Literatur. Ueber einige Schriften, welche Proklus' Namen mit Unrecht zu tragen scheinen, s. m. FABRIC. S. 424. BÄHR S. 68.

1) Einen Commentar zum Phädo, aus welchem Schol. in Arist. 6, b, 29 ff. ein Bruchstück mitgetheilt ist, führt OLYMPIODOR in Phæd. öfters an (s. d. FINCKH'schen Index); nach MARIN. Procl. 12, wo doch kein anderer gemeint sein wird, hatte ihn Proklus noch als Schüler Plutarch's auf Grund von dessen Erklärung niedergeschrieben oder doch begonnen. Einen solchen zum Phädrus nennt er selbst in Tim. 329, D. E vgl. 28, B u. ö. (vgl. FREUDENTHAL a. a. O. 214, 3.); dass er jedoch noch handschriftlich vorhanden sei, ist mir trotz der von HARLESS zu Fabric. a. a. O. 426 unt. beigebrachten Angabe eines Handschriftenverzeichnisses nicht wahrscheinlich, so lange er nicht wirklich aufgefunden ist. Einen zum Theætet nennt gleichfalls er selbst in Tim. 78, C und MARIN. Procl. 38, nach dem er dieser Schrift nächst der Erklärung des Timäus besonderen Werth beilegte; eine Erklärung des Philebus DAMASC. v. Isid. 42. SUID. Μαρῖν. OLYMPIODOR. in Phileb. S. 238. 241 f. 246 f. u. ö. (s. COUSIN Fragm. philos. I, 365 f.) vgl. PROKL. in Tim. 53, F. 222, F. 117, C. Instit. § 90 f.; dagegen lässt sich ein Commentar zum Protagoras aus PROKL. in Tim. 10, C nicht erschliessen, ebd. 178, A geht auf die platonischen Gesetze X, 904, A, und ebenso steht es, wie FREUDENTHAL S. 217, 1 zeigt, mit der angeblichen Anführung einer Erklärung des zweiten Alcibiades und des Kritias in Remp. 391. 405. Ebensowenig bezieht sich AMMON. De interpr. 3, a. 146, a auf eine Schrift des Proklus über dieses Buch, sondern auf seine Lehrvorträge; auf Mittheilungen des Ammonius über diese Vorträge, nicht auf Schriften des Proklus, weisen auch PHILOP. Anal. post. 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m. und ASKLEP. in Metaph. Schol. in Arist. 606, a, 28, und nicht anders wird es sich mit den Angaben verhalten, welche sich Schol. 157, a, 48. 221, a, 39 (PHILOP. 40, a, o.) finden; bei dem Scholion in Arist. Org. ed. WAITZ I, 42 (zu 20, a, 30) ergibt es schon die Vergleichung mit AMMON. De interpr. 146, a. Eines ὑπόμνημα zu Plotin's Enneaden gedenkt das S. 715, 1 berührte Scholion zu der Schrift von den Mysterien. Einer βίβλος τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον Ἀριστοτέλους ἀντιῤῥήσεων ἐπισκέψεις ποιουμένη, worin er unter anderem auch die Einwürfe gegen die platonische Darstellung der Seele als einer räumlichen Grösse beleuchtet habe, erwähnt PROKL. in Tim. 226, D. 123, C und wohl auch 117, A; auf die gleiche Schrift bezieht sich ohne Zweifel die Angabe des SIMPL. De cœlo 294, b, 3 (Schol. 515, a. 4), welcher aus Anlass der platonischen Lehre über die Elemente bemerkt: Πρόκλος... βιβλίον ἔγραψε τὰς ἐνταῦθα τοῦ Ἀριστοτέλους ἐνστάσεις διαλύων; über den Inhalt dieser Vertheidigung berichtet derselbe im folgenden (285, b, 11. 29. 290, a, 33. 291, a, 43. 292, a, 11. 293, a, 37. 294, a, 34. b, 17. 295, a, 25. b, 18. 296, a, 43); vgl. Dens. De an. 9, b. Die πραγματεία καθαρ-

Nicht geringer war aber auch sein Eifer für Erhaltung | und Wiederherstellung der alten Götterverehrung [1]); die Gefahren,

τικὴ τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος, zu welcher Domninus den Proklus veranlasste, wurde schon S. 775 m. nach Suidas berührt. Von seinem umfassenden Werk über die Göttersprüche (d. h. die angeblich chaldäischen Orakel, vgl. S. 763, 5. Prokl. in Tim. 273, B. Simpl. Phys. 143, a, u.), an welchem er fünf Jahre arbeitete, erzählt Marin. c. 26; nach Suid. hatte es 10 Bücher, nach Marinus 70 Tetraden (d. h. Hefte von je vier Bogen). Er selbst verweist in Plat. Remp. 359 u. auf dieses Werk. Eine Schrift *Εἰς τὴν Ὀρφέως Θεολογίαν* (Suid.) bestand nach Marin. 27 in Anmerkungen zu der Erklärung des Syrianus; verschieden von ihr ist die *Συμφωνία Ὀρφέως Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος* b. Suid. Derselbe nennt einen Commentar zum ganzen Homer, und eine Schrift *Περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ θεῶν*. Aus Prokl. in Remp. S. 433. Theol. Plat. III, 18, S. 151 kennen wir eine Abhandlung über die drei (schon S. 767, 4 berührten) *μονάδες*, die *ἀλήθεια, καλλονὴ* und *συμμετρία*. Aus ihr, oder dem von ihr in den Commentar zum Philebus herübergenommenen, mag Olympiod. in Phileb. S. 284 f. schöpfen. Simplicius nennt Phys. 143, b, u. einen Brief an Aristokles, worin von den himmlischen Körpern gesprochen wurde, und ebd. 142, b, u. — 143, b, o. vgl. 140, b, o. 150, b, m. gibt er ausführliche Mittheilungen aus einer Untersuchung über den Raum, von der er aber nicht sagt, ob sie eine eigene Schrift war, oder sich in einer umfassenderen Darstellung (etwa der Vertheidigung des plat. Timäus gegen Aristoteles) fand. Ein nicht näher bezeichnetes, wie es scheint logisches, *μονόβιβλον*, worin des *ἀπόῤῥητον ἀξίωμα* (unausgesprochener Satz) erwähnt wurde, führt Damasc. De princ. c. 29, S. 78 an; eine Monographie über Parallellinien, oder näher über den Satz: *τὰς ἀπ' ἐλαττόνων ἢ δύο ὀρθῶν ἐκβαλλομένας συμπίπτειν*, Philop. Anal. post. 29, b m. (Schol. in Arist. 214, a, 7 ff.). Ob die in Tim. 162, D als Anhang zu diesem Commentar in Aussicht gestellte *συναγωγὴ τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον μαθηματικῶν θεωρημάτων* ausgeführt wurde, wissen wir nicht. Proklus' *βίβλος μητρῳακὴ*, worin er den Cybelemythus behandelte, kennen wir durch Marin. c. 33 und Suidas, eine Schrift über Hekate durch Marin. 28, zwei Bücher *περὶ ἀγωγῆς* (die *θεουργικὴ ἀγωγὴ* vgl. Marin. 28) durch Suidas. Dass er dagegen ein *opus in plures libros distributum εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως* verfasst habe, wie Holstenius b. Fabric. S. 426 aus einem handschriftlichen Scholion mittheilt, ist kaum glaublich, da die Rede der Diotima (in Plato's Gastmahl) zu einer Untersuchung über das Böse keinen Anlass bot; die Bezeichnung: *π. τῆς τ. κακ. ὑποστ.* geht wohl auf die in Uebersetzung noch vorhandene Abhandlung *De malorum subsistentia;* über die Rede der Diotima kann er ein eigenes Werk geschrieben haben, wenn auch sonst nichts darüber bekannt ist.

1) Es wird davon sogleich weiter zu sprechen sein.

denen er sich dadurch aussetzte, veranlassten ihn einmal, sich ein Jahr lang von Athen zu entfernen [1]). Im übrigen blieb er jedoch bis zu seinem Tode, der im Jahr 485 erfolgte [2]), unangefochten [3]).

In seiner Philosophie hält sich Proklus zunächst an seinen Lehrer Syrian, dem er selbst durchaus zu folgen versichert [4]). Aber alles erscheint bei ihm viel entwickelter, fertiger und geschlossener. Jene methodische Bearbeitung der Glaubenssätze, welche schon Syrian unternommen hatte, wird von Proklus fortgeführt und vollendet; die Lehre der Schule wird in ihrem wissenschaftlichen Aufbau zum Abschluss gebracht, und durch eine Reihe neuer Bestimmungen bereichert [5]). Das ganze Gebiet der neuplatonischen Ueberlieferungen mit einem regelrecht entworfenen logischen Netz zu umspannen, dieses ganze Chaos zu ordnen, allem einzelnen seine bestimmte Stelle auszumitteln, alle Lücken, die sich hiebei herausstellten, zu ergänzen, alle Widersprüche auszugleichen, diess ist die Aufgabe, welche Proklus sich gestellt, und welche er, so weit sie überhaupt lösbar war, mit ebensoviel logischer Meisterschaft als religiöser Begeisterung gelöst hat [6]). | Den wesentlichen Inhalt seiner Lehre verdankt er seinen Vorgängern, an die er sich mit frommem Auktoritätsglauben anlehnt, und er selbst hat davon ein so bestimmtes Bewusstsein, dass er nur der Ausleger ihrer Lehren sein will: er legt die platonischen Dialogen allen seinen Untersuchungen in der nor-

1) Marin. c. 15.

2) Vgl. S. 776, 1.

3) Wie man auch aus Marin. a. a. O. sieht. Mar. bemerkt hier ausdrücklich, Proklus' Götterverehrung sei verborgen geblieben. Auch sein Einfluss bei den bürgerlichen Behörden, den Marinus hier rühmt, zeigt, dass er eine geachtete und gesicherte Stellung hatte.

4) Vgl. S. 760, 1, 2.

5) Marin. 23: *πολλῶν δὲ καὶ αὐτὸς πατὴρ ἐγένετο δογμάτων οὐ πρότερον ἐγνωσμένων, φυσικῶν τε καὶ νοερῶν καὶ τῶν ἔτι θειοτέρων.*

6) Vgl. Marin. 22: *πᾶσαν μὲν θεολογίαν ἑλληνικήν τε καὶ βαρβαρικὴν, καὶ τὴν μυθικοῖς πλάσμασιν ἐπισκιαζομένην, κατεῖδέ τε ῥᾳδίως καὶ... εἰς φῶς ἤγαγεν, ἐξηγούμενός τε πάντα ἐνθουσιαστικώτερον καὶ εἰς συμφωνίαν ἄγων. πᾶσι δὲ τοῖς τῶν παλαιοτέρων γράμμασιν ἐπεξιὼν, ὅσον μὲν ἦν παρ' αὐτοῖς γόνιμον, τοῦτο μετ' ἐπικρίσεως εἰςεποιεῖτο, εἰ δέ τι ἀνεμαῖον ηὕρισκε, τοῦτο πάντῃ ὡς μῶμον ἀπῳκονομεῖτο* u. s. w.

mativen Geltung einer Offenbarungsurkunde zu Grunde[1], er ruft die Aussprüche der gottbegeisterten Dichter, den allegorisch gedeuteten Hesiod und Homer und den angeblichen Orpheus[2], und mit noch grösserem Eifer die Orakel der Götter als Zeugen für sich auf[3]; er erklärte, wie sein Biograph sagt[4], die gesammte hellenische und barbarische Theologie, und wandte namentlich der Deutung der Göttersprüche während fünf ganzer Jahre den grössten Fleiss zu[5]. War er doch von der Verehrung für diese Offenbarungen so eingenommen, dass er wiederholt äusserte, wenn er zu befehlen hätte, würde er alle alten Schriften, ausser der Orakelsammlung und dem Timäus, der Kenntniss seiner Zeitgenossen entziehen, weil sich so viele durch sie zu Missverständnissen und Irrthümern verleiten lassen[6]. So sind es auch unter seinen neuplatonischen Vorgängern die jüngeren und theologischeren, und vor allem Jamblich, gegen die er

1) Ueber den Charakter seiner Commentare zu Plato vgl. m. ausser S. 776 f. auch Steinhart a. a. O. S. 68 f., welcher aber doch den Werth derselben zu hoch anschlägt.

2) Seine diesen Dichtern gewidmeten Schriften wurden schon S. 779. 781 genannt. Den Gegensatz zwischen Homer und Plato auszugleichen, bemüht sich Proklus in Remp. 368 ff. mit unfruchtbarer Sophistik.

3) Wie unbedingt er solchen Auktoritäten huldigt, zeigt unter anderem in Tim. 258, C, wo er aus Anlass der Frage, ob die Sonne unter den Planeten die mittlere Stelle einnehme, bemerkt: was Ptolemäus und andere Mathematiker für diese Annahme geltend machen, habe nicht viel auf sich; *ὁ δὲ θεουργὸς* (wohl der Chaldäer) *οὕτως οἴεται, . . . ᾧ μὴ θέμις ἀπιστεῖν.*

4) Vgl. S. 782, 6.

5) Vgl. S. 781.

6) Marin. a. a. O. c. 38: *εἰώθει δὲ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι „Κύριος εἰ ἦν, μόνα ἂν τῶν ἀρχαίων ἁπάντων βιβλίων ἐποίουν φέρεσθαι τὰ Λόγια καὶ τὸν Τίμαιον, τὰ δὲ ἄλλα ἠφάνιζον ἐκ τῶν νῦν ἀνθρώπων, διὰ τὸ καὶ βλάπτεσθαι ἐνίους τῶν εἰκῆ καὶ ἀβασανίστως ἐντυγχανόντων αὐτοῖς“.* Doch wird man diess nicht so verstehen dürfen, als ob er die ganze übrige Literatur hätte vernichten wollen; denn er sagt nur, er wünschte sie dem Umlauf (dem *φέρεσθαι*) zu entziehen, sie aus den *νῦν ἄνθρωποι* verschwinden zu lassen. Seine Meinung wird vielmehr die gewesen sein, dass es das beste wäre, nur einige wenige Schriften von unantastbarer Auktorität und nicht misszuverstehender Wahrheit im öffentlichen Gebrauch zu lassen, die übrigen den Philosophen als ihr Geheimniss vorzubehalten; ähnlich wie im Mittelalter der Klerus die Bibel den Laien entzog, ohne darum die Göttlichkeit ihres Ursprungs und Inhalts antasten zu wollen.

die höchste Bewunderung auszusprechen pflegt. Aber dieser offenbarungsgläubige Theolog, der selbst seine | wissenschaftlichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt[1]), dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag[2]), der sich in alle Mysterien einweihen liess, und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte[3]), dieser Dichter, der die Früchte seiner Musse allen Göttern darbrachte[4]), dieser Ascet, welcher sich der Ehe und der Fleischspeisen enthielt, die Fasttage der verschiedensten Kulte mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete[5]), und durch seine über-

1) Z. B. Plat. Theol. 163, m., wo er von Syrian sagt: ᾧ δὴ καὶ ἡμεῖς τῇ θείᾳ κεφαλῇ περὶ τὴν τοῦ Παρμενίδου θεωρίαν ἐνεβακχεύσαμεν τὰς ἱερὰς ἀτραποὺς ταύτας καὶ πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόῤῥητον ἀτεχνῶς καθεύδοντας ἡμᾶς ἀνεγειρούσας. Vgl. S. 760, 2.

2) Schon in seiner Jugend von dem Alexandriner Heron in die Götterverehrung eingeführt (Marin. 9), setzte er bei seiner Ankunft in Athen Syrian durch seine Frömmigkeit in Staunen (c. 11), und derselben Denkweise blieb er sein Leben lang getreu. Wenn einer seiner Freunde erkrankte, sagt Marinus c. 17, so war sein erstes, die Götter (ἔργοις τε καὶ ὕμνοις) um seine Genesung anzuflehen, er selbst wandte bei Nacht und bei Tag Beschwörungen, Sühnungen und Reinigungen an, bald orphische, bald chaldäische, und er gieng zu diesem Behufe bis in sein Greisenalter unverdrossen mindestens Einmal, oft zwei- und dreimal im Monat an die See hinab (c. 18); in schlaflosen Nächten dichtete er Hymnen (c. 24), Morgens, Mittags und Abends bezeugte er der Sonne seine Verehrung (c. 22, Schl.); nicht allein die Neumonde, sondern die hohen Feste aller Kulte feierte er mit nächtlichen Gebeten, Hymnen u. s. w. (c. 19); mit gottesdienstlichen Handlungen für die Verstorbenen wusste er sich (wie c. 36 des näheren gezeigt ist) kaum genug zu thun. Vgl. Anm. 5.

3) C. 15 betrachtet es Marinus als eine höchst wohlthätige Fügung der Vorsehung, dass Proklus veranlasst wurde, sich aus Athen nach Lydien zu flüchten, ἵνα μηδὲ τῶν ἐκεῖ ἀρχαιοτέρων ἔτι σωζομένων θεσμῶν ἀμύητος ᾖ, und c. 19 führt er das Wort an, welches er im Munde zu führen pflegte, ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μιᾶς τινὸς πόλεως οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτὴν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

4) Seine Hymnen, von denen sich, wie bemerkt, nur wenige erhalten haben, waren nach Marin. 19 nicht blos an die hellenischen Gottheiten gerichtet, sondern auch an den Marnas in Gaza, den Asklepios mit dem Löwen in Askalon, den arabischen Gott Thyandrites, die Isis von Philä καὶ τοὺς ἄλλους ἁπλῶς ἅπαντας.

5) Seiner Ehelosigkeit wurde schon S. 778, 5 gedacht. Ueber seine sonstige Ascese vgl. m. neben dem S. 753, 1 angeführten namentlich Marin. 19:

triebenen | Entbehrungen selbst seiner Gesundheit schadete [1]), dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, Göttererscheinungen und Wunderhülfen belohnt wurde [2]), dieser

τὰ πολλὰ δὲ τὴν τῶν ἐμψύχων ἀποχὴν ἠσπάζετο· konnte er sich dieser Nahrung nicht ganz entziehen, so kostete er sie eben nur. Er hielt jeden Monat die Cybelefasten (μητρῳακὰς καστείας), beobachtete die ἡμέραι ἀποφράδες der Aegyptier mit aller Strenge, und dazu noch einige Fasttage, die ihm durch eigene Göttererscheinungen befohlen waren, indem er am letzten Tage des Monats und schon am Abend vorher sich aller Nahrung enthielt.

1) Marin. 26: In seinen letzten Lebensjahren sei Proklus' Gesundheit wankend geworden: ὑπὸ γὰρ τῆς σκληροτέρας ἐκείνης καὶ ἀνυποίστου διαίτης καὶ τῶν πυκνῶν περιχυμάτων καὶ τῶν ὁμοίων διακαρτερήσεων καταπονηθὲν τὸ εὖ πεφυκὸς αὐτῷ σῶμα ἤρξατο παρεῖσθαι.

2) Die Lebensbeschreibung des Marinus ist voll solcher Dinge. Ihr zufolge wird Proklus schon als Knabe durch eine Traumerscheinung der Athene zum Philosophen bestimmt, und durch eine zweite nach Athen gewiesen (c. 6. 9. 10). In einer schweren Krankheit erscheint ihm der Heildämon Telesphoros, und macht ihn durch Berührung augenblicklich gesund (c. 7). Während eines Lehrvortrags war sein Haupt von einem Lichtglanz umstrahlt (c. 23). Nachdem er seine Erklärung der Göttersprüche beendet hatte, wurde ihm von Plutarch im Traume geoffenbart, dass er so viele Jahre leben werde, als diese Erklärung Tetraden enthalte (c. 26). Auf den Gebrauch der chaldäischen Reinigungen verkehrte er mit lichten Erscheinungen aus dem Geisterreich (φάσμασι Ἑκατικοῖς φωτοειδέσιν), wie er diess selbst in einer eigenen Schrift bezeuge (c. 28). In prophetischer Begeisterung verkündete er seine höhere Bestimmung (c. 28). Als die Christen das Bild der Athene aus der Akropolis entfernten, erschien ihm die Göttin im Traum und theilte ihm mit, sie werde fortan bei ihm wohnen (c. 30). Asklepios bewies ihm seine Huld nicht allein durch eine wunderbare Krankenheilung, zu der er sich durch sein Flehen bewegen liess, sondern auch durch eine Erscheinung in Schlangengestalt während seiner letzten Krankheit (bei der er ihn, wie Marin behauptet, nur desshalb nicht gesund machte, weil er selbst sterben wollte), und schon früher durch eine Heilung, die er mittelst einer Erscheinung im Traume an ihm bewirkte (c. 29. 30. 31). In einem anderen Traumgesicht offenbarte sich ihm, unter der ehrendsten Anerkennung, die Gottheit von Adrotta (c. 32). Von Pan vollends, dem Sohne des Hermes, und von der Göttermutter empfieng er, nach der Versicherung seines Biographen (c. 33), tagtäglich so viele Beweise ihrer Gunst, dass dieser darauf verzichtet, sie aufzuzählen. Auch sein Ende wurde, neben der schon erwähnten Erscheinung des Asklepios, wie das des Karneades (worüber 1. Abth. 499, 2) durch eine Sonnenfinsterniss verherrlicht, welche deutlich ankündigte, was für ein Licht der Welt entzogen werden sollte (c. 37). Ein erheblicher Theil dieser Erzählungen gehört nun allerdings unverkennbar erst der Legende an, die in der Schule schon bei Lebzeiten des Proklus und in der

Theurge, welcher | das Zaubern und Beschwören kunstmässig betrieb und lehrte[1]), dieser Wunderthäter, der durch sein Gebet Krankheiten heilte und durch Zaubermittel Wetter machte[2]), dieser Phantast, der in Folge einer Traumerscheinung überzeugt war, dass er ein Glied der hermetischen Reihe sei, und die Seele des Pythagoreers Nikomachus in sich habe[3]), — dieser Mann, der so tief, wie nur Einer, in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird[4]), der Gelehrte, dem kein Feld damaligen Wissens verschlossen ist[5]), der Mann

nächsten Zeit nach seinem Tode seine Erscheinung in's wunderbare ausmalte; in anderen Fällen werden Vorzeichen und Weissagungen gesucht, wo gar keine sind, wie bei der Sonnenfinsterniss, die nach Marin's eigener Angabe schon in dem Jahr vor Proklus' Tod stattfand, und bei der Weissagung über die Zahl seiner Lebensjahre, die thatsächlich nicht eintraf, und von dem Biographen nur durch die erkünsteltste Ausflucht gerettet wird. Aber so viel geht doch aus allem hervor, dass Proklus selbst von zahlreichen Göttererscheinungen und Offenbarungen, die ihm zutheilgeworden, und von Wundern, die an ihm und durch ihn verrichtet sein solllen, überzeugt war. Von den Götter- und Dämonenerscheinungen redet er selbst in Remp. 359, m. 372, u. wie von einer ihm aus Erfahrung wohlbekannten Sache, und von anderen glaubt er auch die fabelhaftesten Dinge, wie z. B., dass die Sibylle unmittelbar nach ihrer Geburt wunderbare Sprüche verkündigt habe (in Tim. 288, E. 325, E. De provid. c. 13).

1) Er selbst hatte die *θεουργικὴ ἀγωγὴ* von Plutarch's Tochter erlernt, und er seinerseits verfasste darüber ein eigenes Werk; vgl. S. 749, 2. 780, 1 g. E.

2) Mar. 28: *ὄμβρους τε ἐκίνησεν, ἴυγγά τινα προςφόρως κινήσας, καὶ αὐχμῶν ἐξαισίων τὴν Ἀττικὴν ἠλευθέρωσε. Φυλακτήριά τε σεισμῶν κατετίθετο* u. s. w. Ebd. 29 die schon berührte Erzählung, wie er Asklepigeneia, die Tochter des Archiades, durch sein Gebet vom Tode rettet.

3) Ebd. 28, Schl.

4) So kennt er z. B. in Tim. 74, F f. sechserlei *νόησις*, ebd. 80, B vierundsechzig verschiedene Ursachen bei Aristoteles, achtundvierzig *αἴτια* und achtundvierzig *συναίτια* bei Plato, in Parm. V, 240 achterlei Ideen, die noch verschiedene Unterarten haben, ebd. 102 ff. zehnerlei *πέρας*; so zeigt er uns in Tim. 95, C ff. sehr kunstreich, warum Plato den Schöpfer weder *πατὴρ* allein, noch *ποιητὴς* allein, noch auch *πατὴρ καὶ ποιητὴς*, sondern vielmehr *ποιητὴς καὶ πατὴρ* nennt u. dgl. Weitere Belege dieses Verfahrens gibt alles folgende.

5) Neben seinem ausserordentlichen Fleiss hatte er diese Gelehrsamkeit, die uns aus allen seinen Werken entgegentritt, namentlich auch der ungemeinen Stärke seines Gedächtnisses zu verdanken, worüber Mar. c. 5 sich

der Wissenschaft, welchem alles, selbst der Aberwitz seiner religiösen Phantasieen, zum System wird, der abstruse | Denker, dem man in Gebiete, wo jede Nachhülfe der Anschauung aufhört, zu folgen Mühe hat. Auf dieser merkwürdigen Verbindung von Abstraktionskraft und Phantastik, von Wissens- und Glaubensbedürfniss beruht die philosophische Eigenthümlichkeit des Proklus; in ihr liegt auch der Grund jenes Scholasticismus, der ihn unter den griechischen Philosophen auszeichnet[1]). Er besitzt eine seltene Stärke des logischen Denkens, aber dieses Denken ist von Hause aus unfrei, durch Auktoritäten und Voraussetzungen aller Art gefesselt; es ist nur die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre, um die es sich für ihn handelt, und je grösser die Sorgfalt und die Kraft ist, die er dieser Aufgabe zuwendet, um so greller kommt auch unvermeidlich die Rückseite aller Scholastik, ein unfruchtbarer und eintöniger Formalismus, bei ihm zum Vorschein. Das System des Proklus bildet insofern nicht blos den Schlusspunkt der griechischen Philosophie, sondern auch das Bindeglied, das ihren Uebergang in die mittelalterliche Wissenschaft bezeichnet, die ja auch wirklich aus seiner Schule, durch Vermittlung des falschen Dionysius, des Johannes von Damaskus und der übrigen griechischen Theologen, die nachhaltigsten Anregungen geschöpft hat.

Bei der Bedeutung, welche Proklus der systematischen Form beilegt, ist es natürlich sein nächstes Bestreben, sich des Gesetzes bewusst zu werden, nach dem alles zu einem Ganzen verknüpft ist. Dieses Gesetz hatte nun im wesentlichen schon Plotin ausgesprochen: es ist der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Hinwendung zum Einen, wodurch der Zusammenhang aller Dinge und die Stelle bestimmt wird, welche jedes von ihnen in diesem Zusammenhang einnimmt. Bestimmter scheint Syrian von dem Insichbleiben der Seele, ihrem Heraustreten aus sich und ihrer Rückkehr zu sich geredet zu haben[2]). Aber Proklus hat die einzelnen Momente dieses Verhältnisses schärfer unterschieden, und das Schema desselben umfassender auf alle Theile

mit der höchsten Bewunderung ausspricht: *μόνος οὗτος*, sagt er, *οὐδὲν τοῦ πόματος τῆς λήθης ἐδόκει πεπωκέναι.* Ein Beispiel davon c. 9 g. E.

1) Wie schon S. 748 bemerkt wurde.

2) Vgl. S. 770.

des Systems angewendet, als irgend einer von seinen Vorgängern. Jede Vielheit, sagt er in seiner theologischen Unterweisung [1]), hat theil an der Einheit, jede hat daher die Einheit zur Voraussetzung (c. 1. 5. 11. 21), jede Einheit bringt andererseits eine Vielheit hervor (c. 21), und diese Hervorbringung erfolgt nicht durch Theilung oder | Verwandlung, sondern vermöge der Vollkommenheit und Kraftfülle des hervorbringenden, durch die es ein anderes erzeugt, ohne sich selbst zu verändern (c. 27). Jedes hervorgebrachte ist daher von dem herorbringenden verschieden, aber zugleich auch vermöge des Causalzusammenhangs mit ihm geeinigt, d. h. es ist ihm ähnlich, und aller Hervorgang beruht auf der Aehnlichkeit [2]). Nach jener Beziehung bleibt das hervorbringende in sich, und das hervorgebrachte tritt aus ihm heraus, nach dieser bleibt das hervorbringende in dem hervorgebrachten (c. 30. 26) und dieses in jenem; das niedrigere ist in dem höheren, als seiner Ursache, das höhere in dem niedrigeren, als seiner Wirkung, die an ihm theilnimmt (c. 65); jedes höhere Wesen geht durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurch, und theilt sich ihnen mit, indem es sich zwar schrittweise vervielfältigt, aber dabei doch seine Eigenthümlichkeit bewahrt (c. 125. 145). Sofern nun die Ursache in dem verursachten wirkt, ist sie in diesem überall, sofern sie von ihm verschieden ist, nirgends (c. 98). Die Folge davon ist es, dass sich alles seiner Ursache zuwendet, und sich ihr zu einigen bestrebt ist [3]). Alles bewegt sich insofern in dem Kreise des Heraustretens aus seiner Ursache und der Rückkehr zu derselben (c. 33); oder wenn wir die einzelnen Momente dieses Verlaufs unterscheiden wollen: alles verursachte steht zu dem verursachenden in dem dreifachen Verhältniss, dass es 1) vermöge seiner Aehnlichkeit mit demselben in ihm bleibt, dass es 2) aus ihm heraustritt, und dass es sich 3) zu ihm zurückwendet [4]). Die beiden Seiten dieses Processes

1) *Στοιχείωσις θεολογική* s. o. 778, 6.

2) A. a. O. c. 20 f. Plat. Theol. III, 1, S. 119 m. Daher das Gesetz (Inst. 147), dass das erste Glied jeder Reihe dem letzten der vorhergehenden ähnlich ist.

3) Plat. Theol. a. a. O. Instit. 31 f. 34. In Crat. c. 69 (die Götter haben allen Dingen das Gepräge ihres Wesens aufgedrückt, und eben dadurch ziehen sie alles zu sich).

4) Instit. c. 35. Plat. Theol. III, 9 S. 135 m. u. ö.

entsprechen sich aber durchweg; wie das verursachte durch die Aehnlichkeit mit seiner Ursache hervorgebracht wird, und durch Unähnlichkeit sich von ihr trennt, so muss es durch Verähnlichung zu ihr zurückkehren (c. 32), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang (c. 38 f.). Es ist daher Ein Gesetz, durch welches die ganze Verkettung der | Ursachen und Wirkungen beherrscht ist, Ein Schema, nach dem sich die Gesammtheit des Wirklichen gliedert, das Gesetz der triadischen Entwicklung: das Sein des verursachten in der Ursache, sein Heraustreten aus ihr und seine Rückkehr zu ihr sind die drei Momente, in deren endloser Wiederholung aus der ursprünglichen Einheit die Mannigfaltigkeit des abgeleiteten Seins hervorgeht. Je öfter sich nun dieser Verlauf in einer bestimmten Richtung vollzogen hat, je tiefer wir in der Reihe der Hervorbringungen herabsteigen, um so getheilter und unvollkommener ist das Sein, zu dem wir gelangen, je weiter wir umgekehrt in der entgegengesetzten Richtung aufsteigen, um so vollkommener ist es (c. 7. 24 u. ö.); denn wenn sich auch das höhere allem niedrigeren mittheilt, so kann doch dieses nicht alle Kräfte des höheren in sich aufnehmen (c. 150), es bleibt vielmehr in diesem immer etwas übrig, was in das niedrigere nicht eintritt, es ist diesem gegenüber, was es im Verhältniss zu sich selbst und dem über ihm stehenden nicht ist, unbegreiflich und unendlich (c. 3); es ist daher in verschiedenen in verschiedenem Masse: die Götter sind allem gleichmässig gegenwärtig, aber nicht alles den Göttern (c. 142). Die einfachsten Wesen sind also die vollkommensten, die zusammengesetztesten die unvollkommensten. Je vollkommener aber ein Wesen ist, um so grösser ist seine Kraft, um so mehr wird es mithin hervorbringen (c. 25. 57. 60). Folglich ist das Vermögen jeder Ursache um so grösser, je einfacher, um so kleiner, je zusammengesetzter sie ist[1]), die Summe ihrer Wirkungen und die Summe ihrer Merkmale stehen im umgekehrten Verhältniss, die allgemeinsten Begriffe stellen die höchsten Ursachen dar, und die Stufenreihe der Ursachen und Wirkungen

1) Plat. Theol. III, 1, S. 125 vgl. 120, m. Instit. 62 vgl. 95: *πᾶσα δύναμις ἑνικωτέρα οὖσα τῆς πληθυνομένης ἀπειροτέρα*, weil sie dem Ureins näher steht.

entspricht der Reihe der vom allgemeinen zum besondern fortgehenden und sich stufenweise verengenden Begriffe. Das Ganze dieser Begriffe, die sämmtlichen, mit jedem weiteren Schritt in neue Zweige auseinandergehenden Reihen der wirkenden Kräfte durch eine fortgesetzte Dreitheilung nach dem Schema des Bleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr aufzusuchen, ist die Aufgabe, welche Proklus der Wissenschaft stellt, und eben darin liegt auch das Eigenthümliche seiner Methode, wogegen das, was | er selbst wohl für die wahre Methode erklärt hat [1]), das antinomische Verfahren des platonischen Parmenides, für seine eigenen Darstellungen durchaus nicht massgebend geworden ist [2]).

Wiewohl aber diese Theorie des Proklus zunächst an die plotinische anknüpft, weicht sie doch von ihr nicht blos in der weiteren Entwicklung, sondern auch in den allgemeinen Grundsätzen nicht ganz unwesentlich ab. Plotin's System ist zwar im allgemeinen nach denselben Gesichtspunkten gegliedert, von denen Proklus ausgeht: der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Rückkehr zur Einheit sind die Angeln, um die es sich bewegt, und in seinen Haupttheilen treten die drei Momente, welche Proklus seiner Theorie als stehendes Schema zu Grunde legt, deutlich auseinander. Aber diese Eintheilung bestimmt das System bei Plotin nur im grossen und ganzen, innerhalb der einzelnen Sphären dagegen, der intelligibeln Welt, der Seele und der Erscheinungswelt, lässt sich der Wechsel des Insichbleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr nicht ebenso nachweisen, der leitende Gesichtspunkt ist hier für Plotin in der Metaphysik und Physik nur die stufenweise Entfernung des abgeleiteten vom ursprünglichen, in der Ethik die stufenweise Wiedervereinigung mit demselben. Bei Proklus dagegen wiederholt sich der Process, welcher das Ganze beherrscht, auch in jedem einzelnen Theile: indem sich das abgeleitete vom ersten entfernt, kehrt es doch zugleich auf niedrigerer Potenz zu ihm zurück. Die Gesammtheit des abgeleiteten Seins stellt bei jenem eine ein-

1) In Parm. V, 276 ff. Cous., wo das Eigenthümliche dieses Verfahrens ausführlich und mit Beispielen erörtert wird.

2) Wie man diess nach VACHEROT II, 217 ff. glauben könnte.

fache Linie dar, die in gerader Richtung von ihrem Ausgangspunkt abführt, bei diesem eine Spirale, die sich nach jeder neuen Entfernung auf's neue, wenn auch aus immer grösserer Ferne, zu ihm hinwendet. Hiemit hängt zusammen, dass jede Sphäre des abgeleiteten Seins bei Proklus eine unbestimmbare Vielheit besonderer Sphären in sich schliesst, indem jede von den Bestimmungen, die im Begriff des Nus, der Seele u. s. f. verknüpft sind, auf's neue hypostasirt und getheilt wird, und so fort in's unendliche. Waren auch schon die früheren Neuplatoniker dem Proklus in diesem Verfahren vorangegangen, | so hat er es doch durch consequente Anwendung des triadischen Systems am weitesten verfolgt. Eine erhebliche Abweichung von Plotin lässt sich endlich in den Ansichten unseres Philosophen über den Umfang der Wirkungen wahrnehmen, die von den verschiedenen Ursachen ausgehen. Indem Proklus das Verhältniss der höheren Ursachen zu den niedrigeren dem der allgemeineren Begriffe zu den besonderen gleichsetzt, gelangt er zu dem Satze, dass sich die Wirkungen der höheren Ursache nicht blos nach oben, sondern auch nach unten, weiter erstrecken, als die der niedern, an dem Sein z. B. nehmen auch die Dinge theil, welchen kein Leben, an dem Leben auch die, welchen kein Denken zukommt [1]). Dieser Satz widerspricht offenbar der Bestimmung, die als ein Grundpfeiler des neuplatonischen Systems von Proklus so gut, wie von Plotin, anerkannt wird, dass sich das höhere nur durch Vermittlung des unter ihm stehenden mittheile. Proklus hat hier aus der aristotelischen Lehre etwas aufgenommen, was in den von ihr so verschiedenen Gedankenkreis seiner Schule nicht passte [2]).

In der weiteren Ausführung seines Systems ist dem Proklus weit das wichtigste die Theologie, die Beschreibung der über-

1) Instit. 70. 101. 134. Plat. Theol. I, 13, S. 38 unt. u. ö.

2) Nehmen wir z. B. die drei Begriffe: Seiendes, Lebendiges, Lebloses, so sind die beiden letzteren im aristotelischen System sich coordinirt, das Seiende theilt sich in lebendiges und lebloses; im neuplatonischen dagegen sind sie sich subordinirt, aus dem Sein geht das Leben, aus diesem durch eine Reihe weiterer Vermittlungen, in Folge seiner allmählichen Abschwächung, das leblose hervor. Dann müsste aber das letztere in demselben Masse, in dem es am Sein theilnimmt, auch am Leben theilnehmen.

sinnlichen Welt und der in ihr enthaltenen Götterordnungen [1]). Er legt für dieselbe zunächst, wie alle Neuplatoniker, die plotinische Unterscheidung des Göttlichen, des Nus, der Seele und der Körperwelt zu Grunde [2]). Hatten sich aber schon die Früheren seit Jamblich | mit dieser einfacheren Unterscheidung nicht begnügt, so kann Proklus noch weniger bei ihr stehen bleiben, und auch in der Beschreibung der einzelnen Sphären findet er manche Abweichung von dem Stifter der Schule nothwendig. Den Begriff des Urwesens selbst bestimmt er zwar ebenso, wie Plotin: er zeigt, dass aller Vielheit das Eine, allem irgendwie guten das Urgute, allem seienden die erste Ursache vorangehen müsse, und dass diese drei Begriffe Ein und dasselbe bezeichnen [3]); er verbreitet sich ausführlich über den Unterschied des Ersten vom Nus und von allem abgeleiteten überhaupt, indem er es als die geheime, unmittheilbare, unfassbare und unaussprechliche Ursache von allem beschreibt, die alles hervorbringe und alles zu sich hinwende [4]); er erklärt, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist [5]), auch der Begriff des Einen gebe nur eine negative, und der des

1) Auch bei der Erklärung der Schriftsteller, an welcher er seine Ansichten zu entwickeln pflegt, tritt dieser Gesichtspunkt als massgebend hervor, und wenn schon Syrian im Vergleich mit seinen Vorgängern eine theologischere Auslegung nachgerühmt wird, so gilt diess von Proklus in noch höherem Grade. Man vgl. in dieser Beziehung ausser seinen noch vorhandenen Commentaren auch Marin. Prokl. 27: *ἀναγινώσκων δὲ ἐγώ ποτε παρ' αὐτῷ τὰ Ὀρφέως, καὶ οὐ μόνον τὰ παρὰ τῷ Ἰαμβλίχῳ καὶ Συριανῷ ἀκούων ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν, ἀλλὰ πλείω τε ἅμα καὶ προσφυέστερα τῇ θεολογίᾳ* u. s. w.

2) Z. B. Instit. 20. 129. Plat. Theol. I, 12, S. 36 u.

3) Instit. 4 f. 8. 11—13.

4) Es gehört hieher ausser vielen anderen Stellen das ganze zweite Buch der platon. Theologie nebst der kürzeren Darstellung ebd. III, 7, S. 131 f. und das sechste und siebente Buch in Parm. (Opp. VI) von S. 34 an.

5) In Parm. VI, 53. Daher heisst das Eine Plat. Theol. II, 11 S. 110 *πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον*. Ebenso führt Pr. in Remp. 429 unt. folg. aus, dass das Gute als die *ἀρχὴ* nicht Gegenstand des Wissens (*ἐπιστητὸν*) sei, und Instit. 123 sagt er: alle göttlichen Wesen seien dem, was unter ihnen ist, an sich selbst unerkennbar, und nur mittelst dessen zu erkennen, das an ihnen theilhabe; *διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν*.

Guten nur eine analogische Vorstellung von ihm [1]), strenggenommen sei es nicht Eins, sondern höher als das Eine [2]), gleich erhaben über jede Verneinung, wie über jede Bejahung [3]), weder seiend noch nichtseiend [4]); er läugnet, dass ihm ein Denken oder ein Wollen, oder irgend eine Eigenschaft zukomme, er will auch seine Ursächlichkeit weder unter den Begriff der Thätigkeit noch unter den der Kraft, ja nicht einmal unter den Causalitätsbegriff selbst gestellt wissen, wenn er von ihm sagt, es sei Ursache ohne Ursache zu sein (*ἀναιτίως αἴτιον*) [5]), und was derartige Aeusserungen mehr sind. Diess alles geht nicht über Plotin's Lehre hinaus. Um so bedeutender ist dagegen die Neuerung, welche Proklus durch die Lehre von den göttlichen Einheiten aufgebracht hat. Alle früheren Neuplatoniker liessen unmittelbar aus dem Einen die intelligible Welt hervorgehen, nur Jamblich hatte zwischen beide sein zweites Urwesen eingeschoben [6]). Proklus geht noch weiter. Da jede Einheit eine ihr gleichartige Vielheit hervorbringt, kann auch das absolute Eins zunächst nur eine Vielheit von Einheiten, oder die einheitliche, überwesentliche Zahl, hervorbringen [7]); und da jedes niedrigere mit dem höheren durch ein diesem gleichartiges Mittelglied verbunden sein muss, kann auch das Seiende mit dem überseienden Eins nur durch überseiende Einheiten verknüpft werden [8]). Diese Einheiten sind absolut einfach, über das Sein, das Leben und das Denken schlechthin erhaben, allem, was unter ihnen ist, unerkennbar [9]),

1) Plat. Theol. II, 4. S. 96.

2) Plat. Theol. III, 7, S. 132 u.

3) Ebd. S. 109 o.

4) In Remp. 429 m: es ist kein *ὄν*, sondern *ἐπέκεινα τοῦ εἶναι*, aber auch kein *μὴ ὄν*, denn das Nichtsein wäre ihm gleichfalls mit anderem gemein; *ἄμφω τοίνυν λεκτέον, ὡς οὔτ' ὄν ἐστιν οὔτε μὴ ὄν.*

5) Plat. Theol. 101 m. 106. in Parm. VI, 87. in Tim. 110, E.

6) Syrian b. Prokl. in Parm. VI, 32 nennt zwar auch schon absolute Einheiten (*αὐτοτελεῖς ἑνάδες*), die dem Einen zunächst stehen, aber aus dem vorangehenden und folgenden sieht man, dass er darunter die intelligible Welt verstand; Proklus hat daher nur den Namen, nicht den Begriff seiner Henaden von ihm entlehnt.

7) Plat. Theol. III, 1, S. 118. 121 unt. f. Instit. 20.

8) Plat. Th. S. 122, m.

9) Instit. 113—115. 118—121. Plat. Theol. I, 19, S. 52 f. c. 27, S. 63 unt. III, 1, S. 122. u. ö.

und ihre Einheit wird auch durch ihre Vielheit nicht getrübt, denn sie sind durchaus in einander [1]). Ihre Zahl ist begrenzter als die jeder anderen Ordnung, weil sie dem Einen näher sind [2]). So hoch sie aber auch hiemit gestellt werden, so bestimmt unterscheiden sie sich doch immer von dem Urwesen: dieses ist das Gute und das Eins schlechthin, jede von ihnen ist eine bestimmte Güte und eine bestimmte Einheit [3]); in dem Urwesen ist keinerlei Unterschied, sie sind trotz ihrer absoluten Einheit, wie Proklus versichert, nach Eigenschaften und Kräften verschieden, und stehen dem Ersten theils näher theils ferner [4]). Das Urwesen kann sich keinem anderen mittheilen und in keiner Weise | erkannt werden, sie sind mittheilbar und in ihrer Mittheilung erkennbar [5]). Sie sind es daher, von denen nach Proklus jede Wirkung der Gottheit auf die Welt ausgeht, in ihnen hat die Vorsehung ursprünglich ihren Sitz [6]), wogegen das Urwesen ausser aller positiven Beziehung zur Welt ist. Ebendesshalb stehen sie aber so tief unter dem Ersten, dass Proklus geradezu sagt, sie alle zusammen kommen ihm nicht gleich [7]). Diese überwesentlichen Einheiten sollen mithin ähnlich, wie das zweite Eins des Jamblich, den Uebergang vom Urwesen, welches an sich selbst aller und jeder Berührung mit dem tiefer stehenden entrückt ist, zu seiner Offenbarung vermitteln. Ihr Begriff ist aber so abstrakt gehalten, dass wir sonst lediglich nichts von ihnen erfahren, und durch kein weiteres Prädikat eine bestimmtere Vorstellung ihres Wesens erhalten [8]). Konkreter lautet eine

1) In Parm. VI, 14 f. 17. in Tim. 12, B. 16, A.

2) Instit. 149.

3) Wie diess Instit. 133 von allen Göttern gesagt wird, aber auch von den höchsten gelten muss.

4) In Parm. VI, 15. Plat. Theol. III, 1, S. 125. Inst. 126.

5) Plat. Theol. III, 1, S. 123, o. 124, u. Instit. 116. 123.

6) Instit. 120 ff. (wo diess unter anderem daraus bewiesen wird, dass die *πρόνοια*, schon ihrem Namen zufolge, eine *ἐνέργεια πρὸ νοῦ* sei, also in den *ὑπερούσια* ihren Sitz habe) vgl. S. 796, 1.

7) Ebd. 133.

8) Wenn man fragt, w a s jene Einheiten sind, so sucht man bei Proklus vergebens eine Antwort. Man könnte daran denken, sie in der Grenze und dem Unbegrenzten zu suchen, welche uns sogleich als die höchsten Principien aller göttlichen Offenbarung begegnen werden. Von diesen wird wirklich so

andere Bestimmung. Jene Einheiten sind dem Proklus nichts

gesprochen, als ob sie das nächste nach dem absolut Ersten und das einzige Mittelglied zwischen ihm und dem Seienden (dem ersten Glied der intelligibeln Welt) wären. So namentlich Plat. Theol. 132. Nachdem hier Proklus des *πρῶτος θεὸς* erwähnt hat, welcher als die *ἑνὰς πασῶν ἑνάδων*, das *ἐπέκεινα πασῶν αἰτιῶν* nicht weiter besprochen werden solle, fährt er fort: *τὰς δὲ ἀπ᾽ αὐτῆς καὶ μετ᾽ αὐτὴν προελθούσας δυοειδεῖς ἀρχὰς τῷ νῷ θεωρήσομεν.* Diese *δύο τῶν θείων διακόσμων ἀρχαὶ μετὰ τὸ πρῶτον, αἱ δύο μετὰ τὸ ἓν ἀρχαὶ*, sind nach dem Philebus *πέρας* und *ἀπειρία*. *Εἰ τοίνυν ἐκ τούτων τὰ ὄντα, δῆλον ὅτι πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστήκασι, καὶ εἰ μεμιγμένων αὐτῶν τὰ δεύτερα μετείληφεν, ἀμιγεῖς αὗται τῶν ὅλων προϋπάρχουσιν.... πρὸ τῆς μεθέξεως καὶ τῆς εἰς τὰ ὄντα συμμίξεως αὐταὶ καθ᾽ ἑαυτὰς ὑπάρχουσιν αἰτίαι τῶν ὅλων.... καὶ γὰρ αὖ καὶ εἰ τὰ ὄντα μετὰ τὸ ἓν ἀμέσως προάγοιμεν, οὐδαμοῖ τὴν τοῦ ἑνὸς ἰδιότητα καθαρῶς εὑρήσομεν. οὔτε γὰρ τὸ ὂν τῷ ἑνὶ ταὐτὸν, ἀλλὰ μετέχει τοῦ ἑνός· οὔτε τὸ πρῶτον ὡς ἀληθῶς ἐστιν ἕν, κρεῖττον γὰρ (ὡς πολλάκις εἴρηται) καὶ τοῦ ἑνός. ποῦ τοίνυν τὸ κυριώτατα πάντως ἕν; ἔστιν ἄρα τὶ τὸ πρὸ τοῦ ὄντος ἕν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὂν καὶ αἴτιόν ἐστι τοῦ ὄντως [-ος] πρώτως.* Diess lautet allerdings so, als ob Grenze und Unbegrenztes noch nicht zum Seienden selbst gehörten, sondern ihm vorangiengen; in diesem Fall könnten sie aber von den *ὑπερούσιοι ἑνάδες* kaum verschieden sein; und unsere Stelle redet ja auch von dem *ἓν πρὸ τοῦ ὄντος* in einem Zusammenhang, in dem kaum etwas anderes, als das *πέρας*, damit gemeint sein kann. Aehnlich äussert sich Proklus S. 134 u. Auch das würde hiezu passen, dass das Gemischte (*μικτὸν*), welches aus Grenze und Unbegrenztheit hervorgeht, das *πρώτως ὂν* genannt und gesagt wird, es entstehe, *οὐκ αὐτῶν τῶν ὑπερουσίων αὐτοῦ* (Grenze und Unbegrenztheit) *εἰς τὴν μίξιν παρειλημμένων, ἀλλ᾽ ἐκείνων μὲν ἐξῃρημένων, δευτέρων δὲ ἀπ᾽ ἐκείνων προόδων συμφυομένων εἰς τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν* (S. 137). Nach diesen Aeusserungen könnte man glauben, aus dem Urwesen sollen zunächst Grenze und Unbegrenztheit, als die überseienden Gründe des Seins, hervorgehen, und eben dieses seien die obenbesprochenen göttlichen Henaden, erst zwei aus ihnen hervorgegangene entsprechende Wesen bilden mit dem Gemischten zusammen die erste intelligible Trias. Allein die Meinung des Proklus ist diess nicht. *Τοιαύτη μὲν οὖν*, sagt er III, 12, S. 140,... *τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τριὰς, πέρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θεὸς ἐπ᾽ ἄκρῳ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστου θεοῦ.... τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου.... τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν* u. s. w. Hiemit werden *πέρας* und *ἀπειρία* selbst der ersten intelligibeln Trias beigezählt; dass sie über dem *μικτὸν* stehen, und nur durch das aus ihnen hervorgegangene in dasselbe eintreten, bezeichnet sie nur als die zwei oberen Glieder dieser Triade, denn diess ist ja überhaupt das Verhältniss jedes höheren zu dem tieferstehenden.

anderes als die Götter[1]), d. h. die höchsten von den vielen Göttern, die der Neuplatonismus neben und unter dem Einen anerkannte; und gerade diese Bedeutung derselben ist es, auf die er solchen Werth legt, dass ihre Einführung noch weit mehr von dem theologischen, als von einem rein philosophischen Interesse herzurühren scheint[2]). Das letztere war um nichts weniger gewahrt, wenn sich an das Erste statt der Einheiten sofort | die intelligibeln Substanzen anschlossen, aber die Götter waren höher gestellt, und dem Mysticismus einer transcendenten theologischen Spekulation war ein weiterer Spielraum eröffnet, wenn nicht blos der Eine Gott, sondern auch ein Theil der vielen Götter über alles wirkliche und begreifliche hinausgerückt wurde. Je mehr aber die Göttervorstellung an die Stelle des metaphysischen Begriffs gesetzt wurde, an den wir bei den Henaden des Proklus zunächst zu denken haben, um so weniger liess sich dieser Begriff rein festhalten. Wenn daher Proklus nicht blos von der Güte und Vollkommenheit, sondern auch von der Macht und Weisheit der Götter redet[3]), und wenn er die letztere so beschreibt, dass wir schliesslich doch nur an eine empirische All-

1) Die Ausdrücke *θεοὶ* und *ἑνάδες* bezeichnen bei ihm ganz stehend, wie z. B. Plat. Theol. 124, u. 126, m. Instit. 114 f., überhaupt in der Mehrzahl der bisher benützten Stellen, dasselbe. Diess hindert jedoch nicht, dass auch von Göttern tieferer Ordnung gesprochen werden kann, wie es ja ausser den absoluten Einheiten auch noch andere Einheiten der verschiedensten Art gibt; Proklus selbst bemerkt Plat. Theol. S. 64, ausser den *θεοὶ* im ursprünglichen Sinn erhalten auch die *μετέχοντα τῶν θεῶν* diesen Namen. Was für Wesen in jedem einzelnen Fall gemeint sind, lässt sich theils aus dem Zusammenhang, theils aus den näheren Bestimmungen (*θεοὶ νοητοὶ, ὑπερκόσμιοι* u. s. w.) leicht abnehmen, die Verwirrung der Begriffe, welche Ritter IV, 713 aus Anlass dieser Lehre dem Proklus schuldgibt, kann ich nicht finden. Man vgl. auch die Erklärungen in Parm. IV, 35. Plat. Theol. III, 14, S. 144, o. Instit. 129: *ἡ μὲν ἑνὰς αὐτόθεν θεός· ὁ δὲ νοῦς θειότατον· ἡ δὲ ψυχὴ θεία* (ähnlich in Tim. 261, B)· *τὸ δὲ σῶμα θεοειδές. εἰ γὰρ καὶ ὑπὲρ νοῦν ἐστιν ἅπας ὁ τῶν θεῶν ἀριθμὸς, αἱ δὲ μεθέξεις διὰ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοίων ἐπιτελοῦνται· ἡ μὲν ἀμέριστος οὐσία μεθέξει πρώτως τῶν ὑπερουσίων ἑνάδων* u. s. w. *ἡ γὰρ ἑνὰς πρώτῳ μὲν τῷ νῷ δίδωσι τὴν ἑαυτῆς ἐξαίρετον ἐν τοῖς θείοις δύναμιν* u. s. w.

2) Wie Ritter S. 709 richtig bemerkt.

3) Instit. 119. 121.

wissenheit denken können [1]), so ist diess eine natürliche Folge von der Vermengung religiöser Vorstellungen mit den metaphysischen Bestimmungen. Nun verwahrt er sich allerdings: das Wissen der Götter sei ganz anderer Art, als das unsrige; sie erkennen alles einheitlich, aus seinen Ursachen, die sie in sich selbst tragen, und daher auch das getheilte in ungetheilter, das zeitliche in zeitloser, das zufällige in nothwendiger, das veränderliche in unveränderlicher Weise [2]). Aber wollen wir auch von der Frage nach der Vollziehbarkeit dieser Bestimmungen absehen, so wird doch auch damit den Göttern doch immer eine Vorstellungsthätigkeit beigelegt, die sich mit ihrem durchaus einheitlichen Wesen schlechterdings nicht vertragen will, und der Widerspruch, dass abstrakte metaphysische Bestimmungen zugleich göttliche Persönlichkeiten sein sollen, wird keineswegs beseitigt.

An die göttlichen Einheiten schliesst sich zunächst das Intelligible (im weiteren Sinn) an. Dieses zerfällt aber sofort in drei Klassen. Schon Jamblich hatte vom Intelligibeln das Intellektuelle unterschieden, Theodor das Demiurgische als drittes hinzugefügt; Proklus macht das letztere zu einer Unterart des Intellektuellen, schiebt aber dafür, um die Stetigkeit der Entwicklung und das | Gesetz der Dreitheilung zu wahren, zwischen das Intelligible und das Intellektuelle das beiden verwandte, das *νοητὸν ἅμα καὶ νοερὸν* ein, und redet demnach auch von dreierlei Göttern dieser Ordnung, den intelligibeln, den intelligibel-intellektuellen und den intellektuellen [3]). Das Wesen der ersten Klasse bezeichnet er, frühere Unterscheidungen [4]) benützend, durch den Begriff des Seins, das der zweiten durch den des Lebens, das der dritten durch den des Denkens [5]); das eigenthümliche der ersten, sagt er, sei die Wirklichkeit (*ὕπαρξις*) oder die Güte, das der zweiten die Kraft, das der dritten das Wissen [6]); die

1) Plat. Theol. I, 21, S. 54 u. Dec. dubitat. c. provid. (Opp. ed. Cousin I) S. 94 ff. De provid. (ebd.) c. 50 Schl. c. 52. In Parm. V, 223 ff.

2) A. d. a. O. und Inst. 124. Plat. Theol. 187 m. De malo (Opp. I) S. 288. Aehnlich schon Jamblich; s. o. 698, 7.

3) M. vgl. vorläufig die Uebersicht Plat. Theol. III, 14, S. 143 f.

4) Worüber S. 691, 1 g. E. Syrian Metaph. 937, a, 15.

5) Instit. 101. 138. Plat. Theol. S. 127 f. u. o.

6) Plat. Theol. IV, 1. S. 180 o. in Tim. 118, E.

zweite habe Theil an der ersten, die dritte an der zweiten [1]); die erste verhalte sich zur zweiten, wie die Einheit zur Zweiheit, diese zur letzten, wie die Zweiheit zur Dreiheit [2]). Aber wie alles in allem ist, so ist auch das Leben und das Denken im Sein, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, nur in jedem auf seine Weise, in dem ersten in der Weise des Seins, im zweiten in der Weise des Lebens, im dritten in der Weise des Denkens; das erste enthält die beiden andern als seine Wirkungen, jene enthalten dieses als ihre Ursache, an der sie theilhaben u. s. w. [3]).

Schon diese Bestimmungen lauten verwickelt genug. Wir müssen aber unserem Scholastiker noch etwas weiter in die Verzweigung seines Systems folgen. Das Intelligible im engeren Sinn spaltet sich wieder in drei Triaden. Die erste intelligible Trias bezeichnet Proklus durch die Namen der Grenze, des Unbegrenzten und des Gemischten. Das erste, was aus dem Urwesen (mit Einschluss der göttlichen Einheiten) hervorgeht, ist dasjenige Eins, welches Princip des Seins ist, oder die Grenze, welche Proklus auch die Wirklichkeit (ὕπαρξις) im engeren Sinn nennt; damit aber aus dieser das Sein entspringe, muss die Unbegrenztheit oder die unendliche Kraft zu ihr hinzukommen, denn wenn alles seiende diese beiden Elemente in sich hat, so muss auch alles Sein die | absolute Grenze und die absolute Unbegrenztheit vor und über sich haben [4]). Für die letztere will sich Proklus in gewissem Sinn auch den Namen der Materie gefallen lassen, und er will insofern Plotin's Lehre von einer intelligibeln Materie nicht unbedingt abweisen; strenggenommen jedoch, bemerkt er, sei diese Bezeichnung nicht passend, da das Unbegrenzte im Intelligibeln nicht ein bestimmungsloser Stoff, sondern die unendliche Kraft sei [5]). Das gemeinsame Produkt aus der Grenze und

1) Plat. Theol. a. a. O.

2) In Tim. 6, C.

3) Instit. 103. Plat. Theol. III, 9, S. 135. V, 15, S. 275.

4) Instit. 89 ff. Plat. Theol. III, 7, S. 132 f. III, 20, 163 f. IV, 1, 180. In Cratyl. c. 42. In Remp. S. 373, m. 374, u. 386, m. In Parm. VI, 99. In Eucl. 5, 14 ff. Frdl. S. auch oben S. 794, 8.

5) Plat. Theol. 137, u. 138, o., wozu das S. 525 über Plotin bemerkte zu vergleichen ist. Die himmlische Materie, von der nach Proklus in Alcib.

dem Unbegrenzten und das erste wirklich Seiende ist das Gemischte oder das Wesen (οὐσία)[1]; in anderem Sinn lässt sich aber auch sagen, das Gemischte enthalte die Grenze und Unbegrenztheit als seine Elemente in sich, nur dürfen wir diese Elemente des Seienden mit den gleichnamigen Principien desselben, aus denen sie herstammen, nicht verwechseln[2]). Die gleichen Bestandtheile lassen sich aber auch auf allen übrigen Stufen des Seins nachweisen, wie ja überhaupt das höhere in allem, was unter ihm ist, wiederkehrt: am Himmel z. B. zeigt sich die Unbegrenztheit in der Endlosigkeit seiner Bewegung, an der Materie zeigt sich neben der Unbegrenztheit die Grenze in der Form und der Ganzheit u. s. w.[3]). Doch darf man daraus nicht schliessen[4]), dass das Begrenzte und Unbegrenzte von Proklus nicht als Substanzen im eigentlichen Sinn, sondern nur als die allgemeinen (formellen) Principien alles Seins betrachtet werden. Diese Behauptung widerstreitet seinen bestimmten Erklärungen[5]), und kann sie sich auch darauf stützen, dass Proklus einmal alle Götterreihen, ohne nähere Bestimmung, | aus der Grenze und der Unbegrenztheit ableitet[6]), so ergibt sich doch die Beschränkung auf die Götter der intelligibeln und der niedrigeren Ordnungen, die er anderwärts auch beifügt[7]), aus dem Zusammenhang seiner Lehre von selbst. In dem Gemischten oder Seienden werden als seine drei Momente die Symmetrie, die Wahrheit und die Schönheit hervorgehoben; die erste soll bewirken, dass es Eines ist, die zweite, dass es wahrhaft (ὄντως) ist, die dritte, dass es denkbar ist[8]).

Opp. II, 196 Cous. Kräfte in die irdische überfliessen, gehört nicht hieher: mit ihr ist der Stoff gemeint, aus welchem die himmlischen Sphären bestehen.

1) Plat. Theol. III, 9, S. 135 f.

2) Plat. Theol. III, 10, S. 139 und oben S. 794, 8.

3) In Parm. VI, 99 ff., wo zehen Arten der Unbegrenztheit und ebensoviele Arten der Grenze aufgezählt werden. In Tim. 117, B.

4) Mit Vacherot II, 282 ff.

5) Z. B. Plat. Theol. III, 12. c. 20, S. 164 o. und in der S. 794, 8 angeführten Stelle aus c. 7, S. 132.

6) Instit. 159.

7) Z. B. in Tim. 134, F.

8) Plat. Theol. III, 11. S. 139 f. vgl. S. 136 u. In Remp. 433. Der

Die vorstehende Probe wird genügen, um ein Bild des Verfahrens zu gewähren, das Proklus bei der Ausführung seines Systems beobachtet. Wir dürfen von ihm nicht allein keine induktive Begründung, sondern auch keine rein dialektische Entwicklung, keine streng logische Ableitung seiner Bestimmungen erwarten. Das allgemeine Schema des Systems, der Grundsatz der triadischen Gliederung, steht ihm zum voraus fest; die wichtigsten Begriffe sind ihm gleichfalls durch die Ueberlieferung seiner Schule gegeben; seine logische Virtuosität zeigt sich nur in der Folgerichtigkeit und dem Scharfsinn, mit dem er dieses gegebene nach jenem Schema ordnet, die Lücken des Systems ausfüllt, die verwandten Begriffe unterscheidet; aber in allen diesen Beziehungen ist es weit weniger die Natur der Sache, als die Consequenz der neuplatonischen Lehre, die er zu Rathe zieht: er entwirft ein künstlich gegliedertes, durch einen festen Schematismus beherrschtes, in's verwickeltste Detail ausgearbeitetes Lehrgebäude, aber es fehlt ihm dabei an der Grundlage realer Begriffe, und der scheinbare Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen löst sich, wenn man näher zusieht, in eine äusserliche Analogie, oder im besten Fall in jene relative Nothwendigkeit auf, die darin besteht, dass auf unbewiesene Voraussetzungen formell richtige Schlüsse gebaut werden. Diese Mängel treten um so stärker hervor, je tiefer der Philosoph mit seinen Constructionen in's besondere herabsteigt; noch auffallender ist die Willkür, mit der er | die Götter des Volksglaubens seinen abstrusen metaphysischen Begriffen gleichsetzt; und da er nun überdiess den Grundsatz aufstellt, dass jeder Göttername ausser dem Wesen, auf welches er zunächst geht, auch jedes ihm analoge, seine Eigenthümlichkeit auf einer tieferen Stufe wiederholende Wesen bezeichnen könne [1]), so macht er sich nichts daraus, Eine und dieselbe Gottheit in der verwirrendsten Weise auf eine ganze Reihe jener metaphysischen Begriffe zu deuten, von der ihr je nach Bedürfniss bald dieses bald jenes Glied entsprechen soll. In alle Einzelheiten dieses theologisch-metaphysischen Systems

letztern Stelle zufolge hatte Proklus, wie schon S. 781 bemerkt wurde, diesen „drei Einheiten“ eine eigene Abhandlung gewidmet.

1) In Remp. 374, m. 415, m. vgl. in Alcib. Opp. II, 186 Cous.

kann ich jedoch hier nicht eingehen, ich muss mich vielmehr auf eine gedrängte Uebersicht seiner Hauptergebnisse beschränken.

Die zweite intelligible Trias nennt Proklus das intelligible Leben (*νοητὴ ζωή*), oder auch die Ewigkeit (*αἰών*); zur ersten soll sie sich verhalten, wie das Viele zum Einen, das dem Unbegrenzten verwandte zum Begrenzten; wie wenig ihr der Philosoph einen bestimmten Inhalt zu geben weiss, sieht man daraus, dass ihr erstes Glied wieder das Eine, die Wirklichkeit, die Grenze genannt wird, das zweite das Unbegrenzte oder die Kraft, das dritte mit dem Namen des Ganzen das Leben [1]). In der dritten Triade dieser Ordnung, welche innerhalb des Intelligibeln dem Nus entspricht, erzeugt die Einheit zuerst eine Vielheit, aber eine ideelle, von der Einheit umfasste; sie ist die Welt der intelligibeln Ideen, die paradigmatische Welt, das *αὐτοζῷον* des Timäus [2]). | In jeder intelligibeln Triade wird das erste Glied, welches der Grenze entspricht, Vater genannt, das zweite, dem Unbegrenzten entsprechende, Kraft, das dritte, aus beidem gemischte, Denken [3]).

1) Plat. Theol. III, 13, S. 141; über den Aeon ebd. c. 16, S. 146. In Tim. 241, B ff. Proklus selbst bemerkt jene Wiederholung, und sucht sie in der ersten von diesen Stellen damit zu rechtfertigen, dass die zweite Trias *διὰ τῶν ἀναλόγων* (so ist nämlich statt *ἀλόγων* zu lesen) *τῇ πρὸ αὐτῆς συμπληρουμένη, τὴν ἀνάλογον τῇ πρώτῃ ἔκφανσιν λαχοῦσα* sei. Aber auf diesen Grund hin müssten sich durch das ganze System die gleichen Bezeichnungen wiederholen, denn jede Trias soll der nächstvorangehenden analog (aber keine ihr gleich) sein.

2) Plat. Theol. III, 14 f. in Tim. 268, C ff. vgl. S. 767, 4. Die Ideenlehre hat übrigens für Proklus lange nicht die Bedeutung, wie für Plato, von dem er sich auch in ihrer näheren Bestimmung nicht unerheblich entfernt. Er widerspricht mit Syrian der Verwechslung der Ideen mit den allgemeinen Begriffen und den Keimformen (in Parm. Opp. IV, 151 f. V, 133), unterscheidet aber verschiedene Arten von Ideen (ebd. V, 240 vgl. S. 26. 34. 170 u. a.): die intelligibeln im *αὐτοζῷον*, die demiurgischen, welche im Verstand des Weltschöpfers ihren ursprünglichen Ort haben, die, welche den *θεοὶ ἀφομοιωματικοὶ* zukommen u. s. w. Den Umfang der Ideen beschränkt Proklus mit Plotin u. a. auf die natürlichen Dinge, von der Seele bis zur Materie herab, von zufälligem dagegen, von schlechtem und von blossen Kunsterzeugnissen gibt es ihm zufolge keine Ideen; in Parm. V, 41—63. In Remp. 357, m. Nach der letzteren Stelle soll Parmenides zuerst gesagt haben, dass jede Idee eine Gottheit sei; wobei Pr. vielleicht an Plato Parm. 134, C f. denkt.

3) Plat. Theol. III, 21, Anf.

Es folgen die intellektuell-intelligibeln Götter, deren allgemeine Eigenthümlichkeit das Leben, die unendliche, vervielfältigende, zeugende Kraft ist, in denen das Moment des Hervorgangs über die zwei anderen (das der μονὴ und der ἐπιστροφὴ) vorherrscht, welche desshalb auch weibliche Götter genannt werden [1]). Die erste Reihe dieser Ordnung bilden die Urzahlen, die als das Bindeglied zwischen der einheitlichen intelligibeln und der unterschiedenen intellektuellen Welt hier zuerst zum Vorschein kommen [2]); als die drei Glieder dieser Reihe nennt Proklus das ἕν, das ἕτερον und das ὄν, indem er aus der Zahl und den möglichen Combinationen dieser Begriffe herauskünstelt, dass in ihnen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden enthalten seien [3]); von den Urzahlen, die wir hier haben, werden die aus ihnen entsprungenen Gattungen der Zahlen, die intellektuellen, seelischen u. s. f. unterschieden [4]). Die zweite Trias, die der zusammenhaltenden (συνεκτικοὶ) Götter, wird durch drei Begriffspaare bezeichnet: das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte [5]). Die dritte Trias nennt Proklus die der vollendenden Götter (θεοὶ τελεσιουργοὶ); ihre drei Glieder, in denen der Unterschied des Intelligibeln, Intellektuellintelligibeln und Intellektuellen wieder auf einförmige Weise zum Vorschein kommt [6]), will ich hier nicht aufzählen. Von Plato soll im Phädrus die erste Trias der intellektuell-intelligibeln Götter der | überhimmlische Ort genannt werden, die zweite der Himmel, die dritte das Gewölbe unter dem Himmel (ὑπουράνιος ἀψίς) [7]).

Zu einer äusserst verwickelten Construction geben dem Proklus die intellektuellen Götterordnungen Anlass, welche den Uebergang des Intelligibeln an das getheilte Sein und die besonderen Kräfte vermitteln [8]). Wie das Intelligible nach der

1) Ebd. IV, 1 f. c. 10, S. 196.

2) Ebd. c. 28 f.

3) A. a. O. c. 31.

4) A. a. O. c. 29, S. 225. 226 m.

5) A. a. O. c. 35; in Tim. 265, B.

6) Plat. Theol. IV, 37.

7) A. a. O. c. 4—10. c. 16, S. 216 m. 217 m.

8) A. a. O. V, 1.

Dreizahl, so sind diese — Proklus folgt hierin dem Jamblich — nach der planetarischen Siebenzahl gegliedert; von den drei Elementen nämlich, die auch hier zu unterscheiden sind, dem väterlichen (*πατρικὸν*), dem bewahrenden (*ἄχραντον*) und dem trennenden (*διακριτικὸν*), theilt sich das erste und zweite dem allgemeinen triadischen Schema (*μονὴ*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφὴ*) und der Unterscheidung von Sein, Leben und Denken entsprechend in je drei Glieder, wogegen das dritte einheitlich bleiben soll; nur begnügt sich Proklus, nach seiner Weise, nicht mit dieser einfachen Theilung, sondern jedes einzelne Glied wird nach dem gleichen Schema wieder getheilt, und so erhalten wir im ganzen sieben intellektuelle Hebdomaden [1]). Die erste von diesen Hebdomaden, oder vielmehr das erste, umfassende und beherrschende Glied der ersten, ist der reinste Verstand, der Kronos der Mythologie [2]); die zweite ist die lebengebende Kraft, welche die Ursächlichkeit der ersten zur Entfaltung sollicitirt, die Rhea [3]); an der Spitze der dritten steht Zeus [4]), oder der Demiurg, der denkende Geist (*νοῦς νοερὸς αὐτόνους* u. s. f.), der weltschöpferische Verstand, welcher alle Gattungen des Seienden und alle schöpferischen Kräfte in sich befasst [5]) und in die untergeordneten demiurgischen Wesen (die *νέοι δημιουργοὶ*, s. u.) ausströmt [6]); die drei ersten Glieder dieser demiurgischen Hebdomade nennt Proklus väterliche, | die drei folgenden mütterliche oder zoogonische Kräfte, und auf die erste von den letztern, die Quelle des seelischen Lebens (*πηγὴ ψυχῶν*), deutet er jenes Mischgefäss des Timäus, welches den Scharfsinn der Neuplatoniker sosehr beschäftigt hat [7]). Diesen drei obersten Ordnungen der intellek-

1) Ebd. V, 2 vgl. c. 37.

2) Ebd. c. 3 ff., wo auch der von Proklus oft berührte Mythus über die Fesselung des Kronos gedeutet wird. Weiteres über Kronos, Rhea und ihre Geschwister in Tim. 295, B ff.

3) Plat. Theol. V, 11.

4) Nämlich der erste Zeus, von dem aber Proklus noch verschiedene andere unterscheidet, in Tim. 297, C f.

5) Plat. Theol. V, 12 ff. in Tim. 94, F folg. u. o.

6) Plat. Theol. V, 18 u. a. St.

7) A. a. O. c. 30—32; in Tim. 315, B ff. Von der *πηγὴ ψυχῶν* hatte schon Theodor gesprochen (s. o. S. 725), aber das Mischgefäss hatte

tuellen Götter entspricht eine Trias bewahrender Gottheiten (θεοὶ ἄχραντοι, ἀμείλικτοι, φρουρητικοί), deren Geschäft darin besteht, sowohl die drei nächst höheren, als die sämmtlichen niedrigeren Ordnungen in ihrer Stelle zu erhalten; mythisch sind sie theils in der Athene, theils in der Kore und den Kureten dargestellt [1]). Den Schlusspunkt der intellektuellen Reihe bildet die Kraft, welche die oberste Ursache der Theilung ist, durch die das Intellektuelle in das Seelische übergeht [2]).

Ueber das Wesen der Seele stellt Proklus im allgemeinen die gleichen Bestimmungen auf, wie schon Plotin, indem er sie als das Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligibeln bezeichnet, das vermöge dieser mittleren Stellung alle Dinge theils abbildlich theils urbildlich in sich enthalte [3]); ihre Unkörperlichkeit, ihre Unvergänglichkeit, ihre selbständige Lebenskraft wird nach Plato gelehrt [4]); selbst die Seelen, welche in einem Leib wohnen, sind nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit, aber ihrem Wesen nach ewig [5]). Vom Körperlichen unterscheidet sich die Seele und das Geistige überhaupt wie das thätige vom leidenden [6]); als das eigenthümliche Merkmal des geistigen Seins bezeichnet Proklus das Vermögen, sich in sich zurückzuwenden [7]). Alle gleichartige Seelen hängen von Einem idealen Urbild ab, das sich bei den göttlichen nur in Einem, bei den tieferstehenden in | vielen Abbildern darstellt; aus der Idee der sonnenhaften Seele z. B. ist zunächst die Seele der Sonne selbst, weiterhin sind daraus alle übrigen sonnenhaften Seelen hervorgegangen [8]). Die Entstehung der Seele aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und ihre Gliederung nach den harmonischen Verhält-

er auf seine zwei ersten Seelen gedeutet (Prokl. in Tim. 314, F). Proklus folgt, wie er selbst sagt, Syrian; s. o. 770, 2.

1) Plat. Theol. V, 33—35. c. 38. VI, 11, S. 370 unt. VI, 13, S. 382. In Tim. 51, C ff. 334, C.

2) Plat. Theol. V, 36. 39.

3) Instit. 190. 194 ff. In Tim. 317, B u. ö.

4) Instit. 196 ff.

5) Ebd. 191; über Zeit und Ewigkeit ebd. 53 ff.

6) Ebd. 80.

7) Ebd. 15.

8) In Parm. IV, 44 f. In Tim. 50, C. 319, D.

nissen wird im Anschluss an den Timäus ausführlich dargestellt [1]), und die Seelen selbst nennt Proklus auch Zahlen [2]). Jene harmonischen Verhältnisse werden ihm aber auch wieder, nach seiner Weise, zu Substanzen und Kräften [3]), aus deren verschiedener Vertheilung er die Verschiedenheit der Seele ableitet [4]). Im besondern nennt er die drei Hauptklassen von Seelen, die uns schon oft begegnet sind, die göttlichen, die dämonischen und die menschlichen [5]); jede von diesen Hauptgattungen zerfällt aber wieder in mehrere Unterarten. Unter den göttlichen Seelen sind die *θεοὶ ἡγεμονικοὶ*, die *θεοὶ ἀπόλυτοι* und die *θεοὶ ἐγκόσμιοι* zu unterscheiden. Die hegemonischen Götter [6]), welche auch ähnlichmachende (*ἀφομοιωματικοὶ*) heissen, weil sie das Geschäft haben, dem Sinnlichen das Bild der Idee aufzuprägen [7]), theilt Proklus in vier Triaden; die erste von diesen ordnet, wie er sagt, das Weltganze, die zweite leitet die Ströme des Lebens in seine einzelnen Theile, die dritte führt die Dinge zu ihrem Urheber zurück, und die vierte versieht das Geschäft der bewahrenden Götter auf dieser Stufe [8]). In der ersten erhält der zweite Zeus unter den drei Gestalten des Zeus, Poseidon und Pluto seine Stelle [9]), in der zweiten die zweite Kore, die sich im besondern theils als Persephone, theils als | Athene (nämlich die *Κορικὴ Ἀθηνᾶ*, von der gleichnamigen höheren zu unterscheiden) darstellt [10]), in der dritten Helios-Apollo nach seinen verschiedenen

1) In Tim. 176, C ff. vgl. 342, D f.; doch sollen es (ebd. 205, A) nicht mathematische, sondern höhere Zahlen und Verhältnisse sein, aus denen die Seele besteht.

2) In Tim. 319, D: jede göttliche Seele sei eine einheitliche Zahl, in ihrer Entfaltung bringe diese die ihr untergeordneten Seelen hervor, deren Kraft mit ihrer Vervielfältigung abnehme.

3) In Tim. 342, D f.

4) M. s. die erkünstelte Deduktion in Tim. 210, C.

5) A. a. O. und S. 317, B. Instit. 184.

6) Ueber sie Plat. Theol. VI, 2 f.

7) A. a. O. c. 3 u. o.

8) Ebd. c. 5, Schl.

9) Ebd. c. 6—10.

10) Ebd. c. 11. Die Identificirung der Athene mit Kore und die Unterscheidung dieser Athene von der höheren stammt aus der orphischen Theologie; vgl. Athenag. Supplic. c. 20. Ueber Athene und Artemis vgl. m. auch in Remp. 353, o.

Kräften [1]), in der vierten die Korybanten [2]). Die Vermittler zwischen diesen überweltlichen Wesen und den innerweltlichen Theilgöttern sind die θεοὶ ἀπόλυτοι [3]). Auch sie ordnet Proklus, wiewohl er sie unzählbar nennt [4]), gleichfalls in vier Triaden, in denen nun erst die zwölf Olympier ihren Platz finden: schöpferische (Zeus, Poseidon, Hephäst), bewahrende (Hestia, Athene, Ares), lebenzeugende (Demeter, Here, Artemis), und anagogische (Hermes, Aphrodite, Apollo) [5]). Die innerweltlichen Götter unterscheiden sich von allen übrigen dadurch, dass sie mittheilbar (μεθεκτοὶ) sind, d. h. dass sie einen Leib haben [6]); ihre zwei Hauptklassen sind die Sterngötter und die Götter unter dem Monde, oder die Elementargötter, welche die Welt des Werdens unter sich haben; auch die letzteren haben, wie alle Seelen, Lichtleiber, die sie nur für gewöhnlich in elementarische Stoffe verhüllen [7]).

Dieser untersten Götterklasse sind zunächst die Dämonen untergeben, denn jeder innerweltliche Gott hat eine Anzahl von Dämonen und Theilseelen unter sich, denen er seine eigenthümlichen Kräfte mittheilt, und die nach ihm genannt werden [8]). |

1) Pl. Th. VI, 12.

2) Ebd. c. 13.

3) A. a. O. c. 15 ff.

4) Ebd. c. 17, S. 393 und c. 18, 395 m.

5) Ebd. c. 22. Ueber einen Theil dieser Götter, Zeus, Apollo, Ares, Hermes, sowie über Asklepios, auch in Remp. 367 u.

6) In Tim. 301, E vgl. Instit. 196.

7) In Tim. 298, E ff. vgl. 42, C. Die Platonische Theologie, deren Schluss fehlt, lässt uns hier im Stiche.

8) In Alcib. Opp. ed. Cous. II, 186. Sonst sagt Proklus wohl auch, alle göttlichen Seelen, oder noch allgemeiner, alle Götter haben entsprechende Dämonenschaaren unter sich (Jenes Instit. 204 vgl. Plat. Theol. VI, 4, S. 352 unt. in Tim. 290, A ff. ebd. 42, C, Dieses in Tim. 13, C. 290, B), aber nach den Grundsätzen des Systems kann diess nur von einem mittelbaren Zusammenhang verstanden werden; vgl. in Crat. c. 118. Die Annahme, dass Dämonen und ausgezeichnete Menschen den Namen der Gottheit führen, der sie zunächst dienen, und dass die ersteren auch wohl in den Lichtleibern der gleichnamigen Götter erscheinen (in Remp. 415 m., in Betreff der Engel), benützt Proklus zur historischen Erklärung von Mythen, die er nach seinen Ansichten nicht auf die Götter beziehen kann; die Athene z. B., welche dem Odysseus erschien, war einer von den athenäischen Dämonen, der

Genauer jedoch sind es, nach der allgemeinen Annahme der jüngeren Neuplatoniker, drei Klassen dämonischer Mittelwesen, die zu einander wieder im Verhältniss der Ueber- und Unterordnung stehen, die Engel, die Dämonen im engeren Sinn, und die Heroën [1]). Die Vorstellungen des Proklus über diese Wesen unterscheiden sich in nichts von der herkömmlichen Fassung, welche dieser Theil des Volksglaubens bei den Philosophen schon längst erhalten hatte; dass er die gesammte irdische Welt nur durch ihre Vermittlung verwaltet werden lässt [2]), und dass auch die Vernunft des Menschen zunächst von seinem Dämon aus zu ihm gelangen soll [3]), ist ganz folgerichtig; der Annahme böser Dämonen widerspricht er ausdrücklich [4]); aber doch sollen nicht alle Dämonen gleich vernünftig und gleich rein von der Materie sein; die unterste Klasse derselben beschreibt Proklus als vernunftlose hylische Geister, von welchen die in der Materie versunkenen Seelen gequält werden [5]). Was er von den Schutzgeistern der | verschiedenen Wesen [6]), von den Lichtleibern der Dämonen, von ihren Wanderungen durch die Elemente und von den elementarischen Leibern sagt, die sie dabei annehmen [7]), kann

Mensch Herakles führte den Namen seines Schutzgotts; in Crat. 73. 79. Vgl. auch S. 800, 1.

1) M. vgl. über dieselben, ausser vielen beiläufigen Erwähnungen, die Hauptstelle in Tim. 290, A ff., auch ebd. 42, C und in Cratyl. c. 128.

2) In Tim. 299, D.

3) Ebd. 321, E f.

4) De malo (Opp. I) S. 218 ff.

5) In Alcib. Opp. II, 185 vgl. 121. In Cratyl. c. 72. 121. 128. In Remp. 370 m. Die Dämonen, welche mit der Verwaltung der irdischen Dinge beauftragt sind, theilt Proklus in Alcib. S. 193 in sechs Klassen, die ich nicht aufzählen will. In Remp. 359 u. (auch in Hes. Opp. et Di. V. 250, S. 65, a, u. Heins.) werden die δαίμονες κατ' οὐσίαν und κ. σχέσιν unterschieden; unter jenen versteht Proklus die eigentlichen Dämonen, unter diesen Menschenseelen, welche zu Dämonen geworden sind. Die ersteren sind theils vernünftige, theils vernunftlose (d. h. blosse Naturgeister); beide aber sind irrthumslos: die einen, weil sie nur für die Wahrheit, die andern, weil sie weder für Wahrheit noch für Unwahrheit empfänglich sind. Nur die δαίμονες κατὰ σχέσιν können nicht allein selbst irren, sondern auch ihre Verehrer täuschen.

6) Z. B. in Crat. c. 118.

7) In Tim. 34, E ff. vgl. in Crat. c. 73. In der ersten von diesen

seinen Zusammenhang mit grobem Volksaberglauben nicht verläugnen.

Die dritte Hauptklasse der Seelen bilden diejenigen, welche weder selbst göttlicher Natur sind, noch auch unverändert dem Göttlichen folgen, sondern von Zeit zu Zeit von der Vernünftigkeit zur Unvernunft übergehen, die Theilseelen, wie sie von Proklus genannt werden, zu denen auch die menschlichen gehören [1]). Da sich jedoch die Untersuchung über diese von der Betrachtung ihres irdischen Lebens nicht trennen lässt, so müssen wir vor der weiteren Erörterung dieses Gegenstands erst auf die Naturansicht unseres Philosophen einen Blick werfen. Ich werde mich aber hierüber um so kürzer fassen können, da Proklus die Lehre seiner Schule in dieser Beziehung fast nur wiederholt, und diesem ganzen Gebiet überhaupt weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt hat, als seiner theologischen Metaphysik.

Was zunächst die allgemeine Grundlage des natürlichen Daseins betrifft, so leitet Proklus die Materie nicht mit Plotin [2]) aus der Abschwächung der untersten geistigen Kraft her, sondern er lässt sie aus den letzten Gründen, aus der Unbegrenztheit, welche in der ersten intelligibeln Trias ihren Sitz hat, unmittelbar hervorgehen [3]); eine Annahme, welche zwar mit dem Satze [4]), dass |

Stellen wird Phaëthon auf einen Dämon der Heliosreihe gedeutet, welcher desshalb auch ein *ἡλιακὸν ὄχημα* gehabt, aber beim Herabkommen in die Welt eine feurige Umhüllung angezogen, und dadurch gewisse Theile der Erde in Brand gesteckt habe. Die zweite kennt neben den *Ἀθηναϊκαὶ ψυχαὶ* (so ist nämlich statt: *Ἀθηναῖ καὶ ψυχαὶ* zu lesen), auf welche die Erscheinungen der Athene bei Homer zurückgeführt werden, auch bocksfüssige Pane, die den Menschen erscheinen. Aus der Stelle in Crat. 72 erfahren wir, dass die höheren Dämonen kugelförmige, die hylischen aufrechte Leiber haben, und dass die Dämonen, wie die Götter, die Gebete nicht äusserlich, sondern geistig vernehmen, sofern sie unsere Gesinnung und die Aeusserungen derselben vorherwissen.

1) Instit. 184. In Tim. 210, C. 317, B.

2) Ueber welchen S. 548 f. z. vgl.

3) Plat. Theol. 281 u.: die Materie habe der Demiurg nicht geschaffen, sondern als Erzeugniss eines über ihm stehenden Gottes vorgefunden. *Πρόεισιν οὖν καὶ ἡ ὕλη καὶ πᾶν τὸ ὑποκείμενον τῶν σωμάτων ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν, αἳ δὴ διὰ περιουσίαν δυνάμεως ἀπογεννᾶν δύνανται καὶ τὸ ἔσχατον τῶν ὄντων.* Ebenso, mit der gleichen Begründung, Instit. 72. In Tim. 117, B.

4) Worüber S. 791 z. vgl.

die Wirkungen der höheren Ursachen tiefer herabreichen, als die der niedrigeren, übereinstimmt, welche aber mit dem Grundgedanken des neuplatonischen Systems, dem durchaus stetigen stufenweisen Hervorgang alles Seins aus dem Urgrund, unverträglich ist. Hiemit hängt auch der Widerspruch gegen die Behauptung, dass die Materie das Urböse sei, zusammen [1]; nach Proklus ist sie, für sich genommen, weder gut noch böse, sondern blos nothwendig, im Verhältniss zu anderem dagegen kann sie sowohl gut als böse genannt werden: jenes, weil auch sie um des Guten willen da ist, dieses, weil sie vom Guten am weitesten entfernt ist [2]. Er hält sich also hier mehr an Aristoteles, als an die platonische Lehre, so wie diese seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus gewöhnlich verstanden wurde. Zwischen das Körperliche und die Weltseele stellt Proklus, wie andere, die Natur, als eine unkörperliche, aber von den Körpern untrennbare, bewusstlose Kraft, welche die Formen (*λόγοι*) derselben in sich trage [3]; seine ganze Naturbetrachtung ist aber, wie sich diess nicht anders erwarten liess, weit weniger physikalisch, als theologisch und teleologisch [4], und Aristoteles wird ausdrücklich von ihm getadelt, weil er die theologischen Ursachen vernachlässige, und sich allein mit den physikalischen beschäftige [5]. Die schöpferische Wirkung, deren Erzeugniss die Welt ist, denkt er sich, mit Plotin, weder als eine absichtliche und bewusste [6], noch als eine zeitliche: die Annahme eines Weltanfangs wird von ihm lebhaft bekämpft [7]. | Die Lehre Plato's von den schöpfe-

1) Vgl. in Tim. 117, C: von der ersten *ἀπειρία* aus (über die S. 798 gesprochen wurde) erstrecke sich nach Plato ihre *ἔλλαμψις* bis in's unterste Sein herab, die Materie gehe daher ihm zufolge aus dem *ἓν ὂν* hervor, soferne dieses ein *δυνάμει ὂν* sei. *Διὸ καὶ ἀγαθὸν πή ἐστι καὶ ἄπειρον* u. s. w.

2) De mal. subsist. (Opp. I) S. 241 ff. s. bes. 251 f. vgl. ebd. S. 207.

3) In Tim. 4, C ff. vgl. in Parm. IV, 152 (über die *λόγοι σπερματικοί*).

4) M. vgl. seine eigenen Erklärungen in Tim. 63, A. 67, A.

5) Ebd. 90, D.

6) In Parm. V, 6 f. Doch wird zugleich auch behauptet, der Demiurg schaffe mit Bewusstsein, er erinnere sich dessen, was er geschaffen, er schaue seine Geschöpfe in sich selbst, und schaffe eben durch sein Denken; in Tim. 9, C. 98, A. 239, C. 307, B.

7) In Tim. 85, A ff. 116, B ff. 326, A. Proklus' Bestreitung der christ-

rischen Untergöttern, welche das getheilte und vergängliche Sein hervorbringen, bezieht er auf das Verhältniss des Demiurg zu den innerweltlichen Gottheiten [1]). Der Glaube an die Beseeltheit und Göttlichkeit der Welt und der einzelnen Weltkörper fehlt natürlich auch bei ihm nicht [2]). Ein körperliches und beseeltes Wesen soll auch der Raum sein. Derselbe besteht nämlich nach Proklus [3]) aus dem feinsten Lichte; und da nun das Licht ein immaterieller Körper ist [4]), so kann es, wie er glaubt, die Materie in sich aufnehmen, ohne dadurch zertheilt zu werden, so dass demnach die zwei kugelförmigen Körper der Welt, ihr Lichtkörper und ihr materieller Körper, vermöge ihrer gegenseitigen Durchdringung in demselben Ort sind. Als | der vorzüglichste

lichen Lehre von der Schöpfung ist uns (wie schon S. 779, u. bemerkt wurde) durch Johannes Philoponus' Gegenschrift ziemlich genau bekannt; eine Uebersicht der Gründe, deren sich Proklus hier bedient hatte, gibt Vacherot II, 350 f.

1) Plat. Theol. V, 18, S. 284 f. In Tim. 135, A ff.

2) Z. B. in Tim. 101, D. 125, C. u. o. Daher die Sympathie aller Theile der Welt; in Tim. 234, C. Von der Göttlichkeit der Gestirne war schon S. 806 die Rede; in Crat. 125 werden die Christen, welche sie läugnen, als ἐκτετοπισμένοι τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης hart angelassen. Ebenso heisst die Erde in Tim. 278, B ein ζῷον θεῖον. Selbst ein sinnliches Wahrnehmungsvermögen wird der Welt und den Himmelskörpern beigelegt a. a. O. 164, D ff. 165, D u. ö. In Remp. 415, m. In Crat. c. 76. Olympiod. in Phæd. S. 22. Dieses Wahrnehmen soll aber freilich (wie namentlich in Tim. 164, D ff. auseinandergesetzt wird) von dem unsrigen ganz verschieden sein, eine rein innerliche und einheitliche Empfindung des sinnlichen Wesens der Dinge, die durch keine Sinnesorgane vermittelt ist, und sich überdiess nur auf Gesichts- und Gehörempfindungen beziehen soll, und zwar so, dass Gehör und Gesicht nicht getrennt seien (in Tim. 165, C); in Crat. 76 wird diese Beschränkung auch damit bewiesen, dass das Gesicht im Mond zwar Augen und Ohren, aber keinen Mund und keine Nase habe.

3) Bei Simpl. Phys. 142, a, u. — 143, b, o. (vgl. 140, b, o. 150, b, m.). Am Anfang dieser Stelle bemerkt S. ausdrücklich, Proklus sei seines Wissens der einzige, welcher den Raum für einen Körper erklärt habe.

4) Als solcher wird es wenigstens hier behandelt; für ganz immateriell scheint aber Proklus nur das reine, himmlische, nicht das vom Feuer ausgehende Licht gehalten zu haben, denn von diesem (dem φῶς πύρειον) sagt er bei Simpl. De an. 37, a, m, es vertheile sich in der Luft und gehe durch die Poren derselben hindurch; eben dieses ist aber nach unserer Stelle 143, m. das unterscheidende Merkmal des σῶμα ἔνυλον. Auch hier wird das Licht ἀσωματώτερον τοῦ πυρός genannt.

Körper muss aber der Raum auch die vorzüglichste Seele haben; er ist es daher, in welchem der höchste Theil der Weltseele [1]) seinen Sitz hat, und aus ihm sind auch die Leiber genommen, in welchen die Götter erscheinen.

Die Vollkommenheit der Welt nachzuweisen und die Vorsehung gegen Vorwürfe in Schutz zu nehmen, bemüht sich Proklus mit demselben Eifer und im ganzen auch mit den gleichen Gründen, wie Plotin [2]). Der leitende Gedanke dieser Theodicee ist der stoische Satz, der ja aber auch aus der neuplatonischen Weltanschauung unmittelbar folgte, dass alles, als ein Erzeugniss höherer Kräfte, an seinem Ort gut sei, und die Uebel nur nebenher aus dem Verhältniss und den Gegensätzen unter den Einzelwesen, die selbst ihrerseits eine Bedingung ihres Daseins sind, sich ergeben [3]); was den Proklus von Plotin unterscheidet, ist nur die stärkere Betonung der Willensfreiheit und das Bestreben, alles Uebel in der Welt ausschliesslich auf die eigene Verschuldung der Geschöpfe zurückzuführen [4]). Die Ungleichheit der menschlichen Schicksale und die äusseren Uebel überhaupt betrachtet er nicht als wirkliche Uebel, sondern theils als eine für sich gleichgültige Folge des Weltlaufs, theils als ein Mittel zur Belehrung und Erziehung des Menschen, theils als eine Strafe für seine Vergehungen [5]); dass diese Strafe den Schuldigen oft erst spät trifft, wird ausser dem Zweck der Besserung auch durch die Bemerkung gerechtfertigt, gerade das sei die schwerste Züchtigung für den Schlechten, wenn er durch Aufschub der Strafe in seiner Schlechtigkeit gelassen wird [6]); dass sie sich auch auf die Familien- und Volksangehörigen erstreckt, durch die Erinnerung an den | Zusammenhang zwischen allen Theilen eines

1) Die *πηγαία ψυχὴ*, wie sie hier genannt wird, d. h. diejenige, welche die Quelle aller übrigen ist, welche aber von der S. 803 erwähnten *πηγὴ ψυχῶν* verschieden ist, da diese zu den intellektuellen Göttern gehört.

2) Es gehören hieher, ausser manchen gelegenheitlichen Ausführungen, die drei kleinen Schriften über die Vorsehung und die Uebel, die schon S. 779 genannt sind.

3) M. vgl. z. B. Plat. Theol. I, 17, S. 47 f. Dec. dubit. 123 ff. 152 u. In Remp. 358 u. f.

4) In Tim. 335, B: *τῶν κακῶν ἑαυτῷ τὸ θνητὸν ζῷον αἴτιον.*

5) Dec. dubit. 131 ff. In Remp. 376, m.

6) Dec. dubit. 153 ff.

Volks oder einer Familie [1]); sofern aber diese Auskunft nicht ausreicht, hat der Neuplatoniker immer noch die Hinweisung auf Schuld und Verdienst eines früheren Lebens im Rückhalt [2]). Nur die Seele ist es, in welcher alles Uebel nach Proklus ursprünglich seinen Sitz hat; die Materie als solche (s. o.) ist weder gut noch böse, und die blos körperlichen Uebel sind nur scheinbare, das wesentliche Uebel liegt in der Hinneigung der Seele zum Körperlichen, sofern diese eine Thätigkeit in ihr hervorruft, welche mit ihrem wahren Wesen im Widerspruch steht [3]). Durch ihre Verbindung mit der Körperwelt tritt die Seele in den Naturzusammenhang ein, sie wird der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen, nach ihrer höheren Natur dagegen steht sie nicht unter dem Verhängniss, sondern unter der Vorsehung, die von den höchsten Göttern ausgehend nur gutes mittheilt [4]).

Es führt uns diess zu der Lehre vom Menschen, welche den Proklus, im Geist seiner Schule, allein unter allen Theilen der Naturwissenschaft ernstlicher beschäftigt [5]). Auch diese Untersuchungen folgen aber weit mehr ethischen und theologischen, als streng anthropologischen Gesichtspunkten. Die allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der Seele, die wir bereits kennen, müssen natürlich auch von der menschlichen gelten, aber ihre wesentliche Gleichartigkeit mit den göttlichen Seelen, die Leidenslosigkeit und ungestörte Vernünftigkeit ihres höheren Theils, kann Proklus den Stoikern und Plotin nicht zugeben [6]); diese Annahme würde nicht blos im allgemeinen seinen Grundsätzen über das |

1) Ebd. 168 ff.

2) Ebd. 171 ff.

3) De malo 226 ff. 254 ff. 264 ff. 273 ff. Dec. dubit. 126 unt.

4) De provid. c. 5. 8. 15. In Tim. 322, F ff. Dass er sich hiemit namentlich an Jamblich anschliesse, bemerkt Proklus selbst De provid. c. 4.

5) Von gelegentlichen Bemerkungen über die aussermenschliche Welt mag angeführt werden, dass den Pflanzen Lust- und Schmerzempfindung (in Remp. 415, m), den Thieren (in dem Bruchstück aus dem Commentar zum Phædo, Schol. in Arist. 6, b, 29 ff.) Erinnerung zugeschrieben wird.

6) M. vgl. die Aeusserungen in Alcib. Opp. III, 79. In Tim. 310, A ff. 314, E. 341, D, auch Instit. 184 und ebd. 211 (die Seelen treten beim Herabsteigen in das irdische Leben ganz in den Leib ein, ohne dass ein Theil von ihnen in der höheren Welt bliebe).

Verhältniss der niedrigeren Ordnungen zu den höheren, sondern namentlich auch seiner Ueberzeugung von der Hülfsbedürftigkeit des Menschen zu sehr widersprechen. Aus demselben Grund erklärt er sich gegen die Identität des Dämon mit der Vernunft des Einzelnen[1]). Auf der andern Seite glaubt er auch nicht, dass eine menschliche Seele jemals zur Thierseele werden könne, wenn er gleich Plato zuliebe ihre Verbindung mit einer solchen und insofern auch ihren Uebergang in ein Thier für möglich hält[2]). Als das unterscheidende Merkmal der Seele, in ihrer mittleren Stellung zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen, betrachtet er die Freiheit des Willens[3]), deren Vereinbarkeit mit dem göttlichen Vorherwissen aber freilich durch die schon erwähnte Behauptung, dass die Götter auch von dem zeitlichen ein zeitloses und von dem unbestimmten ein bestimmtes Wissen haben[4]), nicht nachgewiesen ist. Doch ist der Mensch in seiner Freiheit nicht ebenso unbeschränkt, wie die Götter und die Dämonen, er ist zwar frei, aber er ist zugleich auch der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen[5]). Diese Nothwendigkeit ist es, die jede Seele in jeder Weltperiode Einmal in das irdische Leben herabzieht, wogegen ihr öfteres Eintreten in dasselbe von ihr selbst verschuldet ist[6]). Auch in ihrem Präexistenzzustand

1) In Alcib. Opp. T. II, 198. 205 vgl. ebd. III, 150: der Mensch könne sich nicht selbst läutern, sondern der Dämon in ihm müsse es thun. So widerspricht Proklus auch (ebd. 190) der Meinung, dass die Dämonen Seelen abgeschiedener Menschen seien. Vgl. S. 807, 5.

2) In Tim. 329, D: *ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος εἰςκρίνεσθαι μὲν εἰς θηρία φησὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν οἰκείαν ζωὴν* (ein von dem des betreffenden Thieres verschiedenes animalisches Lebensprincip) *καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὴν εἰςκριθεῖσαν ψυχὴν οἷον ἐποχουμένην καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθείᾳ δεδεμένην.* Ausführlicher habe er darüber in seiner Erklärung des Phädrus gehandelt. Vgl. auch ebd. 311, E.

3) De provid. c. 28. c. 45 ff., vgl. bes. c. 48. In Remp. 378, o.

4) S. o. 792, 2.

5) In Tim. 325, B f. De provid. c. 28.

6) In Tim. 324, D f. Instit. 206 vgl. 199, und in Crat. c. 117: die reinen Seelen steigen nur nach langen Zwischenräumen zum Heil der Menschen herab, denn etwas, was sie herabzieht, enthalten auch sie. Wie die Seele bei ihrem Herabsteigen sich allmählich besondere, und ihre ursprünglich auf das Ganze gerichtete (*ὁλικὴ*) Thätigkeit in immer engere Schranken einge-

soll | aber die Seele so wenig, als die Dämonen und die innerweltlichen Götter, ohne Leib sein, da es zu ihrem Wesen gehört, einen Leib zu beleben; nur ist diess zunächst, wie Proklus mit Jamblich annimmt, ein immaterieller, ätherischer Leib, der sie auch bei der Rückkehr in die höhere Welt nicht verlässt, und der ebenso, wie die Seele selbst, unmittelbar von dem Weltschöpfer hervorgebracht ist [1]). Zwischen diesen immateriellen Leib und den irdischen schiebt Proklus als Bindeglied noch einen dritten, oder auch eine ganze Anzahl solcher Leiber ein, welche die Seele noch vor ihrer Ankunft auf der Erde gleich beim Eintritt in die Welt des Werdens annehme und nach dem Tode so lange behalte, als sie im Gebiete des Werdens befangen ist [2]). Noch weniger kann die Seele natürlich, auch im Präexistenzzustand und nach dem Tode, ohne die niedrigeren Bestandtheile ihres eigenen Wesens, den Muth und die Begierde, gedacht werden; doch will Proklus mit Syrian [3]) die verschiedenen platonischen Aeusserungen über diesen Punkt durch die Annahme ausgleichen, dass nur die höchsten von den vernunftlosen Kräften [4]) zugleich mit dem pneumatischen Leibe vom Demiurg selbst geschaffen und ebenso unvergänglich seien, wie dieser, dass dagegen die übrigen, zu denen sich jene besondern, erst unter dem Einfluss der jüngeren Götter (der Gestirne) sich bilden, und sich von der Seele wieder trennen, wenn sie ihre Wanderung vollendet und sich vollkommen geläutert hat [5]). In der Lehre von

schlossen werde, bis sie ihre volle individuelle Bestimmtheit erhalten hat, setzt Proklus in Remp. 363 nach seiner Art auseinander.

1) Instit. 196. 207 f. in Tim. 2, D. 164, B. 311, B ff. 321, B. Proklus nennt diesen himmlischen Leib mit Jamblich (über den S. 709) gewöhnlich ὄχημα.

2) In Tim. 330, D f. Inst. 209, vgl. in Alcib. II, 296 (c. 48 Creuz.) und die vorl. Anm. angeführte Stelle in Remp. Ebd. 382 m. führt Proklus aus, dass das ὄχημα nach dem Tode je nach der Beschaffenheit der Seele reiner oder weniger rein sei, und bringt hiemit auch die Geistererscheinungen in Verbindung.

3) Auf den er selbst verweist in Tim. 311, E vgl. S. 773.

4) Die ἀκρότητες τῆς ἀλόγου ζωῆς.

5) In Tim. 311, B ff. Proklus bezeichnet daher in Remp. 510, m Muth und Begierde als θνητά, und De provid. c. 10 führt er aus, dass beide nicht ohne den Leib sein können. Auf diese Annahmen bezieht es sich,

den Seelenthätigkeiten verbindet Proklus | platonische und aristotelische Bestimmungen. Er unterscheidet zunächst mit Aristoteles die bewegenden oder begehrenden Kräfte von den erkennenden [1]; weiter unter den ersteren mit Plato das vernünftige Begehren, den Muth und die sinnliche Begierde [2], oder genauer ein doppeltes vernünftiges Begehren, das auf's Sein und das auf's Werden gerichtete; das Abbild von jenem ist der Muth, von diesem die Begierde [3]. Dieser Unterscheidung entspricht im Erkennen die des Denkens und der Meinung; das sinnliche Abbild des Denkens ist die Einbildungskraft (*φαντασία*), das der Meinung die Wahrnehmung [4]. Doch bleibt sich Proklus in seinen Aeusserungen hierüber nicht gleich, denn er spricht auch wieder von dreierlei Wahrnehmung, und nennt die oberste von diesen drei Formen Phantasie [5]; und in Betreff des Denkens wiederholt er nicht allein die platonische Unterscheidung des mathematischen und dialektischen Erkennens [6], sondern er verbindet damit auch die

dass Schol. in Phäd. c. 175 (S. 98 Finckh) von ihm gesagt wird, er beschränke die Unsterblichkeit auf die *λογικὴ ψυχή*.

1) In Tim. 226, E. 231, E f. In Remp. 416, o.

2) In Remp. 407—416, wo dieser Unterschied nach Anleitung der Republik, zugleich mit der platonischen Tugendlehre, weitschweifig besprochen wird; m. vgl. besonders S. 412 unt. ff. In Tim. 327, C f.

3) In Remp. 416, o. fasst er seine Ansicht von den Theilen der Seele so zusammen: *καὶ ὄρεξίς ἐστιν ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ καὶ γνῶσις, καὶ ἡ ὄρεξις ἡ μὲν τοῦ ὄντος ἡ δὲ τῆς γενέσεως, δι' ἣν ἄνεισιν εἰς τὸ ὂν καὶ πίπτει πάλιν εἰς γένεσιν· καὶ ἡ γνῶσις ὡσαύτως, ἡ μὲν κατὰ τὸν ταὐτοῦ κύκλον τῶν νοητῶν, ἡ δὲ κατὰ τὸν θατέρου τῶν αἰσθητῶν . . . τούτων οὖν εἰκόνες εἰσὶν αἱ ἄλογοι δυνάμεις, . . . ἡ μὲν φανταστικὴ τῆς νοητῆς, ἡ δὲ αἰσθητικὴ τῆς δοξαστικῆς* [sc. *γνώσεως*]. *καὶ ἡ μὲν θυμοειδὴς τῆς ἀναγωγοῦ ὀρέξεως, ἡ δὲ ἐπιθυμητικὴ τῆς γενεσιουργοῦ.*

4) S. vor. Anm.; über die *δόξα* und ihren Unterschied vom Wahrnehmen auf der einen, vom Denken auf der andern Seite: in Tim. 76, B ff.

5) In Tim. 327, A ff.: es gebe eine dreifache *αἴσθησις*, die *ἀπαθὴς καὶ κοινὴ*, welche in dem *πρῶτον ὄχημα*, die *κοινὴ, παθητικὴ δὲ*, welche in der *ζωὴ ἄλογος*, die *διῃρημένη καὶ ἐμπαθὴς*, welche in der *ἐμψυχία τοῦ σώματος* ihren Sitz habe. Die erste derselben, die *φαντασία*, bilde die Spitze, in welcher die Sinnlichkeit an die *λογικὴ ζωὴ*, zunächst ihren untersten Theil, die *δόξα*, grenze, und sie werde von jener mit ihren Kräften erfüllt. Die zweite entspricht (wiewohl es nicht ausdrücklich gesagt wird) der aristotelischen *αἴσθησις κοινὴ*.

6) De provid. c. 21 f.

aristotelische des mittelbaren und unmittelbaren Wissens [1]), und er zählt so, die Meinung mitgerechnet, bald drei | bald vier Arten und Stufen des vernünftigen Vorstellens [2]). Alle diese Unterscheidungen waren nun der Philosophie schon längst geläufig. Dagegen ist Proklus eine Lehre eigenthümlich, welche wenigstens in dieser Bestimmtheit bisher noch nicht ausgesprochen worden war [3]), die Annahme eines über die Vernunft hinausgehenden Seelenvermögens. Da gleiches, nach dem alten Grundsatz, nur durch gleiches erkannt wird, kann er nicht zugeben, dass das Göttliche durch's Denken erkannt werde; er weist daher seine Erkenntniss einem eigenen Organ zu, welches höher sei, als die Denkkraft, dem Göttlichen im Menschen; und da nun das göttliche überhaupt in seinem System mit dem einheitlichen zusammenfällt [4]), so sieht er diese höchste Geisteskraft in dem einheitlichen Wesen der Seele, oder wie wir es nennen würden, in dem reinen Selbstbewusstsein [5]). Eine genauere Bestimmung derselben suchen wir freilich bei ihm vergeblich. |

1) In Tim. 75, E ff. 92, D.

2) Das erstere geschieht in Tim. 75, D ff. 92, D. Das unterste Glied ist in diesem Fall die *δόξα*, das zweite die *ἐπιστήμη*, die auch *διάνοια* oder *λόγος* (im engeren Sinn) genannt wird, das höchste der *νοῦς*, als das *ἀκρότατον καὶ ἀμερέστατον ἡμῶν*, welches *αὐτοπτικῶς*, durch *αὐτοπτικὴ ἐπιβολὴ* (unmittelbare Anschauung) das Wirkliche ergreife, das *νοητὸν* berühre und sich mit dem *δημιουργικὸς νοῦς* einige. Dagegen folgt De provid. c. 20 ff. auf die *opinio* als zweites das mathematische, als drittes das dialektische Erkennen, und die vierte Stelle nimmt der *intellectus* ein, welcher ebenso, wie im Commentar zum Timäus, geschildert wird. Ueber die entsprechenden platonischen und aristotelischen Lehren s. m. Bd. II, a, 536 f. b, 234 f.

3) Am meisten erinnert daran das *θεοειδὲς τῆς ψυχῆς* in der S. 712, 1 angeführten Stelle; nur wird hier Jamblich mit Proklus zusammengefasst.

4) S. o. 796, 1 und in Parm. IV, 35: *πᾶς θεὸς κατὰ τὸ ἓν θεὸς*, in Tim. 64, D: *ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἓν καθὸ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφέστηκε.* Vgl. in Crat. c. 69, S. 34.

5) Plat. Theol. I, 3 s. o. 432, 1. In Alcib. III, 105: *ὡς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' οὗ πᾶσιν ἡ γνῶσις, κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτὸν, τὰ μὲν ἐπιστητὰ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἑνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἑνὶ, τῇ ψυχῇ.* Die Seele wirkt *ἐνθέως*, *ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἓν, ὅ ἐστι καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον* (in Tim. 229, C); wir sehen sie

In den Aeusserungen des Proklus über die Thätigkeiten und die Mittel, durch welche sich die Seele zur übersinnlichen Welt erhebt, kreuzen sich die gleichen zwei Richtungen, welche sich überhaupt durch sein System und durch den ganzen Neuplatonismus hindurchziehen, die wissenschaftliche und die mystisch-religiöse; schliesslich bleibt jedoch, wie wir diess seit Jamblich gleichfalls bei allen Neuplatonikern finden, die zweite über die erste entschieden im Uebergewicht. Er verlangt eine methodische, stufenweise Erhebung zum höheren, denn die Rückkehr des abgeleiteten zu seiner Ursache erfolgt, nach den Grundsätzen seines Systems, auf dem gleichen Wege, wie sein Hervorgang aus derselben; was unmittelbar aus ihr hervorgegangen ist, wendet sich auch unmittelbar zu ihr zurück; was dort einer Vermittlung bedurfte, bedarf der gleichen Vermittlung auch hier [1]). Aber diess hindert ihn so wenig, als seine Vorgänger, eine unmittelbare Einigung mit der Gottheit zu suchen, deren er freilich nicht eben so sicher ist, wie Plotin. Er weiss, dass das sittliche Wollen und das wissenschaftliche Denken der Weg ist, auf dem sich unser Geist von dem Drucke seines irdischen Daseins befreit; aber er kann

die höchste (in dieser Aufzählung die fünfte) Stufe der Erkenntniss, die göttliche μανία, erreichen, *ipsum imum animae, non adhuc hoc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni. Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali . . . Fiat igitur unum, ut videat* τὸ *unum*; *magis autem, ut non videat* τὸ *unum. Videns enim, intellectuale videbit, et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non* τὸ *autounum* (De provid. c. 24). In Tim. 261, B: Das Göttliche im Menschen ist πρώτως μὲν ἡ ἑνὰς ἡ ἐν ἑκάστῳ καὶ ἄῤῥητος μετουσία τῆς πηγῆς τῶν ὅλων ἑνιαίων ἀριθμῶν, δευτέρως δὲ ὁ νοῦς . . . τρίτως δὲ ἡ ψυχή . . . καὶ ἡ μέν ἐστιν ὄντως θεὸς, ὁ δὲ θειότατος, ἡ δὲ θεία μὲν καὶ αὐτὴ u. s. w. Ebd. 79, B. In Alcib. III, 189. Dec. dubit. (Opp. I) 176. In Remp. 399, m: Die höchste Stufe des geistigen Lebens sei die, καθ᾽ ἣν συνάπτεται [sc. ἡ ψυχὴ] τοῖς θεοῖς . . . ὑποδραμοῦσα [l. ὑπερδραμ.] μὲν τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄῤῥητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἑνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ, τῷ ἐκεῖ φωτὶ τὸ ἑαυτῆς φῶς, τῷ ὑπὲρ οὐσίαν πᾶσαν καὶ ζωὴν ἑνὶ τὸ ἑνοειδέστατον τῆς οἰκείας οὐσίας τε καὶ ζωῆς. Der Keim dieser Ansicht findet sich allerdings schon bei Plotin; vgl. S. 431, 2. 3. 613, 4.

1) In Tim. 325. E: δι᾽ ὧν ἡ κάθοδος, διὰ τούτων ἡ ἄνοδος. Instit. c. 38: πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινων πλειόνων αἰτίων, δι᾽ ὅσων πρόεισι, διὰ τοσούτων καὶ ἐπιστρέφεται. καὶ πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν, δι᾽ ὧν καὶ ἡ πρόοδος u. s. w. Vgl. S. 788 f.

trotzdem keines von den Mitteln entbehren, durch welche der Aberglaube seiner Zeit jene Befreiung zu bewirken versprach; und er hofft durch diese Mittel zu einer Vollkommenheit zu gelangen, wie sie ohne dieselben nicht zu erreichen sein soll. — Die Grundlage aller höheren Bildung ist auch seiner Ansicht nach | die ethische Tugend; wer sich nicht durch sie gereinigt und seine ungeordneten Gemüthsbewegungen der Vernunft unterworfen hat, taugt nicht zur Beschäftigung mit den göttlichen Dingen [1]. Als ihre Hauptheile betrachtet er die vier Grundtugenden der platonischen Republik, deren Beschreibung er sich aneignet [2]. Aber wie wenig ihm diese platonische Tugendlehre genügt, sieht man schon an der Behauptung, es handle sich in ihr nur um die politische Tugend [3]; denn sofern diese eine nach aussen gehende Wirksamkeit anstrebt, ist sie mit einer Hinneigung zum leiblichen Leben und mit Affekten verbunden, von welchen die philosophische Reinigung des Gemüths uns befreien soll [4]. Eine höhere Stufe nimmt die wissenschaftliche Thätigkeit ein; und es versteht sich bei Proklus von selbst, dass er ihren Werth nicht geringachtet, und ihre methodische Behandlung fordert. Er beschreibt nach plotinischem Muster den Fortgang von der richtigen Vorstellung zur mathematischen, und von dieser zur dialektischen Wissenschaft [5]; er verlangt für die theologischen Untersuchungen physikalische Vorkenntnisse und Uebung in der ächten dialektischen Kunst [6]; er erklärt sich über das Verhältniss der Mathe-

1) Plat. Theol. I, 2. S. 3 u. vgl. in Tim. 343, E: *ἕπονται γὰρ αἱ ἀρεταὶ ἀλλήλαις, αἵ τε διανοητικαὶ ταῖς ἠθικαῖς καὶ αἱ ἠθικαὶ ταῖς διανοητικαῖς.*

2) M. s. die oben erwähnte Auseinandersetzung über die drei Seelentheile und die vier Tugenden in Remp. 407—416. Die einzige Abweichung von Plato besteht hier darin, dass an die Stelle der platonischen *σοφία* die stoische *φρόνησις* (über die 1. Abth. 238 f.) tritt: jene bezeichnet das höhere, theoretische, diese das praktische Erkennen.

3) In Remp. 415, o. ebd. unten.

4) Vgl. in Remp. 382 u. 393 u., wo die von Plato getadelte Schilderung der homerischen Helden aus dieser Eigenthümlichkeit der praktischen Tugend erklärt und damit vertheidigt wird.

5) De provid. c. 12. 20—22.

6) Plat. Theol. S. 4. Ebd. c. 9, S. 20 m. In Cratyl. c. 2. 4, wo sich Proklus auch über den Unterschied der höheren, platonischen Dialektik von der gemeinen peripatetischen äussert.

matik zur Philosophie ganz im platonischen Sinn, wenn er sie zwar als unentbehrliche Vorstufe der Philosophie anerkennt, aber die pythagoreische Beschränkung auf diese Wissenschaft, die sich doch immer nur mit den Abbildern des wahren Seins abgebe, zurückweist[1]). Aber wie ihn diese Ansicht über die Mathematik | von der ausgedehntesten mathematischen Symbolik nicht abhält[2]), so will ja seine Wissenschaft überhaupt die Mystik des Glaubens und des Aberglaubens nicht ausschliessen, sondern begründen[3]). Ueber den theoretischen Tugenden stehen die paradigmatischen und hieratischen[4]); und gerade von den letzteren hatte Proklus noch eingehender gehandelt, als seine Vorgänger[5]). Das wissenschaftliche Denken bewegt sich immer noch zwischen Gegensätzen, es fasst ein vielfaches zur Einheit zusammen; es ist aber ebendesshalb ein Herabsteigen von dem göttlichen Leben, in welchem das innerste Wesen des Menschen sich mit dem einigt, was über alles Denken hinausliegt[6]). Zu diesem höheren Leben

1) In Tim. 193, C f. De provid. c. 40. In demselben Sinn erklärt sich Pr. im 1. Prolog des Commentars zu Euklid (S. 3 f. 10 ff. 27 ff. Fr.) über die Mathematik und ihren Gegenstand, das zwischen dem Intelligibeln und dem Sinnlichen in der Mitte liegende, aus der Grenze und dem Unbegrenzten auf zweiter Stufe (nicht unmittelbar, wie die Ideen) erzeugte.

2) Die Belege finden sich überall, ich verweise daher nur beispielshalber auf die Stellen in Tim. 6, C. 23, E. 27, D. 46, E f., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft ebd. 216, A.

3) Vgl. S. 782 f.

4) Die fünferlei Tugenden: ethisch-politische, reinigende, theoretische, paradigmatische, hieratische, sind uns schon S. 711 f. bei Jamblich und Ammonius vorgekommen. Aehnlich theilt Marin. Procl. c. 3 die Tugenden *εἴς τε φυσικὰς καὶ ἠθικὰς καὶ πολιτικὰς καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας, καθαρτικάς τε καὶ θεωρητικὰς καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεουργικὰς, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες.* Aus den Schriften des Proklus ist mir keine solche Aufzählung erinnerlich; aber es lässt sich annehmen, dass er hierin mit Jamblich und mit seinen Schülern Marinus und Ammonius einverstanden war.

5) Vgl. S. 712, 1.

6) Vgl. in Remp. 399, m. Proklus unterscheidet hier drei Arten des geistigen Lebens. Das höchste und vollkommenste ist das einheitliche (worüber S. 816, 5 z. vgl.). Tiefer als dieses, aber höher, als die sinnliche, von Wahrnehmungen und vernunftlosen Vorstellungen geleitete Lebensweise, steht die, *καθ᾽ ἣν ἐπιστρέφει μὲν* [sc. *ἡ ψυχὴ*] *εἰς ἑαυτὴν ἀπὸ τῆς ἐνθέου καταβᾶσα ζωῆς, νοῦν δὲ καὶ ἐπιστήμην προστησαμένη τῆς ἐνεργείας ἀρχὴν*

werden wir aber nicht durch uns selbst gelangen können. Das Endliche ist das, was es ist, nur durch die göttlichen Kräfte, die in ihm wirken; die Gottheit ist allem beständig gegenwärtig, und sie wirkt in jedem sobald und soweit es sich ihrer Einwirkung öffnet [1]; nicht blos zu unsern Handlungen, sondern auch zu unsern Gedanken und Entschlüssen bedürfen wir göttlicher Beihülfe [2]; um so weniger werden wir sie für die wichtigste Angelegenheit, | für die Erkenntniss der Wahrheit, entbehren können. Proklus erklärt daher, alles höhere Wissen beruhe auf göttlicher Erleuchtung [3], und wenn er die Wege beschreibt, auf denen wir zur Gottheit kommen, legt er dem Glauben noch einen höheren Werth bei, als dem Wissen. Dieser Wege sind es nämlich nach ihm drei, die Liebe, die Wahrheit und der Glaube; die Liebe führt uns durch das Schöne zur Wahrheit, die Wahrheit zeigt uns die übersinnliche Welt, aber die höchste Weihe ertheilt nur der Glaube, denn er ist es, der überhaupt das niedrigere mit dem höheren verknüpft: nicht durch Denken und Reflexion können wir in die tiefsten Mysterien eindringen, sondern allein durch die Stille des Gemüths, das in seinem einheitlichen Wesen einkehrt, durch jene Versetzung der ganzen Seele in das Unerkennbare, die wir nur dem Glauben zu verdanken haben [4]. Wie dürften wir dann aber die Hülfsmittel verschmähen, welche die religiösen Uebungen dem Glauben darbieten: das Gebet, das durch geheimnissvolle Symbole die betenden mit den Göttern vereinigt, und ihren Segen auf sie herabzieht [5], die Theurgie, welche besser, als alle menschliche Tugend, göttliche Kräfte in die irdische Welt herabruft [6], die Weihen, die alle irdischen Schmutzflecken durch das göttliche Feuer vertilgen [7], die Weissagung, diese unschätz-

ἀνελίττει μὲν τὰ πλήθη τῶν λόγων, θεᾶται δὲ τὰς παντοίας τῶν εἰδῶν ἐξαλλαγὰς u. s. w.

1) Instit. 140. Dec. dubit. S. 110. In Tim. 64, D.

2) In Tim. 66, D vgl. 61, B. In Alcib. Opp. III, 150.

3) Plat. Theol. S. 2, m. In Tim. 289, A.

4) Plat. Theol. IV, 10, S 194, o. I, 24 f. S. 60. 61 ff. Ueber die Liebe handelt ausführlich, im platonischen Sinne, der Commentar zum Alcibiades Opp. II, 78 ff. 137 ff. 166.

5) In Tim. 65, A. Ebd. über die Bedingungen und Arten des Gebets.

6) Plat. Theol. I, 26, S. 63 o. ebd. c. 29, S. 70.

7) In Tim. 331, B vgl. in Alcib. Opp. III, 10. Zwar sagt Proklus in

bare Gabe der Gottheit?[1]) | Proklus folgt nicht allein hierin dem Glauben seiner Schule, sondern in dem gleichen Sinn äussert er sich auch über die magische Kraft und Bedeutung der Götternamen[2]) und Götterbilder[3]), über Göttererscheinungen[4]) und Wunder[5]), über die Schutzgötter der einzelnen Völker[6]) und ähnliche Dinge. Noch angelegentlicher beschäftigt ihn die Deutung der Mythen schon desshalb, weil es hier galt, den Glauben seines Volkes und die Dichterwerke, in denen dieser Glaube niedergelegt war, von den Anklagen zu reinigen, in welchen selbst der göttliche Plato den Feinden der Götter, den Christen, vorangegangen war. Der Weg, den er hiefür einzuschlagen hatte, war unserem Philosophen durch stoische und neuplatonische

Crat. c. 70. S. 36, die Weihen führen uns nur bis zur Ideenwelt, weil die höheren Götter als namenlos nicht Gegenstand der Theurgie seien, aber ihre reinigende Kraft wird in der angeführten Stelle des Commentars zum Timäus über die der Philosophie erhoben. Naturgemässer lautet, wiewohl auch hier einiges magische hereinspielt, was in Remp. 362 u. über die *ἀφοσίωσις* durch Musik bemerkt ist, wogegen ebd. 399 m. die heilige Poësie als das Mittel zu einer übernatürlichen Einigung mit den Göttern behandelt wird. Unter den religiösen Gebräuchen werden solche unterschieden, welche die Götter durch heilige Symbole anziehen, und solche, welche für niedrigere, dämonische Wesen bestimmt sind; auf die letzteren bezieht Proklus mit andern (s. o. S. 675 f. 723 f.) dasjenige, was ihm für die Verehrung der Götter zu sinnlich und grob ist, wie Gelächter und Wehklagen (in Remp. 370, u.).

1) Plat. Theol. S. 63, o. u. ö. Die sinnlichen Vorgänge, wodurch die Götter sich offenbaren, wie Götterstimmen und ähnliches, erklärt sich Proklus in Crat. c. 75 aus Bewegungen in der Luft, welche die Götter bewirken, ohne sich selbst zu bewegen; für täuschende Orakel macht er (mit Syrian; s. o. 771, 6) die Empfänger derselben verantwortlich (in Remp. 359 m.).

2) Plat. Theol. I, 1 g. E. ebd. c. 29. In Crat. c. 56. 69 f.

3) Plat. Theol. I, 29. S. 70. In Euclid. S. 138, 10 Fr.

4) In Remp. 358 u. 359 o. 372 u. In Crat. 70 vgl. auch S. 785, 2 g. E. 806, 8. 807, 7. Die Göttererscheinungen werden hier mit der Gestaltlosigkeit der Götter durch die Annahme vereinigt, dass nicht sie selbst, sondern tieferstehende Wesen ihrer Ordnung, Engel, Dämonen und Seelen, oder auch momentan gebildete Erscheinungen (*φάσματα θεῖα τὴν γένεσιν ἐν τῷ περὶ ἡμᾶς δεχόμενα τόπῳ*) sich den dazu geeigneten Personen in Lichtgestalten darstellen, welche diese mittelst ihres Lichtleibes wahrnehmen.

5) Vgl. S. 785, 2.

6) In Tim. 30, F. 45, A. In Crat. c. 56.

Vorgänger längst vorgezeichnet; für den Eifer, mit dem er ihn verfolgt hat, liefern seine Schriften reichliche Belege [1]. | Die Mythen verhüllen, wie er sagt, die Wahrheit vor denen, welche ihrer nicht würdig sind, und deuten sie nur denen an, welche in ihre Geheimnisse einzudringen vermögen. Wie die Natur das übersinnliche in sinnlichen, das ewige in zeitlichen, das unge-

1) Es wurde desselben im allgemeinen schon S. 782, 6 gedacht. Auch Beispiele dieser Mythendeutung sind uns bereits S. 803 ff., bei der Darstellung von Proklus' Theologie, vorgekommen. Weitere finden sich in den Scholien zu Hesiod, dem Commentar zum Timäus und sonst. Hier will ich mich begnügen, aus der Vertheidigung der Mythen in dem Commentar zur Republik einiges mitzutheilen. Nach dieser Darstellung bedeuten z. B. die homerischen und sonstigen Theomachieen nichts anderes, als die in der Entfaltung des göttlichen Lebens eintretenden, die übersinnliche Welt wie die Natur durchziehenden Gegensätze (S. 373 ff. 378 u); die Erzählung vom Urtheil des Paris bezieht sich auf die Wahl ihrer Lebensrichtung, welche die Seele unter Aufsicht der Götter vor ihrem Eintritt in den Leib trifft (S. 379); die Verwandlungen des Proteus und anderer Gottheiten weisen theils auf die verschiedenartige Auffassung ihres Wesens von Seiten der Menschen, theils auf die Vielheit ihrer Kräfte, theils auf die Mannigfaltigkeit der Wesen, die aus ihnen hervorgehen (S. 379 f. vgl. 358). Die Thränen der Götter (wie des Zeus über Sarpedon) sind ein Symbol ihrer Fürsorge für die sterblichen Wesen (384 o. 385 o.), ihr unauslöschliches Lachen über den hinkenden Hephäst will ausdrücken, dass sich die Fülle ihrer Kräfte in das Weltall, dessen Bildner Hephäst ist, ohne Unterlass ergiesst (384 f.). Der Auftritt auf dem Ida soll die Einigung der höchsten Gründe (Einheit und Zweiheit, oder Grenze und Unbegrenztheit) darstellen; ebenso die geschlechtlichen Verbindungen anderer Götter die der entsprechenden Principien tieferer Ordnung (386 f., wo unter anderem der Ida auf den *τόπος τῶν ἰδεῶν* gedeutet wird). Der Ehebruch des Ares mit Aphrodite und ihre Fesselung durch Hephäst besagt, dass Hephäst, als der Weltbildner, den Gegensatz in der Natur (Ares) mit der Harmonie (Aphrodite) verknüpfe, die ihm selbst beiwohnt (388 f.). In gleichem Geist wird hier noch eine Reihe weiterer Mythen gedeutet; vgl. S. 371 (die *ῥίψις Ἡφαίστου*, Fesselung des Kronos, Entmannung des Uranos), 377 f. (*ὅρκων σύγχυσις*), 381 (Traum Agamemnon's), 385 u. (die Phäaken), 391 f. (Achilles und Theseus), 397 u. (Herakles und sein Schattenbild), 398 m. (Zerreissung des Orpheus). Auch die Personen der platonischen Gespräche werden in dieser Weise allegorisirt; so soll Parmenides die göttliche Vernunft vorstellen, Zeno die Vernunft in der Weltseele, Sokrates die menschliche Vernunft, Pythodor die göttliche, Antiphon die dämonische Seele, Kephalos und die Klazomenier die Menschenseelen (in Parm. IV, 17 ff. Cous.; ähnliches in Crat. c. 65.).

theilte in getheilten Abbildern darstellt, so weisen auch die Mythen durch das widernatürliche auf das übernatürliche, durch das vernunftwidrige auf das übervernünftige, durch das hässliche auf das hin, was alle Schönheit übertrifft; der Anstoss, den man häufig an ihnen nimmt, verschwindet, sobald man ihren geheimen Sinn entdeckt hat [1]. Weiter ist aber auch zu erwägen, dass das, was sie von den Göttern aussagen, sich nicht immer auf die höchsten mit einem gewissen Götternamen bezeichneten Wesen bezieht, sondern oft auch auf tieferstehende Wesen derselben Ordnung, bis zu den untersten Klassen hylischer Dämonen herab [2], oder auf die einem Gott untergebenen Seelen [3], und dass sich neben den | theologischen auch noch physikalische und pädagogische Mythen finden [4]. Der Augenschein zeigt, welchen ausgiebigen Gebrauch Proklus von diesen Grundsätzen gemacht hat, um die mythologischen Ueberlieferungen nicht allein zu vertheidigen, sondern auch mit seiner Philosophie zu identificiren.

Sein letztes Ziel allerdings geht ebenso über die positive Religion, wie über das methodische Erkennen hinaus. Die ganze Stufenreihe der Erhebung zum Uebersinnlichen kommt erst in jener mystischen Vereinigung mit dem göttlichen Wesen zum Abschluss, die der neuplatonischen Schule von Anfang an das höchste gewesen war. Doch lässt sich der Unterschied zwischen Proklus und Plotin auch hier bemerken, sofern jener auf die Möglichkeit dieser Vereinigung nicht ebenso fest vertraut, wie dieser. Ueber der Wissenschaft steht ihm zufolge die unmittelbare Vernunfterkenntniss, die einfache und getheilte Anschauung des Intelligibeln und der göttlichen Einheiten [5], über dieser die Einigung mit dem Urwesen, die nicht mehr Sache des Wissens ist, sondern nur des Glaubens [6]. Die letztere beschreibt er nun

1) In Remp. 369 m. 370, m. f.

2) A. a. O. 370 m f. 372 u., wozu m. vgl. was S. 806, 8 angeführt ist.

3) In Hesiod. Opp. et Di. V. 84. Hes. Opp. S. 30, b, m. Heins.: ἃ δὲ αἱ ψυχαὶ πάσχουσιν, ὁ μῦθος ἐπὶ τοὺς προνοοῦντας αὐτῶν ἀναπέμπει θεούς.

4) In Remp. 373 o. 370, o.

5) De provid. c. 13. 23. In Alcib. Opp. III, 105 f. Plat. Theol. I, 25, S. 62, o. und oben S. 816, 2. 819.

6) Vgl. S. 820.

allerdings, ähnlich wie Plotin, als einen Enthusiasmus, eine Stille des Gemüths, eine Versenkung der Seele in die Gottheit, als ein Einswerden und Gottwerden, worin das Denken aufhöre, und der Geist mit geschlossenen Augen vom göttlichen Licht umstrahlt werde [1]. Aber doch tadelt er auch wieder diejenigen, welche behaupten, dass die Seele alles geringere verlassend das Eine und das Intelligible selbst werde [2]. Es ist diess zwar eine richtige Folgerung aus seiner Ansicht von der menschlichen Seele, es wird dadurch auch ein formeller Widerspruch der plotinischen Lehre wenigstens theilweise verbessert, denn jene absolute Einigung mit dem Urwesen verträgt sich weder mit dem weiten Abstand beider, noch mit dem Grundsatz, dem aber freilich auch Proklus nicht getreu | bleibt, dass das niedrigere nur durch alles in der Mitte liegende zum höheren gelangen könne; aber doch kann man sich nicht verbergen, dass der eigentliche Zielpunkt der neuplatonischen Philosophie durch diese Abweichung von Plotin in Frage gestellt ist, und dass sich auch in diesem Zuge dasselbe Gefühl der menschlichen Schwäche ausspricht, dessen Wirkungen wir in der ganzen Gestaltung der neuplatonischen Lehre seit Porphyr und Jamblich erkennen konnten.

Wenn wir von diesem Schlusspunkt auf das Ganze des Systems zurücksehen, welches Proklus mit so bedeutendem Erfolg aufgestellt hat, so werden wir der Grossartigkeit seiner Anlage, der Beharrlichkeit, mit der Ein Grundgedanke bis in seine feinsten Verzweigungen verfolgt, der Kunst, mit der aus ungleichartigen Bestandtheilen ein symmetrisches Ganzes gebildet ist, unsere Anerkennung nicht versagen. Aber dennoch hinterlässt dieses System keinen befriedigenden Eindruck, nicht blos an sich selbst, sondern auch im Vergleich mit Plotin's Lehre. Auch Plotin verlässt den Boden der Wirklichkeit mit seinen Spekulationen: sein Urwesen, sein Nus, seine Weltseele sind Geschöpfe der Abstraktion und der Phantasie, die sich nicht ohne Widerspruch vorstellen lassen. Aber wir sehen in diesen Abstraktionen doch fortwährend

1) Plat. Theol. I, 25, S. 61 f. II, 11, Anf. De provid. c. 13. 24. In Alcib. a. a O. In Tim. 63, B und oben 816, 5. In Tim. 63, B unterscheidet Proklus noch drei Grade der Einigung, die συναφὴ, die ἐμπέλασις und die ἕνωσις.

2) In Tim. 310, A.

das wirkliche, was ihnen zu Grunde liegt; wir erkennen in dem Einen als seinen eigentlichen Inhalt die Sehnsucht des menschlichen Geistes, der über alles bestimmte und getheilte Sein hinausstrebt; wir haben an dem Nus und der Seele das Abbild des menschlichen Denkens und Wesens, und der Philosoph hat noch nicht das Bedürfniss, durch fortgesetzte Spaltung und Zusammensetzung der Begriffe zu solchen Bestimmungen fortzugehen, bei denen uns jede reale Analogie im Stich lässt. Die jenseitige Welt, die der Mensch sich gegenübergestellt hat, kann ihren menschlichen Ursprung noch nicht verläugnen, sie tritt dem Denken noch nicht als etwas durchaus fremdartiges gegenüber; es hat sie selbst erzeugt, und fühlt sich desshalb trotz ihrer Jenseitigkeit immer noch bis auf einen gewissen Grad in ihr zu Hause. Anders verhält es sich bei Proklus. Ihm sind die Grundbegriffe seiner Lehre aus der Ueberlieferung einer längst bestehenden Schule zugekommen, mit den philosophischen Begriffen hat sich eine zahllose Menge von mythischen Vorstellungen und religiösen Meinungen, | aus griechischen und orientalischen Quellen der verschiedensten Art, verschmolzen, das Denken hat einen gegebenen massenhaften Stoff vor sich, und es verhält sich in seinem Auktoritätsglauben zu diesem Stoffe viel zu gebunden, als dass es ihn frei zu gestalten und innerlich zu bewältigen vermöchte. Es bleibt ihm daher nur die formelle Thätigkeit einer äusserlichen Bearbeitung; die überlieferten Lehren können erläutert, näher bestimmt, nach einem logischen Schema symmetrisch geordnet werden, aber die selbständige Gedankenerzeugung hat nur einen beschränkten Spielraum; wir erhalten zwar ein kunstreiches und verwickeltes Lehrgebäude, aber die Mehrzahl seiner Bestimmungen verschliesst sich dem Verständniss, die realen Verhältnisse und Gesetze, deren Abbild wir von jeder philosophischen Lehre erwarten, erscheinen hier bis zur Unkenntlichkeit entstellt, der ganze Ausbau des Systems ist nicht aus der Betrachtung der Wirklichkeit, auch nicht aus den inneren Bedürfnissen des Menschen, sondern nur aus der logischen Consequenz entsprungen, mit der abstrakte Voraussetzungen in immer weitere Abstraktionen ausgesponnen werden. Dieses System gewährt daher im ganzen nicht einmal die Befriedigung einer kühnen philosophischen Dichtung, sondern wir scheiden von ihm mit jenem Gefühl der

Ermüdung, wie es durch ein immer wiederholtes und immer vergebliches Suchen nach klaren Begriffen statt der inhaltlosen Abstraktionen und Formeln erzeugt wird. Je weniger aber dieser Formalismus dem realistischen Sinn der klassischen Welt gemäss war, um so sicherer werden wir in seiner Herrschaft einen Beweis der Erschöpfung und ein Vorzeichen der Auflösung sehen können, die unmittelbar nach Proklus in der neuplatonischen Schule eintrat.

15. Die neuplatonische Schule nach Proklus. Das Ende der griechischen Philosophie.

Unter den Mitschülern des Proklus kennen wir den Alexandriner Hermias[1]) durch seinen Commentar zum Phädrus[2]); | derselbe ist jedoch nicht geeignet, die geringe Meinung, welche Damascius über die philosophische Befähigung seines Verfassers ausspricht[3]), zu widerlegen. So breit er auch den platonischen Text erläutert, und so sehr er es sich namentlich angelegen sein lässt, Beweisführungen und Eintheilungen auf ihre schulmässige Form zurückzuführen[4]), so wenig findet sich doch bei ihm von eigenthümlichen Gedanken; sein philosophischer Standpunkt ist durchaus der seines Lehrers, von dem er ohne Zweifel auch als

1) Ueber seine Persönlichkeit erfahren wir einiges durch Damasc. v. Isid. 74. Suid. *Παμπρέπ.* S. 35 Bernh. Als Schüler Syrian's und Mitschüler des Proklus bezeichnet auch er selbst sich in der Mittheilung aus Syrian's Unterricht in Phædr. S. 107 u.

2) Abgedruckt in Ast's Ausgabe des Phädrus. Von sonstigen Schriften des Hermias kennen wir eine *προθεωρία εἰς τὴν εἰςαγωγὴν Πορφυρίου*, aus welcher die akademischen Scholien zu Aristoteles S. 9 f. Auszüge geben. Ob die Bemerkung des Ammonius in Anal. pri. 24, b, 19 (Arist. Org. ed. Waitz S. 46), dass er die Schlüsse der zweiten und dritten Figur als vollkommene anerkannt habe, sich auf einen Commentar zur Analytik bezieht, lässt sich nicht ausmachen.

3) A. a. O. sagt er: Hermias sei zwar ein Mann von dem vortrefflichsten Charakter gewesen, sonst aber habe er sich nur durch seinen Fleiss und sein gutes Gedächtniss ausgezeichnet; *ἀγχίνους δὲ οὔτι σφόδρα ἦν, οὐδὲ λόγων εὑρετὴς ἀποδεικτικῶν.* So genau er sich auch an alles erinnerte, was er gelesen oder von seinem Lehrer gehört hatte, so habe es ihm doch an dem *αὐτοκίνητον* gefehlt, und er sei nicht im Stande gewesen, Einwürfen nachdrücklich zu begegnen.

4) M. vgl. in dieser Beziehung beispielshalber S. 114 ff.

Ausleger das meiste entlehnt hat. So finden wir bei ihm, wie bei Syrian, die Eintheilung der Götter in intelligible, intellektuelle und überweltliche [1]); diesen zunächst die innerweltlichen Götter, die Engel, Dämonen und Heroën [2]). Auf diese Wesen deutet er ferner nicht blos die Götter des Volksglaubens, sondern auch einzelnes in den platonischen Gesprächen in derselben Weise, wie seine Vorgänger [3]). Er wiederholt die Bestimmungen

1) In Phædr. 143, o., wozu, Syrian betreffend, S. 767, 3 zu vergleichen ist. Ob S. 103 u. mit den *θεοὶ*, welche als das höhere und einheitlichere vom *νοῦς* unterschieden werden, die intelligibeln Götter oder noch höhere, den überwesentlichen Henaden des Proklus (s. S. 793) entsprechende Wesen gemeint sind, ist nicht klar.

2) S. 134 m. 143 m.

3) Auf die intelligibeln Götter wird S. 141 die *Νὺξ* der orphischen Gedichte gedeutet, auf die oberste Reihe der intellektuellen S. 138 o. 139 m. Uranos und das *νῶτον τοῦ οὐρανοῦ* im Phädrus, auf die ihm zunächst folgenden Götterreihen (welche nach S. 141 o. die Cyklopen und Hekatoncheiren sind) S. 139 m. die *ὑπουράνιος ἁψίς*. Zeus bedeutet in erster Stelle die demiurgische Monas, welche über den demiurgischen Triaden steht; unter ihr stehen zunächst die drei *Δίες*, welche die *τριὰς Δίϊος*, die demiurgische Trias, bilden, Zeus, Poseidon, Pluto; auf sie folgen drei weibliche Gottheiten als *ζωογόνιοι*, drei männliche als *φρουρητικοὶ* und schliesslich wieder drei weibliche als *ἐπιστρεπτικαί* (S. 134); eine Construction der Zwölfgötter, welche der S. 806 aus Proklus angeführten verwandt ist, aber im einzelnen doch von ihr abweicht, noch mehr aber von der des Jamblich sich unterscheidet, welcher (s. o. 695, 2) die Zwölfgötter in den *θεοὶ ἐγκόσμιοι* gesucht, und dieselben, nach Sallust. De Diis. c. 5 zu schliessen, in die vier Triaden der *ποιοῦντες τὸν κόσμον* (Zeus, Poseidon, Hephäst), *ψυχοῦντες* (Demeter, Hera, Artemis), *ἁρμόζοντες* (Apollo, Aphrodite, Hermes), und *φρουροῦντες* (Hestia, Athene, Ares) vertheilt hatte. Zugleich sagt aber Hermias a. a. O. auch, jeder von den drei Zeus habe vier Götter unter sich, einen der das Sein, einen der das Leben, einen der das Bestehen und die *φρουρά*, einen der die *ἐπιστροφὴ ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς* bewirke; und um die Verwirrung voll zu machen, fügt er S. 135 u. bei: wenn man von zwölf Göttern rede, so sei diess nicht arithmetisch zu verstehen, sondern „zwölf“ sei ein Symbol der Vollkommenheit; *διὸ κἂν μύριοι ὦσι λέγονται δώδεκα, καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἓν δώδεκά ἐστι.* Als bezeichnend für diese Deutungskunst mag noch angeführt werden, dass Hermias S. 178 o. 179 auch die *τέττιγες ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν ᾄδοντες* Phädr. 258, E von den *θεῖαι ψυχαὶ ἤτοι δαίμονες ἢ θεοί, οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν ὄντες καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς* erklärt; übrigens war ihm, wie er selbst bemerkt, Jamblich in dieser ziemlich weit ausgesponnenen Erklärung vorangegangen. Von demselben oder von

früherer | Neuplatoniker über das Wissen der Götter [1]) und über die Art und Weise ihrer Fürsorge für die Welt [2]). Er theilt die Vorstellungen seiner Schule über die Dämonen und die verschiedenen Arten derselben, über ihre Verrichtungen, über Schutzgeister [3]) u. s. w., nebst allerlei sonstigem Aberglauben [4]). Er gibt der Seele, | wie diess gleichfalls allgemein angenommen war, einen ätherischen Leib, der sie auch nach dem Tode nicht verlässt [5]); und den Seelenkräften [6]), welche auch schon Plato und Aristoteles bekannt waren, fügt er mit Proklus das Einheitliche in der Seele bei, welches ein Abbild des überseienden Einen und das Organ des Enthusiasmus und der göttlichen, im Enthusiasmus empfangenen Erleuchtung sei [7]). Er folgt hierin ohne Zweifel Syrian,

Syrian wird wohl auch herrühren, was S. 202 m., im allgemeinen übereinstimmend mit dem S. 822 m. aus Proklus angeführten, von dem Lachen der Götter über Hephäst gesagt ist.

1) S. 95 o.: Die *αἴσθησις* der Götter sei ein Erkennen ohne besondere Sinnesorgane und ohne das durch die Einwirkung des Gegenstands erzeugte Leiden; S. 139 m.: ihr Denken sei kein discursives.

2) S. 138 o.: *δῆλον δὲ, ὅτι οὐκ ἐπιστρέφοντες εἰς ἡμᾶς, οὕτως ἡμῶν προνοοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τῷ αὐτῷ μακαρίῳ ὄντες* (in der gleichen Seligkeit verharrend) *αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ ἡμῶν εὖ διατιθέασι.*

3) Vgl. S. 89 u. 93 f.

4) So nimmt er S. 94 m. den Glauben an Vorbedeutungen (dass es z. B. ein übles Vorzeichen sei, wenn ein Wiesel über den Weg läuft u. dgl.) in Schutz; S. 104 u. setzt er auseinander, dass Götterbilder durch theurgische Kunst (*τελεστική*), welcher er hier überhaupt die weitgreifendsten Wirkungen beilegt, nicht allein beseelt, sondern auch in Enthusiasmus versetzt und mit höherer Erleuchtung erfüllt werden können; S. 109 m. erzählt er die Legende von der Sibylle, deren oben, S. 785, 2 Schl., gedacht wurde.

5) Aus S. 95 o. erfahren wir, dass dieses *ὄχημα* nach dem Tode, wie die der Götter, *λαμπρὸν ὂν καὶ καθαρὸν, ὅλον δι' ὅλου ἐστὶν αἰσθητικὸν*, und aus S. 130 u., dass es *οὐκ ἔστι τριχῇ διαστατὸν ἀλλ' ἐπίπεδον, ὡς λεπτὸν καὶ ἄϋλον.*

6) Hermias zählt deren S. 150 m. vier: *λόγος, θυμὸς, ἐπιθυμία, φύσις*, indem er die letztere aus der peripatetischen und stoischen Lehre der platonischen Dreitheilung beifügt; das *λογικὸν* wird in *διάνοια* und *δόξα* getheilt, und jene wieder in den *νοῦς* (welcher auffallenderweise mit dem *δυνάμει νοῦς* des Aristoteles zusammenfallen soll) und die *διάνοια* im engern Sinn; S. 68 u. endlich werden fünf *γνωστικαὶ δυνάμεις* gezählt: *νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἴσθησις.*

7) S. 103 ff., wo auch von den verschiedenen Arten der Begeisterung (*ἐνθουσιασμὸς, μανία*) gesprochen wird.

dessen Lehre er überhaupt ziemlich unverändert wiederzugeben scheint.

Bedeutender, als Hermias, ist sein Sohn **Ammonius**, der Schüler des Proklus [1]), welcher ebenso, wie sein Vater, der alexandrinischen Schule vorstand [2]). Von dem Ansehen, in welchem dieser Mann nicht allein als Ausleger der platonischen und aristotelischen Schriften, sondern auch als Mathematiker und Astronom stand [3]), legt die Zahl und der Name seiner Schüler | Zeugniss ab [4]); was uns von seinen Werken erhalten, oder über dieselben mitgetheilt ist, lässt in ihm, trotz der Breite, mit der er auch selbstverständliches ausführlich erörtert, und trotz des Formalismus, in den er sich dann und wann verliert [5]), immerhin

1) Von andern gleichnamigen wird er gewöhnlich als *Ἀμμώνιος Ἑρμείου* unterschieden. Nach dem frühen Tod seines Vaters brachte ihn seine Mutter Aedesia zu Proklus (Suid. *Αἰδεσ.*, aus Damascius); er selbst bezieht sich auf den Unterricht des Proklus De interpr. 3, a und bei Philop. Anal. post. 35, b, o. (Schol. in Arist. 218, a, 17); ebenso Asklep. Schol. 577, b, 26. — Ausser ihm hatte Hermias noch einen Sohn, **Heliodorus**, der gleichfalls ein Philosoph genannt wird, aber seinem Bruder nicht gleichkam (Suid. a. a. O. Damasc. Isid. 74. 76).

2) Hier hörte wenigstens Damascius seine Vorträge über platonische Schriften und über die astronomischen Werke des Ptolemäus; Phot. Cod. 181, Schl., S. 127.

3) Damasc. Isid. 79 bezeugt von ihm: *ὅτι φιλοπονώτατος γέγονε, καὶ πλείστους ὠφέλησε τῶν πώποτε γεγενημένων ἐξηγητῶν· μᾶλλον δὲ τὰ Ἀριστοτέλους ἐξήσκητο.* In der Astronomie und Geometrie ohnedem habe er sich nicht allein vor seinen Zeitgenossen, sondern auch nahezu vor allen früheren ausgezeichnet. Ebenso bei Phot. a. a. O.: *οὐ μικρῷ μέτρῳ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ διαφέρειν καὶ μάλιστα τοῖς μαθήμασι.* Ob er der Ammonius ist, welchem Damasc. Isid. 292 schmutzige Gewinnsucht vorwirft, lässt sich aus dem fragmentarischen Auszug des Photius nicht abnehmen.

4) Ausser Damascius, Simplicius, Asklepius, Theodotus, Olympiodorus, von welchen diess später nachgewiesen werden wird, hatte er auch den Johannes Philoponus zum Schüler, der öfters von ihm, als seinem Lehrer, oder als „dem Philosophen" Aussprüche anführt; vgl. Philop. Anal. pri. VII. b, o. (Schol. in Arist. 145, b, 7). Anal. post. 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m. Phys. P, 3, m.

5) Wie De interpret. 174, b ff., wo er ausrechnet, dass es 1512 Arten entgegengesetzter Sätze, und mithin 3024 derartige Sätze gebe. Einiges weitere über Ammonius' Logik bei Prantl. Gesch. d. Log. I, 652 f.

einen kenntnissreichen und sorgfältigen Ausleger erkennen, der von seinen Nachfolgern viel benützt wurde, und neben dem logischen namentlich auch das mathematische und astronomische in den aristotelischen Büchern zu erläutern und zu prüfen sich angelegen sein liess[1]). In den Ansichten, die er aus Anlass |

1) Wir besitzen von Ammon. Erklärungen von Porphyr's Einleitung und Aristoteles π. Ἑρμηνείας (über letztere vgl. Brandis über d. arist. Org. Abh. d. Berl. Akad. 1833, hist. phil. Kl. S. 288); seinen Namen trägt auch eine Erklärung der Kategorieen; indessen hat Brandis a. a. O. S. 283, unter Prantl's Zustimmung (Gesch. d. Log. I, 642) gezeigt, dass dieselbe jedenfalls nur eine schlechte Bearbeitung von Ammonius' Schrift sein kann. Aus seinem Commentar zur ersten Analytik gibt Waitz Arist. Org. I, 43 ff. Auszüge; was dagegen Philop. Anal. post. 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m unter Berufung auf seine Aussage über Proklus' Erklärung der zweiten Analytik mittheilt, bezieht sich auf den mündlichen Unterricht seines Lehrers. Ebenso verhält es sich mit der Angabe über seine Auslegung der Physik bei Phil. Phys. P, 3, m., und (trotz des Präsens in der letzten von diesen Stellen) wahrscheinlich auch mit denen bei Simpl. Phys. 42, a, o. m. 43, a, u. Dagegen setzen die Citate in den akademischen Scholien 487, a, 39. 495, a, 24. 515, b, 11 eine Schrift über die Bücher vom Himmel voraus. Ebenso müssen Olympiodor die Erklärungen von Stellen der Meteorologie, deren er an verschiedenen Orten seines Commentar's (Arist. Meteorol. ed. Ideler I, 133. 184. 256. 260. 294. II, 136. 137. 197. 215. 224) gedenkt, schriftlich vorgelegen haben; ob aber in einer Schrift des Ammonius, oder in einer, vielleicht von ihm selbst verfassten, Nachschrift aus dessen Lehrstunden, lässt sich nicht ausmachen. Seine Auslegung der Metaphysik hatte Asklepius, wie die Ueberschrift seiner Scholien (Schol. in Arist. S. 518) besagt, niedergeschrieben; ausdrücklich genannt wird er a. a. O. 547, b, 12. 552, a, 25. 31. 559, b, 9. 563, b, 1. 576, b, 14. 577, b, 26. 581, b, 12. 587, a, 5. 588, a, 1. 595, a, 31. 39. 606, a, 29. b, 20. 621, b, 27. 661, b, 18. 666, b, 6. 684, a, 18. 758, a, 6. Was Philop. De an. Q, 3, o. O, 13, u. und wohl auch ebd. 9, u. aus Ammonius' Erklärung der Bücher von der Seele anführt, scheint aus persönlicher Erinnerung geschöpft zu sein; ebenso, was er über seine Erklärung der Arithmetik des Nikomachus mittheilt (in Nicom. ed. Hoche 7 f.). Dagegen weisen die Citate Olympiodor's in Gorg. S. 100 (S. 277 der Ausgabe von Jahn in Jahn's Jahrb. Supplementb. 14). S. 153 (385). 157 (388). 165 (395). 170 (518). 171 (519). 177 (523). 178 (524). 197 (539) auf einen von Ammonius, oder nach seinen Vorträgen, schriftlich abgefassten Commentar zum platonischen Gorgias. Einer Abhandlung über den Satz, dass Gott nach Aristoteles nicht blos τελικὸν, sondern auch ποιητικὸν αἴτιον der Welt sei, erwähnt Simpl. Phys. 321, b, o. De coelo 122, b, 43 (Schol. 486, a, 32); eines μονόβιβλος über die hypothetischen Schlüsse eine

seiner Erklärungen ausspricht, treten die mystischen und phantastischen Elemente des damaligen Platonismus verhältnissmässig zurück; aber doch ist eine bemerkenswerthe wissenschaftliche Eigenthümlichkeit auch hier nicht wahrzunehmen. Ammonius sucht etwa den Streit zwischen den Peripatetikern und Platonikern über das Sein der Arten in der Gattung durch die Annahme zu schlichten: in demjenigen Allgemeinen, welches dem Besondern vorangehe, seien die artbildenden Unterschiede aktuell enthalten, in dem, welches im Besondern ist, nur potentiell; von dem ersteren reden die Platoniker, wenn sie das aktuelle, von dem zweiten die Peripatetiker, wenn sie das potentielle Sein derselben in der Gattung behaupten [1]). In anderen Fällen vertheidigt er Plato [2]) und die Pythagoreer [3]) gegen die Einwürfe, mit welchen Aristoteles die Ideen- und Zahlenlehre bestreitet. Er selbst erklärt sich über die Ideen im Sinn seiner Schule, wenn er nur von den natürlichen Arten Ideen annehmen will [4]). Er behauptet mit dem ganzen | Neuplatonismus die Ewigkeit der Welt [5]). Er äussert sich mit Abscheu über den manichäischen Dualismus [6]), bestreitet den astrologischen wie den stoischen Fatalismus, und sucht nach Jamblich's Vorgang die Vereinbarkeit des göttlichen Wissens und der menschlichen Willensfreiheit nachzuweisen [7]). Ebenso vertheidigt er die Wirksamkeit der Gebete mit dem Satze, dass die an sich allgemeine Vorsehung

Handschrift bei Cramer Anecd. Paris. I, 390. Unter Ammonius' Namen ist endlich noch eine Lebensbeschreibung des Aristoteles erhalten, die aber (wie schon Bd. II. b, 2, 1 bemerkt wurde) nicht für ächt gelten kann.

1) In qu. voc. Porph. 59, b ff. — eine Erörterung, welche schon die Frage über die *universalia ante rem* und *in re* berührt.

2) Vgl. Asklep. Schol. in Arist. 552, a, 31. 563, a, 1. 577, b, 26. 581, b, 12. 588, a, 1.

3) Ebd. 559, b, 9.

4) Ebd. 576, b, 14; vgl. auch S. 621, b, 27 die Bemerkung, dass die *διαφοραὶ* (die blossen Eigenschaftsbegriffe, wie *λογικότης*) *ἀνυπόστατοι* seien.

5) Philop. Phys. P, 3, m.

6) Bei Asklep. Schol. in Arist. 666, b, 3. 684, a, 18.

7) De interpret. 105 ff. (Der wesentliche Inhalt dieser Ausführung wurde schon S. 698, 7 angeführt.) Dass er im Interesse des Vorsehungsglaubens und der sittlichen Zurechnung die Astrologie verwarf, bemerkt Olympiod. in Gorg. 197 (53b).

der Götter (die er sich nicht durch Berathung und Entschluss vermittelt, sondern mit ihrem Sein selbst gegeben denkt) sich an jedem nach Massgabe seiner Empfänglichkeit und seines geistigen Zustandes bethätige [1]); diese rationelle Begründung hält ihn aber natürlich nicht ab, alle möglichen Erzählungen über das Eingreifen der Götter in den Weltlauf anzunehmen [2]). Etwas neues ist in allem diesem nicht zu finden, und auch was uns über Ammonius' Lehre vom Nus mitgetheilt wird, lautet nicht sehr erheblich [3]).

Unter den übrigen Schülern des Proklus wird der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria [4]) von SIMPLICIUS mit | Auszeichnung genannt, indem er zugleich bemerkt, er sei in manchen Punkten von der Lehre des Proklus abgewichen [5]). Der tadelsüchtige DAMASCIUS spricht von ihm, trotz der Frömmigkeit und der Wunderkraft, die er ihm nachrühmt [6]), nur mit getheilter

1) De interpret. 32, a f. 108, a.

2) A. a. O. S. 108 beruft er sich für die Gebetserhörung auf die Erfahrung, welche in den *πολύστοιχοι τῶν θείων ἐνεργειῶν πραγματεῖαι* und in täglich vorkommenden Fällen vorliege. Dagegen widersprach er allerdings einem groben Volksaberglauben hinsichtlich der Zauberei; OLYMPIOD. in Gorg. 153 (384 f.).

3) PHILOP. De an. Q, 3 bemerkt aus Anlass der Stelle De an. III, 4, er sei sowohl mit der Erklärung Alexander's (über die 1. Abth. S. 796 f.) als mit der Plutarch's (s. o. 752, 1) unzufrieden gewesen, und nachdem er seine Einwendungen gegen dieselben ausführlich berichtet hat, gibt er selbst, ohne Zweifel auch noch nach Ammonius, eine dreifache Bedeutung, oder genauer drei Stufen in der Entwicklung des Nus an: 1) *ὁ νοῦς δυνάμει εἰδὼς τὰ πράγματα*, wie der der Kinder; 2) *ὁ νοῦς ὁ καθ' ἕξιν εἰδὼς τὰ πράγματα*, wie der der Erwachsenen, die etwas wissen, aber sich nicht eben damit beschäftigen; 3) *ὁ καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν*, wie der der Erwachsenen, welche etwas wissen, und von diesem Wissen in wirklichem Denken Gebrauch machen.

4) SUID. u. d. W. (nach Damascius). Ebd. und bei DAMASC. Isid. 116. 139 einiges weitere über seine Persönlichkeit und seine Verhältnisse.

5) Phys. 188, b, m (aus Anlass der Untersuchung über die Zeit): *οἱ δὲ μετὰ Πρόκλον ἕως ἡμῶν σχεδόν τι πάντες οὐκ ἐν τούτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασι τῷ Πρόκλῳ κατηκολούθησαν. Ἀσκληπιόδοτον ἐξαίρω λόγου τὸν ἄριστον τῶν Πρόκλου μαθητῶν καὶ Δαμάσκιον τὸν ἡμέτερον· ὧν ὁ μὲν δι' ἄκραν εὐφυΐαν καινοτέροις ἔχαιρε δόγμασιν· ὁ δὲ Δαμάσκ.* u. s. w. (s. u. 839. 3).

6) Bei SUID. *Ἀσκληπιόδοτ.* und *Δεισιδαιμονία.* V. Isid. 116. 139 f. Ebd. 160 wird er *μεγας* genannt.

Hochschätzung: seine Begabung [1]) sei ungleichmässig gewesen; scharfsinnig im Zweifeln, habe es ihm doch an der Fähigkeit gefehlt, schwierigere Gegenstände zu begreifen; für die Tiefen der platonischen, namentlich aber der orphischen und chaldäischen Lehre, habe er kein Verständniss gehabt; an naturwissenschaftlichen und mathematischen Kenntnissen habe er alle seine Zeitgenossen übertroffen [2]), aber in der Ethik allzu viele Neuerungen vorgenommen, und sie auf das niedrige Gebiet dieser Welt beschränkt [3]). Uns wird dieser Tadel eher beweisen, dass sich Asklepiodotus durch eine nüchternere Denkweise zu seinem Vortheil von der Masse der damaligen Neuplatoniker unterschied, und nicht allein den theologischen Spekulationen, sondern auch den theurgischen Künsten und mystischen Ueberschwänglichkeiten der Schule abgeneigt war [4]); leider ist uns aber über seine | Ansichten nichts näheres überliefert [5]). — Von seinem Mitschüler Marinus, dem Nachfolger des Proklus [6]), sagt Damascius, er

1) Ueber die auch Suid. *Ἀσκληπιόδ.* zu vergleichen ist.

2) Ueber den Eifer und Erfolg, mit dem er seine naturwissenschaftlichen Studien betrieb, äussern sich auch die Mittheilungen bei Suid. *Ἀσκλ.* mit der höchsten Anerkennung.

3) Isid. 126, wo die Schlussworte lauten: *ἐν τοῖς περὶ ἠθῶν δὲ καὶ ἀρετῶν ἀεί τι καινουργεῖν ἐπεχείρει, καὶ πρὸς τὰ κάτω καὶ τὰ φαινόμενα συστέλλειν τὴν θεωρίαν, οὐδὲν μὲν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν ἀρχαίων νοημάτων ἀποικονομούμενος, πάντα δὲ συνωθῶν καὶ κατάγων εἰς τήνδε τὴν φύσιν τὴν περικόσμιον.* Ueber seine ärztlichen Studien und Ansichten ebd. 128 f. Suid. *Σωραν.*

4) Vgl. Suid. *Δεισιδαιμονία*, der ohne Zweifel aus Damascius berichtet: Asklepiodotus sei gottesfürchtig und fromm gewesen, habe sich aber gescheut, Opfer darzubringen, oder sich geheime Künste mittheilen zu lassen (*ἀποῤῥήτου μηδενὸς ἀκούειν*). *οὐ γὰρ εἶναι ταῦτα τῆς γενέσεως ἄξια, ἀλλὰ τοῦ Ὀλύμπου καὶ τῶν ἐν Ὀλύμπῳ διαζῆν ἡγουμένων.* Er sah also in diesen Dingen eine tadelnswerthe Ueberhebung. Auch von der ägyptischen Weisheit wollte er nichts wissen; vgl. Suid. *Ἀδαήμονες.*

5) Was ausser dem angeführten von Olympiodor (Arist. Meteorol. ed. Idel. II, 222) und dem Anonymus Schol. in Arist. 508, a, 39 mitgetheilt wird, ist ganz unerheblich. Doch erfahren wir aus der ersteren Stelle, dass er einen Commentar zum Timäus geschrieben hatte.

6) Dieser Philosoph stammte nach Damasc. a. a. O. 141 aus Neapolis in Palästina (Sichem), war aber zur hellenischen Religion übergegangen. Schwächlichen Körpers (143. 152) und von mässiger Begabung, erwarb er sich

sei in seiner Erklärung des Parmenides, unfähig, dem Geistesflug des Proklus zu folgen, von den überwesentlichen Einheiten auf die Ideen zurückgegangen [1]; in seiner Biographie des Proklus erscheint er als ein Mann von untergeordnetem Geiste, von dem man vermuthen möchte, dass ihm nur seine unbedingte Verehrung gegen seinen Lehrer, oder der Mangel an tüchtigeren Kräften, die Ehre des Scholarchats verschafft habe. Die neuplatonische Schule zu Athen soll unter ihm in tiefen Verfall gerathen sein [2]. Sonst wird über ihn gleichfalls nur wenig mitgetheilt [3]. — Marin's Nachfolger Isidorus, auf welchen schon Proklus grosse Hoffnungen gebaut hatte [4], erscheint nach der Schilderung seines Lobredners als ein Theosoph, welcher von der höheren Erleuchtung und dem Enthusiasmus weit mehr erwartete, als von der methodischen Forschung [5]; für die | Auf-

durch seinen Fleiss eine angesehene Stellung in der Schule (142). Vor seinem Tode bestimmte er Isidor zu seinem Nachfolger (224 f.).

1) Vita Isidori 275. Aehnlich wird ebd. 144 vgl. 142 über ihn geurtheilt.

2) Damasc. a. a. O. 228.

3) Schol. in Arist. 8, b, 23 wird von ihm das Wort angeführt: „wenn doch alles Mathematik (d. h. der mathematischen Sicherheit fähig) wäre.“ Ebd. 188, a, 46 scheint sich auf einen Commentar zur ersten Analytik zu beziehen. Philop. De an. Q, 10, u. gibt an, dass er (vielleicht in einem Commentar zu der aristotelischen Schrift) unter dem *ἐνεργείᾳ νοῦς* des Aristoteles *οὐ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἀλλὰ δαιμόνιόν τινα ἢ ἀγγελικὸν* verstanden habe. Nach Damasc. a. a. O. 141 hatte er nur wenig geschrieben; einen ausführlichen Commentar zum Philebus hatte er, da Isidor nicht damit zufrieden war, selbst wieder verbrannt; ebd. 42.

4) Damasc. V. Isid. 278 f. Seiner Herkunft nach war Isidor, nach Suid. *Συριαν.*, ein Alexandriner. Ueber seinen Bruder Ulpianus, der aber jung starb, s. m. Suid. *Οὐλπ.*

5) Damasc. a. a. O. 32: Er habe die *ἀγχίνοια* und *ὀξύτης* weder in der *εὐκίνητος φαντασία* oder der *δοξαστικὴ εὐφυΐα*, noch in der *διάνοια εὔτροχος καὶ γόνιμος ἀληθείας* gesucht, sondern in der *θεία κατοκωχὴ*, in der höheren Erleuchtung, welche er selbst *εὐμοιρία* (vgl. Plato's *θεία μοῖρα* Bd. II, a, 497, 3) genannt habe. Ebd. 35—38: Von der Rhetorik und Poëtik habe er sich zu der *θειοτέρα φιλοσοφία* des Aristoteles gewendet; *ὁρῶν δὲ ταύτην τῷ ἀναγκαίῳ μᾶλλον ἢ τῷ οἰκείῳ νῷ πιστεύουσαν, καὶ τεχνικὴν μὲν εἶναι ἱκανῶς σπουδάζουσαν, τὸ δὲ ἔνθεον ἢ νοερὸν οὐ πάνυ προβαλλομένην, ὀλίγον καὶ ταύτης ὁ Ἰσίδωρος ἐποιήσατο λόγον.* Erst Plato habe ihn vollkommen befriedigt. Unter den älteren Philosophen habe

fassung der platonischen Lehre hielt er sich mit Vorliebe an Jamblich [1]), dessen schwülstige Unklarheit doch selbst unter den damaligen Neuplatonikern nicht wenige abstiess [2]). Als er sein Lehramt nach kurzer Führung niederlegte und in seine Vaterstadt Alexandria zurückkehrte [3]), folgte ihm Hegias, auch noch ein Schüler und eine Hoffnung des greisen Proklus [4]), dem aber | Damascius ein schlechtes Zeugniss ausstellt, wenn er sagt [5]),

er Pythagoras und Plato in den Himmel erhoben, unter den jüngeren Porphyr, Jamblich, Syrian und Proklus (Plotin, wie es scheint, nicht) und wer sonst durch *ἐπιστήμῃ θεοπρεπὴς* sich auszeichnete. (Aehnlich Suid. *Συριαν.* aus Damascius.) Von menschlichem Scharfsinn und Wissen dagegen habe er sich für die *θεοπρεπὴς σοφία* wenig versprochen; seien doch selbst Aristoteles und Chrysippus auf einer niedrigeren Stufe stehen geblieben. Mit Büchergelehrsamkeit habe er sich nicht abgegeben, sondern sich auf den Unterricht des Lehrers, dem er Vertrauen schenkte, beschränkt. Statt der Götterbilder habe er sich in heftiger unaussprechlicher Liebe den Göttern selbst zugewendet, die *ἐν ἀποῤῥήτῳ τῆς παντελοῦς ἀγνωσίας* verborgen seien. Vgl. ebd. 213. 240. 243.

1) A. a. O. 36 vgl. Suid. *Συριαν.* Ebd. 33: er habe sich Plato ganz hingegeben, *μετὰ δέ γε Πλάτωνα καὶ ταῖς θαυμασταῖς Ἰαμβλίχου περινοίαις.* Dazu stimmt auch seine Vorliebe für heilige Mythen, seine Beschäftigung mit der ägyptischen Theologie (ebd. 213. 243), und seine weissagenden Träume (12).

2) Damasc. a. a. O. 34: *οὐκ ὀλίγους τῶν φιλοσόφων ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, τοὺς μὲν ἄβατον εἶναι τὸν Ἰάμβλιχον οἰομένους, τοὺς δὲ αὐθάδει μεγαληγορίᾳ λόγων τὸ πλέον ἢ ἀληθείᾳ πραγμάτων ἐπαιρόμενον.*

3) A. a. O. 226. 229: Isidor habe sich nur widerstrebend zur Uebernahme des Lehramts verstanden, *καὶ ἐψηφίσθη διάδοχος ἐπ' ἀξιώματι μᾶλλον ἢ πράγματι τῆς Πλατωνικῆς ἐξηγήσεως.* Schon im folgenden Frühjahr verliess er aber Athen; oder wenn das *ἐβουλεύετο ἀπολιπεῖν* des Damasc. nur auf eine unausgeführte Absicht gehen sollte, muss er diess doch später gethan haben, denn Damascius hatte ihn in Alexandria zugleich mit Ammonius zum Lehrer (s. u. 837, 1), und derselbe bezeugt von ihm bei Phot. Cod. 181, Schl. S. 137, er habe ihm seine dialektische Fertigkeit zu verdanken, wie denn Isidor in dieser Beziehung alle anderen verdunkelt habe. Damit verträgt sich aber schlecht, dass es Isidor nach Suid. *Ἰσίδ.*, der sonst doch auch aus Damascius schöpft, an dialektischer Uebung gefehlt haben soll.

4) Marin. Procl. c. 26 g. E. Suid. *Ἡγίας* (nach Damascius).

5) V. Isid. 221; günstiger urtheilt über ihn, der damals übrigens auch noch lebte, Marin. a. a. O., während Damascius auch bei Suid. *Εὐπειθ.* und *Ἡγίας* nur seinen Eifer für die hellenische Religion zu rühmen weiss.

die Philosophie habe in Athen nie in solcher Verachtung gestanden, wie zu seiner Zeit. Auch Zenodotus, den Proklus gleichfalls sehr hoch hielt [1]), war schwerlich bedeutend. Von einigen weiteren Schülern des Proklus kennen wir eben nur die Namen [2]). |

Die Bemerkung bei Suid. Ἡγ., er sei zwar kein ächter Philosoph gewesen, ἄλλως δὲ φιλομαθής, ὅσα τὴν φύσιν ἐξηγήσασθαι, weist darauf hin, dass er den allzu transcendenten Spekulationen abgeneigt war. Aus dem, was Suidas an verschiedenen Orten (Ἡγ., Ἀρχιάδ., Θεαγέν., Εὐπείθ.) nach Damascius mittheilt, nebst Marin. c. 12. 14. 29. Damasc. Isid. 157 geht hervor, dass Hegias zu Plutarch's Verwandtschaft gehörte. Zumpt (Ueber die philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1843, phil.-hist. Kl. S. 80 f.) glaubt, er sei der Sohn von Proklus' Freund Archiadas und Plutarch's Tochter Asklepigeneia gewesen; allein nach Marin. 12 war Archiadas, den wir c. 29 mit einer Πλουτάρχη verheirathet finden, Plutarch's Enkel (ἔγγονος), also nicht der Gatte, sondern eher der Sohn der Asklepigeneia, was auch für den Altersgenossen des Proklus besser passt, und da Derselbe c. 29 angibt, die jüngere Asklepigeneia, die Gattin des reichen und freigebigen Senators Theagenes, sei das einzige Kind des Archiadas gewesen, so ist Hegias wohl eher für den Sohn des Theagenes, also den Ururenkel Plutarch's, zu halten. Darauf weist auch Suid. Ἡγ. Schl. — Ueber Hegias' Söhne Eupeithius und Archiadas, die aber beide für die Philosophie verdorben worden seien, s. m. Suid. Εὐπείθ.

1) Damasc. Isid. 154. Nach Phot. a. a. O. hatte Damascius in Athen seinen philosophischen Unterricht genossen. Phot. nennt ihn bei dieser Gelegenheit διάδοχος Πρόκλου, τὰ δεύτερα Μαρίνου φέρων; wiewohl man ihn aber möglicherweise als Schulvorstand zwischen Hegias und Damascius einschieben könnte, ist doch wahrscheinlicher, dass διάδοχος hier in weiterer Bedeutung steht.

2) Einer der ältesten ist Hierius, der Sohn Plutarch's, welcher aber „unter Proklus philosophirte" (Damasc. Isid. 88. Suid. Παμπρέπ. S. 35 Bernh.). Gleichfalls zu den älteren Schülern des Proklus mag der „grosse" Perikles der Lyder (Marin. Prokl. 29) gehören, derselbe, von welchem Simpl. Phys. 50, a, m. anführt, dass er mit den Stoikern das ἄποιον σῶμα für die πρωτίστη ὕλη erklärt, und diese Ansicht auch bei Plato und Aristoteles zu finden geglaubt habe. Weiter berichtet Damasc. Isid. 109 f. 168. 171 f. 288 und bei Suid. Παμπρέπ. von Pamprepius, einem Aegypter aus Thebä oder Panopolis, welcher Lehrer der Grammatik in Athen und zugleich Schüler des Proklus war, in der Folge nach Konstantinopel gieng, bei Kaiser Zeno Einfluss gewann, dann aber in Ungnade fiel, an einer Verschwörung gegen ihn theilnahm und eines gewaltsamen Todes starb; bei Suid. Σεβηρ. v. Isid. 165. 290 von Severianus aus Damaskus, der als Rechtsgelehrter und Beamter gleichfalls an Zeno's Hof lebte, dort allen Verlockungen zur Annahme des Christenthums standhaft widerstand, sich aber auch in eine

Merkwürdiger ist uns Damascius[1]). Auch er ist als Philosoph den Koryphäen der Schule nicht gleichzustellen. Seine Bevorzugung der Orakelsprüche, der orphischen Gedichte und ähnlicher Schriften, die er kaum in geringerem Umfang benützt, als die Werke der Philosophen, seine Bewunderung Jamblich's[2]), das Dunkle, oft fast Unverständliche seiner Darstellung, seine Vorliebe für die abstrusesten Untersuchungen, die Leichtgläubigkeit, mit der er die albernsten Wundergeschichten annimmt und weitergibt[3]), die Ungunst, mit der er alle die behandelt, welche |

Verschwörung zur Wiederherstellung der alten Religion einliess; bei Suid. Ζήνων Ἀλεξ. von Zeno aus Pergamum, den er aber selbst als wissenschaftlich unbedeutend schildert. Ein Schüler des Proklus ist vielleicht auch der Aristokles, an welchen dieser ein von Simpl. Phys. 143, b, u. erwähntes Schreiben gerichtet hatte, und der Strato, welchen Damasc. De princ. c. 62 f. S. 174. 177 K. nennt, und welchem (nach Kopp's Anmerkung zu der ersten von diesen Stellen) ein Münchner Codex die sonst Olympiodor zugeschriebenen Scholien zum Philebus beilegt. Dagegen gehörte Sallustius (wie schon S. 734, 1. 1. Abth. 776, 1 bemerkt wurde) nur vorübergehend zur platonischen Schule; mit ihm verliess sie Athenodorus (Suid. Ἀθηνόδ.).

1) Damascius (über den Kopp im Vorwort zu seiner Ausgabe) stammte nach der v. Isid. 200. Simpl. Phys. 146, a, m. Phot. Cod. 181 Anf. aus Damaskus. In Alexandria studirte er unter Theo (über den v. Isid. 62) drei Jahre die Rhetorik, die er auch (wo, wird nicht gesagt) neun Jahre lang lehrte, dann aber aufgab (vgl. v. Isid. 201); in Athen wurde er von Marinus in der Mathematik, von Zenodotus in der Philosophie unterrichtet, Ammonius führte ihn zu Alexandria (sei es während seines ersten oder seines zweiten dortigen Aufenthalts) in die platonischen Schriften und die Astronomie ein, Isidor in die Dialektik (Phot. Cod. 181, Schl. S. 126, b f.); nach Suid. Ἑρμείας wäre ausser Ammonius auch dessen Bruder Heliodorus sein Lehrer gewesen. Dass in der Folge er selbst den Lehrstuhl der Philosophie in Athen einnahm, wird zwar nicht ausdrücklich überliefert, aber es ergibt sich neben dem Titel eines διάδοχος, der ihm in den Handschriften seiner Werke beigelegt wird (s. Kopp a. a. O. S. XII), auch aus dem Umstand, dass er in seinem Leben Isidor's auf die Verhältnisse der platonischen Schule in Athen bis in's einzelste eingegangen war, und dass er sich darüber auch in den erhaltenen Bruchstücken sehr genau unterrichtet zeigt; verbinden wir endlich die zwei Nachrichten (s. u. 844. 1. 850), dass er der Lehrer des Simplicius war, und dass er mit den übrigen athenischen Platonikern nach Persien gieng, so erhalten wir gleichfalls den Lehrer der Philosophie in Athen.

2) Vgl. S. 839, 3.

3) Das Leben Isidor's bringt viele solche Fabeln; noch weit mehr scheinen die Παράδοξα enthalten zu haben.

den Neuplatonismus dem verständigen Denken näher zu bringen suchten [1]), — alle diese Züge lassen uns die Richtung seines Geistes hinlänglich erkennen; doch zeugt seine Schrift über die letzten Gründe [2]) immerhin von dialektischer Schärfe und von |

1) Belege hiefür sind uns so eben in seinem Urtheil über Asklepiodotus und Marinus und S. 759, 3 in dem über Hierokles vorgekommen.

2) *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, bis jetzt erst theilweise (von Kopp 1826) herausgegeben; Bruchstücke aus den ungedruckten Abschnitten hat Ruelle Damascius (Revue archéologique nouv. Série I, 1860. S. 250 ff.) mitgetheilt. Eine vollständige Ausgabe wird, wie ich höre, gegenwärtig vorbereitet, und so wird es sich denn zeigen, ob die handschriftlich noch vorhandenen *Ἀπορίαι καὶ λύσεις εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην* nur ein Theil dieser Schrift oder von ihr verschieden sind. Die Fortsetzung von Proklus' Commentar zum Parmenides, deren lückenhaften Text Cousin Procli Opp. VI, 256 ff. herausgegeben hat, wird Damascius in den Handschriften mit Unrecht beigelegt. Dagegen wird ein Commentar zum Alcibiades I von Olympiodor in dem seinigen öfters angeführt; m. s. d. Index der Creuzer'schen Ausgabe; Suid. *Δαμάσκ.* legt ihm allgemein *ὑπομνήματα εἰς Πλάτωνα* bei. Aus einem Commentar zu Aristoteles vom Himmel geben die akademischen Scholien S. 454 ff. Auszüge (vgl. auch Kopp S. XIV). Eine Uebersicht über B. I—IV und VIII der aristotelischen Physik (worüber auch Kopp a. a. O.) befindet sich nach Iriarte (bei Fabric. Bibl. gr. III, 230) handschriftlich in Madrid; eine Erklärung von Hippokrates' Aphorismen *ὑπὸ φωνῆς Δαμασκίου*, deren Aechtheit jedoch Kopp S. XV bezweifelt, in München. Ueber vier Bücher *Παραδόξων λόγων*, von denen sich zwei mit Dämonen und Geistererscheinungen beschäftigten, und welche durchaus *ἀδύνατά τε καὶ κακόπλαστα τερατολογήματα καὶ μωρὰ* enthalten haben sollen, berichtet Phot. Cod. 130. Ob in einer von diesen Schriften, oder vielleicht auch in einem Commentar zur Meteorologie stand, was Philop. in Meteorol. 104 (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 217) über Damascius' Ansicht von der Milchstrasse mittheilt, lässt sich nicht ausmachen. Ein Buch *περὶ τόπου* nennt Simpl. Phys. 151, a, o., der aus demselben hier und S. 146, a, m. Bruchstücke mittheilt; wahrscheinlich war es aber nur ein Theil eines grösseren Werks, der ebd. 183, b, u. angeführten *συγγράμματα Περὶ ἀριθμοῦ καὶ τόπου καὶ χρόνου*, aus dem im folgenden, bis S. 185, a, u., mehreres die Zeit betreffende angeführt wird; der Abschnitt über die Zeit wird S. 189, b, u. *τὸ περὶ χρόνου σύγγραμμα* genannt. Endlich kennen wir noch aus Phot. Cod. 181. 242 den *Βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου*, wahrscheinlich die gleiche Schrift, welche Suidas *φιλόσοφος ἱστορία* nennt; Damasc. hatte nämlich darin, nach Phot. Cod. 181, S. 126, a, nicht allein das Leben Isidor's, sondern auch das vieler gleichzeitigen und auch früheren Männer behandelt, *πλείστῃ χρώμενος καὶ κατὰ κόρον τῇ παρεκ-*

einem gewissen Grad wissenschaftlicher Selbständigkeit[1]), die aber freilich bei ihm mit jener schon von PHOTIUS[2]) getadelten Verkleinerungssucht gepaart war. In seiner Denkart dem Jamblich verwandt, den er, nach seines Lehrers Isidor Vorgang, allen andern Philosophen vorzieht[3]), bemüht er sich, den Grundwiderspruch des neuplatonischen Systems zu lösen, und die absolute Einheit und Bestimmungslosigkeit des Urwesens mit seiner Beziehung zum getheilten Sein zu vereinigen. Der Weg, den er hiefür einschlägt, ist im wesentlichen derselbe, den seine Vorgänger versucht hatten: der Sprung vom bestimmungslosen zum bestimmten soll durch Einschiebung von Mittelgliedern in einen stetigen Uebergang verwandelt werden. Weil diess aber an und für sich unmöglich war, und weil alle Mittel hiefür längst erschöpft waren, so musste der Versuch nothwendig misslingen, und Damascius selbst konnte sich diess nicht ganz verbergen. Um den Begriff des Urwesens ganz rein zu fassen, entrückt er es allem und jedem Verständniss: es ist weder Eines, noch vieles, weder zeugend noch nichtzeugend, weder verursachend noch nicht verursachend, es ist weder das Princip noch die Ursache noch das Erste noch das, was allem vorangeht und über alles hinausgeht, es kann nicht bedürfnisslos und erhaben über alle Dinge genannt werden, denn diess alles sind nur relative Be-

δρομῇ. Die Bruchstücke daraus, welche Photius' Cod. 241 bilden, (herausgegeben von WESTERMANN im Appendix des COBET'schen Diogenes Laert.) sind nicht selten bis zur Unverständlichkeit abgerissen; derselben Schrift ist aber auch eine Reihe zusammenhängenderer Mittheilungen des SUIDAS über die späteren Neuplatoniker entnommen, wie sich diess von mehreren derselben nachweisen und von den übrigen kaum bezweifeln lässt. Aus v. Isid. 64 erhellt, dass dieses Werk vor dem Tode Theodorich's d. Gr., also vor 526 verfasst ist. Dass wir Damasus' Leben des Eudemus nicht Damascius zuschreiben dürfen, wurde schon Bd. II, b, 86 bemerkt.

1) Einen ἀνὴρ ζητητικώτατος καὶ πολλοὺς εἰςαγαγὼν πόνους φιλοσοφίας nennt ihn auch SIMPL. Phys. 146, a, m.

2) Cod. 181, S. 126, a, 18 Bk., wo treffend bemerkt wird, unter allen den Männern, welche Damasc. hier vergöttere, sei doch keiner, den er nicht auch wieder herabsetzte, selbst den Isidor tadle er ebensosehr, als er ihn lobe.

3) De princ. S. 352 (s. o. 681, 1) vgl. Isid. 33 f. SIMPL. Phys. 188, b, m: ὁ δὲ Δαμάσκιος διὰ φιλοπονίαν καὶ τὴν πρὸς τὰ Ἰαμβλίχου συμπάθειαν πολλοῖς οὐκ ὤκνει τῶν Πρόκλου δογμάτων ἐφιστάνειν.

stimmungen [1]), es lässt sich nur als das schlechthin unaussprechliche und undenkbare, was vor dem Einen ist, bezeichnen [2]), oder eigentlich auch nicht als dieses, denn das unerkennbare steht im Gegensatz zum erkennbaren, von dem Unsagbaren, was über dem Einen ist, dürfen wir nicht behaupten, weder dass wir es | kennen, noch dass wir es nicht kennen, sondern wir können uns im Verhältniss zu ihm nur eine Ueberunwissenheit (*ὑπεράγνοια*) zuschreiben, wir können es nur ahnen (*ὠδίνειν*), indem wir von jeder Eigenschaft und Bestimmtheit absehen, und vom erkennbaren in's unerkennbare flüchten [3]). Nur um so undenkbarer ist es aber, dass aus diesem absolut unbestimmten das bestimmte, aus dem absolut einfachen die Vielheit, aus dem unmittheilbaren das, was an ihm Theil hat, hervorgegangen sein sollte. Damascius erkennt diese Schwierigkeit recht wohl [4]); aber wie kann er hoffen, sie dadurch zu heben, dass er zwischen das Eine und das Viele Mittelbegriffe einschiebt, die doch nur eine Vereinigung widersprechender Bestimmungen sein können? Er unterscheidet von dem Unaussprechlichen (*ἀπόῤῥητον*) oder der absoluten Einheit mit Jamblich ein zweites Eins, welches die Vielheit gewissermassen an sich hat, und von diesem ein drittes; jenes nennt er *ἓν-πάντα*, dieses *πάντα-ἕν* [5]); und in ihnen hat er wohl auch die überwesentlichen Einheiten des Proklus gesehen [6]). Erst aus der dritten von diesen Einheiten soll die Monas und die Dyas oder das Begrenzte und Unbegrenzte hervorgehen [7]), die sich in dem ersten zusammengesetzten, dem Geeinigten, oder dem Wesen, (*ἡνωμένον, οὐσία*) verbinden [8]). Die weiteren Ordnungen zählt Damascius im allgemeinen einstimmig mit

1) De princ. S. 5 f. 24 f. 41. Aehnliches findet sich oft.

2) Ebdas. S. 55.

3) A. a. O. S. 75—79.

4) Vgl. S. 90 f.

5) S. 114. 116 f. 123 f. 146 vgl. S. 59. 77 f.

6) Dass er diese nicht aufgeben wollte, zeigt die S. 833, 1 angeführte Stelle v. Isid. 275.

7) S. 117. Die Darstellung dieser Lehren ist freilich bei Damascius so undurchsichtig, dass ich für die Richtigkeit der obigen Auffassung kaum einstehen kann.

8) S. 146.

Proklus[1]). Wie wenig er selbst jedoch zu diesen Deduktionen Vertrauen hat, und wie sich ihm der ganze Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Ersten, dieser Angelpunkt der neuplatonischen Metaphysik, immer wieder in einen leeren Schein verflüchtigt, zeigt die wiederholte Erklärung[2]): in Wahrheit habe gar kein Hervorgang | stattgefunden, das niedrigere und das höhere seien weder getrennt noch geeinigt, weder identisch noch verschieden, weder ähnlich noch unähnlich, weder Eines noch vieles, man könne auch nicht sagen, dass das eine früher sei und das andere später, jenes die Ursache, dieses das verursachte; dieses alles sei nur eine mangelhafte Ausdrucksweise; eigentlich gebe es nur Ein einfaches und unterschiedsloses Sein, alles sei das Eine, und das Eine sei alles, wir begreifen diess nur nicht, weil wir in den Gegensatz von Insichbleiben, Aussichheraustreten und Rückkehr zu sich, von Einigung und Trennung gestellt seien, auf die höhere Welt finden alle diese Unterschiede keine Anwendung[3]). So sagt er auch, die zwei Principien (die Einheit und Zweiheit) seien eigentlich nicht zwei, aber freilich auch nicht Eines[4]), man dürfe die Dreiheit des Intelligibeln (*πατὴρ, δύναμις, νοῦς*) eigentlich nicht drei nennen[5]), man dürfe in demselben nicht ein Denken, ein Leben oder ein Sein setzen, sondern nur etwas wie ein Denken u. s. f., nicht einen Hervorgang,

1) S. 347, wo nach dem *κόσμος νοητὸς* der *νοητὸς καὶ νοερὸς*, der *νοερὸς*, der *ὑπερκόσμιος* und der *ἐγκόσμιος* aufgeführt werden. Zu dem *κόσμος ἐγκόσμιος* gehören die Gestirne, über die wir durch Olympiodor in Phäd. S. 22 Finckh erfahren, dass ihnen Dam. nicht blos, wie Proklus, Gesicht und Gehör, sondern auch die übrigen Sinnesempfindungen beigelegt habe. In das Schema der neuplatonischen Metaphysik die zahllosen Götter, Engel, Dämonen u. s. w. zu vertheilen, welche er hellenischen und ausserhellenischen Ueberlieferungen entnommen hat, liegt natürlich auch Damascius am Herzen, wie man unter anderem aus einem Bruchstück in der Revue archéol. I, 250 sieht.

2) S. 106 f. 113.

3) Vgl. 107: *ἄλλος γὰρ ὁ τρόπος τῆς ἑνιαίας προόδου, ὃν ἡμεῖς οὔπω συννοοῦμεν, ἅτε μεμερισμένοι εἰς μονὴν καὶ πρόοδον καὶ ἐπιστροφὴν, ὁ δέ ἐστιν ὑπὲρ τὸν διορισμὸν τῶν τοιούτων· οὔτε ἀναγκαῖον ἡνῶσθαι εἰ μη διακρίνεται, οὔτε διακρίνεσθαι εἰ μὴ ἥνωται* u. s. w.

4) S. 143. 145.

5) S. 366.

sondern nur etwas wie ein Hervorgang, nicht Arten, sondern nur etwas wie Arten u. s. w.[1]). Der Neuplatonismus ist hier an dem Punkt angekommen, wo ihm die Grundbegriffe seines Systems unter der Hand zergehen, es zeigt sich, dass der abstrakte Begriff der Einheit, mit dem er anfieng, jeden Fortgang zur Vielheit unmöglich macht, jede Bestimmung, die aufgestellt werden mag, erweist sich sofort als täuschend, und nur als das Bekenntniss dieser Verlegenheit sind die häufigen Klagen des Damascius über die Beschränktheit der menschlichen Rede und des menschlichen Denkens[2]) zu betrachten. Denken können wir immer nur bestimmtes, hier aber soll das absolut bestimmungslose gedacht werden; diess ist ein Widerspruch, und an diesem Widerspruch ist der Neuplatonismus gescheitert[3]).

1) S. 336. 338.

2) Z. B. S. 162. 333. 366 f.

3) Sonst sind von Damascius etwa noch seine Erörterungen über Raum und Zeit anzuführen. Alles, was dem Werden unterworfen ist, sagt er bei Simpl. Phys. 146, a, m., sei sowohl in seiner Substanz, als in seiner Thätigkeit getheilt und getrennt; aus der Trennung hinsichtlich der Thätigkeit ergebe sich die Bewegung, deren Mass die Zeit sei, aus der Trennung hinsichtlich der Substanz theils die Menge, deren Mass die Zahl sei, theils die Masse. Die letztere habe vermöge des Aussereinanderseins (*διάῤῥιψις*) ihrer Theile eine Lage (*ἐν θέσει ἐστὶν*), und zwar eine doppelte: eine ihr immanente (*σύμφυτος*), welche das Verhältniss ihrer Theile zu einander betrifft (dass der Kopf oben, die Füsse unten sind u. s. w.), und eine auf ihr Verhältniss zu anderen Dingen bezügliche (*ἐπείςακτος, ὡς ποτὲ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ποτὲ δὲ ἐν τῇ οἰκίᾳ τὴν θέσιν ἔχω*). Das Mass der *διάστασις κατὰ τὴν τῆς θέσεως διάῤῥιψιν* sei der Raum. Damit stimmt in der Sache auch das Bruchstück S. 151, a, o. vgl. 183, b, u. überein, wo ausgeführt wird, dass es den drei untheilbaren Dingen, der Einheit, dem Jetzt und dem Punkt, entsprechend dreierlei getheiltes gebe: die Menge, die Aufeinanderfolge (*ῥύσις, παράτασις*) und die Ausdehnung; das Mass der ersten sei die Zahl, der zweiten die Zeit, der dritten der Raum, welcher desshalb als *μέτρον τῆς θέσεως, προϋπογραφὴ καὶ τύπος τῆς τε ὅλης θέσεως καὶ τῶν μορίων αὐτῆς* definirt wird. Die Zeit will Damasc. (bei Simpl. a. a. O. 184, a — 185, b, u.), im Unterschied von Aristoteles nicht blos als Ursache der Veränderung, sondern in erster Linie als Ursache des Bestehens für die ihrer Natur nach veränderlichen Dinge betrachtet wissen; und da sie so die bleibende Grundlage der Veränderung sein soll, so unterscheidet er von der verfliessenden Zeit diejenige, welche als ganzes zugleich sei (den *χρόνος ἑστὼς*), und jene aus sich hervorgehen lasse. Diese unbewegte Zeit komme dem Aether zu, die Ewigkeit (*αἰὼ* deren erstes Abbild (nach Plato Tim.

Neben Damascius erscheint als der bedeutendste unter den Platonikern jener Zeit, von denen uns eine erhebliche Zahl, theilweise auch durch ihre Schriften bekannt ist[1]), der Cilicier

37, D) jene sei, nur dem ersten Bewegenden. — Dass Damasc. (Schol. in Arist. 456, a, 36 ff.) den Widerspruch der Christen, insbesondere seines Mitschülers Philoponus, gegen die Unvergänglichkeit der Welt zurückweist, versteht sich von selbst.

1) Wir besitzen solche, ausser Damascius und Simplicius und dem später zu erwähnenden Olympiodor, von Priscianus, Asklepius und Herennius. Der erste von diesen, Priscianus der Lydier, war einer von den Philosophen, welche mit Damascius aus Athen nach Persien auswanderten (Agath. Histor. II, 30; s. u.), also wohl ein Schüler dieses Philosophen; seine *Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως* hat Wimmer Theophr. Opp. III, 232 ff. neu herausgegeben, seine *Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex,* soweit sie in einer lateinischen Uebersetzung aus dem 9ten Jahrhundert erhalten sind, Dübner im Anhang zu seiner Ausgabe Plotin's. Beide sind von mässigem Werth. Asklepius war ein Schüler des Ammonius, den er mehrfach als seinen Lehrer namhaft macht (Schol. in Arist. 577, b, 26. 606, a, 29. b, 20. 684, a, 18 u. ö.); aus seinen Vorträgen sind (nach der Ueberschrift zu B. I. a. a. O. 518) die Scholien zur aristotelischen Metaphysik geflossen, von denen Brandis in seiner Ausgabe dieser Schrift Bd. II und in den akademischen Scholien Auszüge gegeben hat. Auch Scholien zur Arithmetik des Nikomachus sind von ihm noch handschriftlich vorhanden (vgl. Bullialdus zu Theo Smyrn. S. 212. Ast zu Theol. Arith. S. 299). Dass er den Simplicius überlebte, erhellt aus Schol. 754, b, 11, wo er klagt, dass statt einem Alexander und Simplicius und dem goldenen Geschlecht der Erklärer nur noch das *σιδηροῦν*, oder vielmehr das *ἀχυρῶδες φῦλον* übrig sei. Der gleichen oder einer noch etwas späteren Zeit mag der Herennius angehören, dessen *ἐξήγησις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, von ihm selbst unbegreiflicherweise für einen Commentar zur Aristotelischen Metaphysik gehalten, A. Mai Class. auct. IX, 513—593 herausgegeben hat. Es ist eine Compilation aus verschiedenen Vorgängern, an erster Stelle aus Damascius *π. ἀρχῶν*, den der Vf. ganze Kapitel durch ausschreibt, wie diess Kopp zu dieser Schrift S. 13. 23 f. 391 ff. gezeigt hat. Derselbe weist S. 14 eine längere Entlehnung aus Alexander von Aphrodisias nach; über eine von Herennius annectirte Stelle Philo's, auf welche schon Ruhnken und Osann aufmerksam gemacht hatten, handelt A. Jahn Jahrbb. f. Philol. X. Supplementbd. (1844) S. 165 ff. und (ohne diesen Vorgänger zu kennen) Bernays Monatsber. d. Berl. Akad. 1876 Jan. S. 55 ff. Zu der Vermuthung (Jahn a. a. O.), dass der Verfasser nicht wirklich Herennius geheissen habe, sondern seine Schrift dem S. 459 genannten Mitschüler Plotin's unterschieben wolle, liegt nicht der mindeste Grund vor. Ein Mitschüler des Commentators Asklepius war Asklepius der Arzt (Schol. in Arist. 606, b, 17). Etwas älter scheint Dorus aus Arabien,

Simplicius, welcher zuerst den Ammonius, dann den Damascius zum Lehrer gehabt hatte [1]). Die Commentare dieses Philosophen [2]) | sind das Werk eines grossen Fleisses und einer umfassenden Gelehrsamkeit [3]); sie bilden nicht allein für uns eine

ein Freund des Damascius (Damasc. Isid. 131) und Schüler des Isidorus, welcher früher der peripatetischen Lehre ausschliesslich ergeben war, aber von Isidor für die platonische gewonnen wurde (Suid. Ἰῶρος aus Damascius); Theodotus, ein Schüler des Ammonius, dessen Collectio Ammonii Scholarum Priscian Solution. u. s. w. S. 553, b, 40 unter seinen Quellen nennt; der jüngere Syrianus, ein athenischer Schüler Isidor's (Damasc. Isid. 230. Suid. Οὐλπιανός). Ein Altersgenosse Isidor's ist Asklepiodotus, der Schwiegersohn des S. 832 f. besprochenen (Damasc. Isid. 160). Mit Damascius, Simplicius und Priscian giengen (nach Agath. Hist. II, 30) noch vier weitere athenische Philosophen: der Phrygier Eulamius (bei Suid. Δαμάσκ. Πρεσβ. Εὐλάλιος), die Phönicier Hermias und Diogenes, und Isidorus aus Gaza i. J. 531 nach Persien.

1) Als Cilicier wird Simpl. von Agathias a. a. O. (und Suid. Πρέσβ.) bezeichnet; den Ammonius und Damascius nennt er selbst seine Lehrer: jenen Phys. 42, o, m. 142, b, u. 321, b, o. De coelo 122, b, 43. 208, a, 45 (Schol. in Arist. 486, a, 32. 496, a, 28), diesen Phys. 142, b, u. 150, a, u. 184, a, m. Sonst ist uns von der Lebensgeschichte des Simpl. nichts bekannt, als dass er sich der Auswanderung der athenischen Platoniker anschloss (s. u. S. 850), und dass der Dichter Aetherius sein Bruder war; falls nämlich mit dem Simplicius, von welchem diess Suid. Αἰθέρ. sagt, er gemeint ist.

2) Wir besitzen deren noch fünf: zu den Kategorieen (Venet. 1499. Basil. 1551), zur Physik (Venet. 1526, demnächst in der Ausgabe von Diels, welche die akademische Sammlung der Aristoteles-Commentare eröffnen wird, zu erwarten), zu den Büchern vom Himmel (früher nur in Mörbeke's lateinischer Uebersetzung und der griechischen Rückübersetzung aus derselben gedruckt; das Original wurde auszugsweise in den akademischen Scholien, vollständig aus dem Nachlass von Karsten, Utr. 1865, herausgegeben), zu denen von der Seele (Venet. 1527) und zu Epiktet's Enchiridion (Venet. 1528, im 4ten Band von Schweighäuser's Epicteteæ philosophiæ monumenta, und zusammen mit Epiktet und einigen anderen Schriften von Dübner, Par. 1842, herausgegeben); m. vgl. über diese Commentare Fabric. Bibl. IX, 530 ff., wo ein Verzeichniss aller darin vorkommenden Citate gegeben wird. Ausserdem nennt Simpl. De an. 7, a, o. 61, a, m. einen Commentar zur Metaphysik, denselben, welcher Schol. in Arist. 532, b, 19 vgl. 754, b, 11 angeführt wird, und De an. 38, a, o. eine Epitome der theophrastischen Physik. Vielleicht hat er auch eine Rhetorik geschrieben (Fabric. Bibl. V, 770).

3) Wobei wir freilich im einzelnen nicht wissen, wie viel er seinen Vorgängern, wie vor allem Alexander von Aphrodisias, zu verdanken hat.

unschätzbare Fundgrube von Bruchstücken älterer Philosophen und von Nachrichten über dieselben, sondern sie geben auch, trotz der Umdeutungen, von denen kein neuplatonischer Commentar frei ist, eine sorgfältige und meist verständige Erklärung des Textes. Aber als Philosoph hält sich Simplicius ganz an seine Lehrer, ohne dass er zur Berichtigung oder Fortbildung ihrer Ergebnisse einen erheblichen Versuch machte. Ein unbedingter Bewunderer Plato's [1]), ein glaubiger Verehrer der chaldäischen Göttersprüche und des Orpheus [2]), hat er zugleich von Aristoteles eine viel zu hohe Meinung [3]), als dass er irgend einen erheblichen Widerspruch zwischen ihm und Plato zugeben möchte. In der Sache müssen ja beide in allem wesentlichen übereinstimmen, wenn sie auch in den Worten sich dann und wann widersprechen [4]). Von dieser Voraussetzung aus weiss Simplicius das Einverständniss des Aristoteles mit Plato auch da noch zu entdecken, wo jener gegen diesen in Wahrheit laute Einrede erhoben hat. So soll z. B. in Betreff der allgemeinen Begriffe zwischen beiden vollkommene Uebereinstimmung stattfinden: Plato, sagt Simplicius, unterscheide zwar die allgemeinen Begriffe von den Einzelwesen, aber er lege ihnen kein abgesondertes Dasein bei; Aristoteles | andererseits komme es ja nicht in den Sinn, zu bestreiten, dass das Einzelne durch das Allgemeine (die *κοιναὶ φύσεις*) bedingt sei [5]). Der Ideenlehre soll Aristoteles nur schein-

1) Welchen er z. B. De coelo 60, a, 12 *ὁ τῆς ἀληθείας ἐξηγητὴς* nennt.

2) Beide werden von Simpl. als Auktoritäten, auch für philosophische Fragen, gebraucht; so bei der Erörterung über den Raum Phys. 144, a, m. 150, b, m. (wo mit der *ἀσσύριος θεολογία* gleichfalls die chaldäischen Orakel gemeint sind).

3) So bezeichnet er Categ. 1, δ als Zweck seiner Arbeit, theils die aristotelische Schrift zu erklären, theils *τὸν ὑψηλὸν νουν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετριώτερον καταγαγεῖν.*

4) Cat. 2, δ: *δεῖ δὲ, οἶμαι, καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αἰτῷ* (sc. *τῷ Ἀριστοτέλει*) *μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ᾽ εἰς τὸν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἰχνεύειν.* Vgl. Phys. 92, a, o., wo Simpl. sagt: da nach Aristoteles die Bewegung nur in den Dingen vorkomme, Plato dagegen sie als ein *γένος τοῦ ὄντος* aufführe, und Proklus diess als den einzigen Widerspruch zwischen beiden bezeichne, *κάλλιον, εἴ που δυνατὸν, τὴν ἐν τῇ δοκούσῃ διαφωνίᾳ συμφωνίαν ἐπιδεικνύναι.* Vgl. S. 846, 7.

5) Cat. 17, β.

bar widersprechen: er nehme ja auch Ursachen aller Dinge in Gott an, er wolle nur nicht, dass diese mit denselben Namen bezeichnet werden, wie die Dinge [1]). Ebensowenig sollen die beiden Philosophen hinsichtlich der Materie verschiedener Ansicht sein, und die Stelle, worin Aristoteles den Unterschied seiner Bestimmungen von den platonischen auseinandersetzt, soll nicht auf die platonische Lehre selbst gehen, weil sie dieser, wie Simplicius glaubt, unrecht thun würde [2]). Auch Aristoteles' Einwendungen gegen die Annahme, dass der Himmel durch die Seele in Bewegung gesetzt werde, sollen nicht auf Plato gemünzt sein [3]); dass die Seele nach Aristoteles unbewegt ist, nach Plato sich selbst bewegt, soll das gleiche bedeuten [4]); dass ohnedem Plato die Welt geworden nennt, Aristoteles ungeworden, verträgt sich ganz gut mit einander: jener behauptet, sie sei aus einer höheren Ursache hervorgegangen, dieser läugnet, dass sie in der Zeit entstanden sei [5]). Aehnlich verfährt Simplicius überhaupt, um den Widerstreit seiner zwei grossen philosophischen Auktoritäten zu beseitigen [6]): wo ein solcher vorzuliegen scheint, darf Aristoteles immer nur eine unrichtige und äusserliche Auffassung Plato's, nicht seine eigentliche Meinung angreifen [7]). Selbst der aristotelischen Kritik | pythagoreischer und parmenideischer Lehren lässt er die gleiche Entschuldigung zugutekommen [8]); und wurden

1) De coelo 41, a, 24.

2) Phys. 53, b (vgl. 49, a f.), wo Simpl. die Vermuthung aufstellt, Phys. I, 9 beziehe sich nur auf die hypothetische Ausführung des platonischen Parmenides. Doch bekennt er selbst offen, er sage diess nur *ὑπὸ ἀπορίας περιφερόμενος*.

3) De coelo 37, b, 19 ff. 168, b, 28 ff.

4) Cat. 89, *α* vgl. De an. 88, a, o.

5) De coelo 48, a. Phys. 265, a, m.

6) So De coelo 205, a, 16 (die Bewegung der Gestirne), 284, a, 46 ff. (die platonische Construction der Elemente).

7) A. a. O. 284, b, 7: *ὅπερ δὲ πολλάκις εἴωθα λέγειν, καὶ νῦν εἰπεῖν καιρὸς, ὅτι οὐ πραγματική τίς ἐστι τῶν φιλοσόφων ἡ διαφωνία, ἀλλὰ πρὸς τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου καὶ δυνάμενον καὶ χειρόνως νοεῖσθαι πολλάκις ὑπαντῶν ὁ Ἀριστοτέλης, φειδοῖ τῶν ἐπιπολαίως ἀκουόντων τοῦ Πλάτωνος, ἀντιλέγειν δοκεῖ πρὸς αὐτόν.* Aehnlich schon S. 168, b, 31 ff.

8) De coelo 172, b, 41 (die pythagoreische Annahme, dass der Himmel eine rechte und eine linke Seite habe); Phys. 31, b, m. f. (Parmenides und die Einwendungen des Plato und Aristoteles gegen ihn).

einmal die alten Philosophen in solchem Masse in's neuplatonische umgedeutet, wie er es gewohnt ist [1]), so konnte er allerdings den Einwürfen des Aristoteles gegen sie nicht Recht geben. Er folgt hier durchaus der Richtung, welche ihm seine Vorgänger bezeichnet hatten, und auch im einzelnen wohl grossentheils den Annahmen seiner Lehrer. Auch sonst ist kaum etwas eigenthümliches bei ihm zu finden. Er wiederholt und vertheidigt die Lehren seiner Schule [2]), aber er hat für ihre Weiterbildung nichts erhebliches geleistet, wie diess auch bei einem schon so lange bestehenden und nach allen Seiten hin ausgeführten System ohne Umbau des Ganzen nicht wohl möglich war. Auch seine ausführliche Erörterung über den Raum [3]) ergibt nur unerhebliche Zusätze zu den Bestimmungen des Damascius [4]); und wenn er

1) M. vgl. beispielsweise Phys. 31, a f. über Parmenides, ebd. 34, a, u. (vgl. Bd. I, 708, 5) über Empedokles, 67, a, o. über Anaxagoras.

2) So beschäftigt er sich sehr ausführlich mit der Vertheidigung der Lehre von der Ewigkeit der Welt und mit Widerlegung der Einwürfe, welche gegen dieselbe von christlicher Seite, namentlich durch Philoponus, erhoben worden waren (Phys. 257, a, o. 259, b, m. — 264, b, m. 265, b, u. — 269, a, o. 269, b, m. — 272, b, o. 312, a, m. — 314, b, m. De coelo 14, a, 33 ff. 55, a, 13 — 65, b. 71, a, 25 — 91, a), und bei dieser Gelegenheit nimmt er auch den fünften Körper gegen Philoponus in Schutz (De coelo 14, a, 33 ff. 32, a, 29 — 43, a). Er entwickelt Phys. 49, b, m f. die neuplatonische Lehre von der Materie, und namentlich den Unterschied der *πρώτη ὕλη* von dem *σῶμα*. Er führt De coelo 161, b, 2 ff. gegen Alexander von Aphrodisias aus, dass das Böse sein müsse, wenn alle Stufen des Guten, auch die untersten, Dasein gewinnen sollten, dass insofern auch jenes von Gott stamme. Er nimmt mit Proklus an, die materielleren Körper seien den immaterielleren durchdringlich, und in Folge dessen werden unter den himmlischen Sphären (die er sich nicht als Hohlkugeln, sondern als Vollkugeln denkt) die innern von den äussern durchdrungen (Phys. 144, a, m. 150, b, m. 225, b, o.). Er legt den Gestirnen Seelen (De coelo 228, a, 25 ff., wo auch über die Bewegung der Gestirne) und der menschlichen Seele einen Lichtleib (Phys. 225, b, o.) bei u. s. w.

3) Phys. 140, b, o. — 151, a.

4) Er selbst fasst sein Ergebniss S. 150, b, u. in der Bemerkung zusammen: jede von den verschiedenen Ansichten über den Raum gebe eine richtige, aber keine von ihnen eine ganz vollständige Bestimmung. Auch Damascius (s. o. 842, 3) *ἥψατο μὲν καλῶς τοῦ κατὰ τὸν εὐθετισμὸν* (Lage) *τόπου καὶ διήρθρωσέ γε αὐτὸν πρῶτος ὧν ἡμεῖς ἴσμεν.* Dagegen übergehe er die weiteren Bedeutungen, welche *τόπος* sowohl in Betreff des Körper-

hinsichtlich der Zeit der | von diesem versuchten Annahme einer in jedem Augenblick ganz gegenwärtigen Zeit [1]) mit Recht widerspricht, so nähert er sich ihr doch wieder durch eine kaum weniger unklare Unterscheidung zwischen der urbildlichen und der aus ihr abgeleiteten Zeit: jene soll den Dingen, die in der Zeit sind, als die Ursache ihres Zeitlebens vorangehen, welche den Verlauf desselben messe und ordne, und ihn ebendamit zu einem zeitlichen mache [2]). Um schliesslich noch seiner Ansicht über den Nus zu erwähnen, so bemüht er sich zwar, die verschiedenen Beziehungen, in denen dieser bei Aristoteles vorkommt, mittelst der neuplatonischen Lehre vom Verhältniss des niedrigeren zum höheren begreiflich zu machen [3]); doch gelingt es ihm nicht,

lichen als des Unkörperlichen habe. Der Raum werde von ihm richtig als *ἀφορισμὸς καὶ μέτρον θέσεως* bezeichnet; *θέσις δὲ καὶ ἐν ἀσωμάτοις κατὰ τὴν τάξιν εἴη ἂν, ὡς καὶ ἐν ἀριθμοῖς τὴν δυάδα λέγομεν κεῖσθαι πρὸ τῆς τριάδος· ἔστι δὲ καὶ ἐν σώματι κατὰ τὴν διαστάσεως διαφοράν.* Wenn ferner Damascius den Raum, im Unterschied von Zahl und Zeit, als *μέτρον διαστάσεως* definire, *οὐ διώρισε τὸ διττὸν τῆς διαστάσεως, τὸ μὲν ὡς μεγέθους ὡρισμένου, καθ' ὃ τὸ μὲν πηχυαῖον τὸ δὲ δακτυλιαῖον εἶναι λέγομεν, τὸ δὲ ὡς θέσιν ἐχούσης, καθ' ἣν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω καλοῦμεν.* Die erste von diesen Distinktionen betrifft blos den Ausdruck, die zweite nicht den allgemeinen Begriff des Raums, sondern nur seine näheren Modifikationen.

1) S. o. S. 842, 3.

2) Phys. 186, a: Dass die Zeit *ἐν μεθέξει ὅλος ἅμα* sein könne, wie Damascius gewollt hatte (d. h. dass es irgend etwas geben könne, dessen ganzes Zeitleben gleichzeitig sei), halte er für unmöglich. *Ἀπὸ δὲ τῆς τοῦ αἰῶνος ἀναλογίας εἰς ἔννοιαν ἦλθον καὶ ἐγὼ τοῦ πρώτου χρόνου, τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ἔγχρονα ὄντος καὶ ἐν ταῖς ἑαυτοῦ μεθέξεσιν ἐκεῖνα χρονίζοντος, τουτέστι τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν αὐτῶν εὐθετίζοντος καὶ μετροῦντος καὶ τάξιν ἔχειν ποιοῦντος τὰ τῆς τοιαύτης παρατάσεως μόρια.* Dieser *πρῶτος χρόνος* stehe in der Mitte zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Werdenden, dem Unbewegten und dem Bewegten, und diess sei der Gott Chronos.

3) De an. 61, m. unterscheidet Simpl. zunächst den *νοῦς ἀμέθεκτος* (den göttlichen Geist), von dem B. XII der Metaphysik handle, den *νοῦς ὑπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς μετεχόμενος*, welcher von jenem zwar verschieden sei, aber als *κρείττων οὐσία* über der Seele stehe und sie bestimme, und denjenigen, welcher als die *ἀμέριστος καὶ νοερὰ οὐσία* der Seele, ihre *εἰδητικὴ αἰτία*, ein Theil der Seele selbst sei. Der letztere zerfalle wieder in einen höheren und einen tieferstehenden Theil, denjenigen, welcher einheitlich in sich bleibt (der *νοῦς χωριστὸς, ποιητικὸς*), und den, welcher, aus jenem hervorgehend und von ihm erfüllt, sich dem Aeusseren und der Viel-

über die an sich dunkle | Sache dadurch ein neues Licht zu verbreiten. Er ist ein höchst achtungswerther Gelehrter, er ist auch als Philosoph kein blosser Nachtreter der Früheren, aber er ist doch nicht mehr, als ein denkender Bearbeiter einer gegebenen und in allen wesentlichen Beziehungen zu ihrem Abschluss gekommenen Lehre.

Wenn man den Stand der neuplatonischen Wissenschaft in der Schule des Proklus und die innere Unmöglichkeit ihrer weiteren Fortbildung beachtet, so wird man darüber nicht im Zweifel sein können, dass diese Schule untergehen musste, auch wenn ihre äussere Lage günstiger gewesen wäre, als sie seit dem Siege des Christenthums sein konnte. Schon als Proklus nach Athen kam, waren die Anhänger der alten Religion, wie wir gesehen haben [1]), in die Stellung einer gedrückten und vielfach verfolgten Sekte herabgesunken. Dieser Zustand verschlimmerte sich immer mehr; manche Spuren weisen darauf hin, dass die heidnischen Philosophen auch in Athen nicht immer ausser Gefahr waren [2]). Endlich führte Justinian den entscheidenden Schlag [3]). Im Zusammenhang mit den strengen und selbst blutigen Massregeln, durch welche dieser Kaiser das Heidenthum in dem ganzen | Umfang seines Reiches auszurotten mit Erfolg bemüht war [4]),

heit zuwendet, den *δυνάμει νοῦς*; auch hier sei aber noch einmal zu unterscheiden zwischen dem rein potentiellen und unvollendeten Denken und dem *ἤδη μὲν κατὰ τὴν ἕξιν τέλειον, οὐκ ἐνεργοῦν δὲ*, dem *ἐπικτήτως νοούμενον* *(intellectus acquisitus)*. Es sei so in der Seele zunächst eine *πρώτη οὐσία*, welche eine zweite und dritte *οὐσία* oder *ζωὴ* aus sich hervorgehen lasse, zugleich aber in sich bleibe. Vgl. S. 88, a, o. u. a. St.

1) Vgl. S. 738.

2) Schon Proklus hatte einmal Athen für einige Zeit verlassen müssen (s. o. 782, 1). Aehnlich flüchtete in der Folge Marinus wegen einer *στάσις*, bei der wir doch wohl gleichfalls an einen Angriff von christlicher Seite zu denken haben werden, nach Epidaurus (Damasc. Isid. 277). Hegias zog sich durch seinen unvorsichtigen Eifer für den alten Kultus gefährliche Feinde zu (Suid. *Ἡγίας*). Auch die Klage des Damascius (a. a. O. 228), dass Isidor in Athen *ἀνίατα πράγματα καὶ πόῤῥω μοχθηρίας προβεβηκότα* vergeblich zu bessern versucht habe, bezieht sich wohl auf das übermächtige Andringen des Christenthums.

3) Zum folgenden vgl. m. Zumpt S. 60 ff. der mehrerwähnten Abhandlung, Abhandl. d. Berl. Akad. 1843.

4) Joh. Malal. Chronogr. XVIII. S. 184 Ox. (zum Jahr 528): *ἐν*

verordnete ein Edikt vom Jahr 529, dass in Zukunft niemand mehr in Athen Philosophie lehren solle[1]). Das ansehnliche Vermögen der platonischen Schule wurde eingezogen[2]). Mehrere von ihren Mitgliedern[3]), darunter auch Damascius und Simplicius, entschlossen sich zur Auswanderung nach Persien, wo sie in dem neuen König Khosru Nuschirvan, dem Freund und Beschützer griechischer Bildung, einen Gönner zu finden hofften. Sie fanden sich auch in dieser Erwartung nicht getäuscht; aber doch hielten sie es nicht auf die Dauer in dem Barbarenland aus[4]). Der |

αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ διωγμὸς γέγονεν Ἑλλήνων μέγας, καὶ πολλοὶ ἐδημεύθησαν, ἐν οἷς ἐτελεύτησαν Μακεδόνιος, Ἀσκληπιόδοτος (möglicherweise der 843, 1 g. E. erwähnte), *Φωκᾶς ὁ Κρατεροῦ, καὶ Θωμᾶς ὁ Κοαίστωρ· καὶ ἐκ τούτου πολὺς φόβος γέγονεν. ἐθέσπισε δὲ ὁ αὐτὸς βασιλεὺς, ὥστε μὴ πολιτεύεσθαι* (ein Amt bekleiden) *τοὺς ἑλληνίζοντας.*

1) Ebd. S. 187 (zum Jahr 529): *ἐπὶ δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου ὁ αὐτὸς βασιλεὺς θεσπίσας πρόσταξιν ἔπεμψεν ἐν Ἀθήναις, κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε νόμιμα ἐξηγεῖσθαι.* War damit auch nur der öffentliche Unterricht in der Philosophie verboten, so bestand doch die Massregel nicht blos in der Aufhebung der vom Staat besoldeten Lehrstellen für Philosophie, welche damals ohne Zweifel überhaupt schon längst aufgehört hatten, sondern sie betraf auch den auf Privatstiftungen beruhenden platonischen Verein.

2) Dasselbe warf zur Zeit des Proklus in Folge reicher Vermächtnisse ein jährliches Einkommen von 1000 oder mehr *νομίσματα* (freilich eine sehr unbestimmte Angabe) ab; Damasc. Isid. 158. Dass es im Jahr 529 eingezogen wurde, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus Procop. Hist. arc. c. 26, S. 74, C. Zonaras Annal. XIV, 6 vgl. Olympiod. in Alcib. S. 141 (s. u. 851, 3).

3) Ihre Namen wurden schon S. 843, 1, Schl. angegeben.

4) Das nähere hierüber gibt Agathias Hist. II, 30 f. S. 132 Bk. Indessen bemerkt Quicherat in Dübner's Ausgabe Plotin's (bzw. Priscian's) S. 549 ganz richtig, dass die Art, wie Agathias den Khosru und das Verhältniss der Platoniker zu ihm darstellt, von polemischer Uebertreibung nicht frei sei. Ihm zufolge hätten die Platoniker in Persien die idealen Zustände der platonischen Republik, in dem Könige den ächten philosophischen Herrscher zu finden gehofft, und statt dessen nicht blos in seinem Reich und an seinem Hofe Sittenlosigkeit und Rechtsverletzung, sondern auch in ihm selbst einen ungebildeten Menschen getroffen, dessen Vorliebe für die Philosophie nur eitler Dilettantismus gewesen sei. Allein wenn sich auch die verfolgten athenischen Philosophen die persischen Zustände ohne Zweifel viel idealer ausmalten, als sie in der Wirklichkeit waren, so können sie doch, grossentheils selbst Orientalen, kaum so unbekannt mit denselben ge-

Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reich verschaffte ihnen ungehinderte Rückkehr und Sicherheit gegen Glaubenszwang[1]), aber die Schule von Athen blieb geschlossen.

Der Neuplatonismus selbst erhielt sich auch in seinem heidnischen Zweige noch eine Zeit lang. Simplicius hat seine gelehrte Thätigkeit noch längere Jahre nach der Rückkehr aus Persien fortgesetzt[2]); in Alexandria pflanzte sich die Reihe der platonischen Diadochen noch über Ammonius hinaus fort[3]),

wesen sein, wie sie diess nach Agathias gewesen sein müssten. Was aber Khosru betrifft, so zeigt Quicherat, dass er ein Mann von Geist war, der sich mit grossem Ernst und nicht erfolglos bemühte, der hellenischen Bildung und Wissenschaft bei seinem Volke Eingang zu verschaffen. Agathias selbst bemerkt wiederholt, er habe die Philosophen bei sich festzuhalten gewünscht. Derselbe erwähnt c. 28 der Uebersetzungen von aristotelischen und platonischen Werken, welche Khosru sich anfertigen liess; ein für ihn verfasster Abriss der aristotelischen Logik in syrischer Sprache ist noch vorhanden (Quicherat S. 550, a nach Renan). Auch aus Priscian's an ihn gerichteter Schrift (s. o. 843, 1) erkennt man sein Interesse, namentlich für naturwissenschaftliche und psychologische Fragen. Dass die attischen Philosophen sich nichtsdestoweniger an seinem Hofe sehr unbehaglich fühlten, von vielem in der persischen Sitte abgestossen wurden, unter dem fremden halbbarbarischen Volke keinen Boden für eine fruchtbare Wirksamkeit fanden, und schliesslich von heftigem Heimweh ergriffen wurden, ist ganz glaublich; es ist auch möglich, dass einer von den Auswanderern selbst von den persischen Zuständen eine Schilderung, wie die des Agathias, gemacht hatte; (in ihrem übertreibenden Ton erinnert sie an die herben Urtheile des Damascius über seine eigenen Parteigenossen;) aber auch in diesem Fall würden wir dieselbe nicht ohne weiteres für baare Münze zu nehmen haben.

1) Nach Agath. c. 31 wurde im Friedensvertrag ausdrücklich festgesetzt: *τὸ δεῖν ἐκείνους τοὺς ἄνδρας εἰς τὰ σφέτερα ἤθη κατιόντας βιοτεύειν ἀδεῶς τολοιπὸν ἐφ' ἑαυτοῖς, οὐδὲν ὁτιοῦν πέρα τῶν δοκούντων φρονεῖν ἢ μεταβάλλειν τὴν πατρῴαν δόξαν ἀναγκαζομένους.* Dieser Friedensschluss fällt, wie Zumpt S. 63 zeigt, in's Jahr 533. Khosru war nur zwei Jahre zuvor zur Regierung gekommen. Für die Auswanderung der Philosophen ergibt sich demnach das Jahr 532 oder frühestens 531.

2) Aus Phys. 184, a, m. vgl. 188, b, m. erhellt, dass er dieses weitschichtige Werk nach Damascius' Tod verfasste, aus De coelo 235, a, 10, wo eines Vorfalls aus der Zeit der persischen Reise erwähnt wird, dass auch dieser der Physik vorangehende (Phys. 257, a, m.) Commentar erst nach der Rückkehr aus Persien geschrieben ist. Jünger, als die Erklärung der Physik, ist die der Kategorieen, welche S. 110, β (Schol. 92, b, 18) jene anführt.

3) Vgl. Olympiodor in Alcib. S. 161: Plato lehrte unentgeldlich; *διὸ*

und noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts treffen wir hier in dem jüngeren Olympiodor einen fruchtbaren Ausleger platonischer und aristotelischer Schriften[1]; auf wissen-

καὶ μέχρι τοῦ παρόντος σώζονται τὰ διαδοχικὰ, καὶ ταῦτα πολλῶν δημεύσεων γινομένων. Die διαδοχικὰ verstehe ich von Diadochen gehalten; sollte das Wort aber auch etwas anderes bedeuten, so beweist die Stelle jedenfalls, dass es damals noch platonische Diadochen gab. Olympiodor selbst war ein solcher: s. folg. Anmerkung.

1) Wir besitzen von Olympiodor noch vier Commentare zu platonischen Schriften: zum Alcibiades I (ed. Creuzer im 2ten Bd. der Initia philos. ac theol. ex plat. font.; einen Theil der Einleitung zu diesem Commentar bildet das oft herausgegebene Leben Plato's), Gorgias (ed. A. Jahn in Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, S. 104—149. 236—290. 354—398. 517—549), Philebus (in Stallbaum's Ausgabe des Philebus v. J. 1821), Phädo (ed. Finckh). Die zwei letzten von diesen sind blosse Auszüge, vermuthlich aus Olympiodor's Vorträgen (die Scholien zum Philebus werden überdiess, wie schon S. 836, 2 bemerkt wurde, auch Strato beigelegt); aber auch die zwei andern scheinen nicht von ihm selbst niedergeschrieben zu sein, da es bei beiden in der Ueberschrift heisst: ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Als Schüler des Ammonius bezeichnet sich Olymp. Gorg. S. 153 (385); dass er in Alexandria schrieb, erhellt aus der vita Plat. S. 2 Westerm. Von diesem Olympiodor will nun Ideler Arist. Meteor. I, XVIII f. vgl. 186, und wie es scheint auch Creuzer Init. phil. plat. II, XI ff. und Cousin Fragments philos. I, 329 f., denjenigen unterscheiden, dessen Commentar zur aristotelischen Meteorologie (Venet. 1551; umfangreiche Auszüge daraus in Ideler's Ausgabe des aristotelischen Werkes), wenn auch nicht ganz vollständig, noch vorhanden ist; wobei Ideler freilich das unglaubliche begegnet ist, den letzteren in Einem Athem für den S. 745 besprochenen Lehrer des Proklus und für den Schüler des Ammonius zu erklären, welcher 564 noch am Leben gewesen sei. Allein auch der Ausleger der Meteorologie bezeichnet sich S. 37, b (I, 291 Id.) vgl. S. 12, b (186 f.) als Alexandriner, und derselbe nennt S. 38, b (294) den Ammonius (dass er diesen meint, zeigt die Vergleichung von S. 26, a [260] und den übrigen S. 830, 1 angeführten Stellen) ὁ μέγας φιλόσοφος, ὁ ἡμέτερος πρόγονος (Vorgänger im Lehramt); er ist also offenbar Eine Person mit dem Verfasser der Commentare zu Plato. Da er S. 12, b (186) den Kometen des Jahrs 281 der diokletianischen Aera (564 n. Chr.) anführt, so muss er die Erklärung der Meteorologie nach diesem Zeitpunkt verfast haben, was immerhin möglich ist, wenn er alt wurde, und zu den jüngeren Schülern des Ammonius gehörte. Dass er dagegen den Commentar zum Alcibiades vor 529 geschrieben habe, folgert Creuzer a. a. O. XIV, und nach ihm Cousin, mit Unrecht aus der vor. Anm. angeführten Stelle: diese bezieht sich nicht auf die athenischen, sondern auf die alexandrinischen Verhältnisse. Vgl. hiezu Rose De Arist. libr. ord. 243 f. Ein Schüler Olympiodor's ist (wie Rose

schaftliche Selbständigkeit machen allerdings seine Commentare keinen Anspruch, und von neuen Gedanken ist wohl kaum irgend | etwas darin zu finden [1]). Indessen änderten sich die Verhältnisse, durch welche der Fortbestand einer neuplatonischen Schule bedingt war, immer mehr. Noch vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts waren die wenigen Anhänger der alten Religion in den gebildeten Klassen vollends ausgestorben, und die Philosophie, die bis zum letzten Augenblick unter der Fahne dieser Religion gekämpft hatte, theilte ihr Schicksal. Olympiodor ist der letzte Lehrer der platonischen Philosophie, der uns genannt wird; und wenn wir Asklepius hören, so war schon mit Simplicius das goldene Geschlecht der ächten Erklärer der Alten erloschen [2]).

Wenige Jahre vor der Unterdrückung der athenischen Schule fand auch in der westlichen Hälfte der römisch-griechischen Welt der letzte Vertreter der alten Philosophie ein gewaltsames Ende. Seit der Neuplatonismus mit Jamblich in den Orient zurückgewandert, und bald darauf auch der politische Mittelpunkt des Staates ebendahin verlegt war, verliert sich die römische Philosophie für längere Zeit so vollständig aus der Geschichte, dass uns aus dem ganzen vierten Jahrhundert ausser den unbedeutenden logischen Arbeiten des Marius Victorinus [3]), des Vege-

244 f. aus Schol. in Arist. 14, b, 33. 16, a, 40. 16, a, 10 vgl. m. 9, a, 7. 13, b, 43 vgl. m. 7, b, 29 zeigt) David der Armenier, aus dessen Vorträgen (ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ) die logischen Stücke Schol. S. 12 ff. 16 ff. 22 ff. u. a. stammen.

1) Ich will daher hier nichts weiteres darüber mittheilen. Einiges nähere gibt Simon École d'Alex. II, 594 ff.; über Olympiodor's geschichtliche Angaben in Alcib. vgl. m. Cousin a. a. O. 334 ff., über den Commentar zum Philebus ebd. 356 ff., über seine Προλεγόμενα τῆς Πλάτ. φιλοσοφίας Freudenthal im Hermes XVI, 207 f., über seine Mythendeutungen Vacherot II, 394 f.

2) S. o. S. 843, 1.

3) Dieser Mann (über den Osann Beitr. II, 352 ff. Usener Anecdoton Holderi. 1877. S. 61 ff. z. vgl.) lebte als Rhetor unter Constantius, also um 350, in Rom, und trat nach August. Conf. VIII, 2 noch vor seinem Tod zum Christenthum über. Seine Uebersetzung der Einleitung Porphyr's legt Boethius einem Commentar zu derselben zu Grunde; er schrieb ferner über die Definition, die Lehre von den Schlüssen, namentlich den hypothetischen, und verfasste Commentare zu Cicero's Topik und De inventione, von welchen

tius Prätextatus[1]) und vielleicht auch des Albinus[2]), und den von den beiden ersteren verfassten Uebersetzungen griechischer Werke[3]), keine | schriftstellerische Frucht derselben bekannt ist. Bestimmtere Spuren ihres Daseins und Beweise der Bedeutung, welche namentlich dem Platonismus Plotin's auch für diesen Theil des römischen Reiches immer noch zukam, liefern uns die christlichen Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts, unter welchen Augustinus auch in dieser Beziehung hoch hervorragt[4]). Aus dem fünften Jahrhundert ist uns auch

der letztere noch erhalten ist. Ueber den Inhalt desselben theilt Prantl Gesch. d. Log. I, 660 ff. einiges mit; bei Demselben und bei Osann finden sich die Nachweisungen in Betreff der übrigen Schriften.

1) Vegetius (oder nach anderer Lesart Vectius) Prätextatus übersetzte nach Boeth. De interpr. II, S. 289 (4 f. Meis.) Themistius' Paraphrase der beiden Analytiken. Prantl a. a. O. 664 vermuthet, er sei Eine Person mit dem angesehenen römischen Senator Vettius Prätextatus, welchem in Macrob's Saturnalien eine Rolle übertragen ist (das nähere über ihn bei Jan I, XXII ff. s. Ausgabe des Macrobius), und dass dieser nach der wahrscheinlichsten Annahme noch einige Jahre vor Themistius, 387, starb, würde dieser Vermuthung nicht im Wege stehen.

2) Boeth. a. a. O.: auch Albinus solle dialektische Bücher verfasst haben; er habe dieselben jedoch nicht auffinden können, und kenne von ihm nur ein geometrisches Werk. Prantl a. a. O. ist geneigt, diesen Albinus, von dem wir sonst nichts wissen, für einen Zeitgenossen des Prätextatus und einen der beiden gleichfalls bei Macrob auftretenden Albinus zu halten.

3) Durch solche Uebersetzungen hat sich namentlich Victorinus ein Verdienst erworben; Augustin sagt Conf. VIII, 2 vgl. VII, 9, dass er Schriften von Platonikern in seiner Uebersetzung gelesen habe; möglich, dass von ihm auch (wie Kiessling D. Lit. Zeit. II. Jahrg. 1881. S. 967 vermuthet) eine von Macrobius Sat. I, 17—23 benützte Uebersetzung von Jamblich's Schrift über die Götter herrührt, welche aber in diesem Fall manche Worte des griechischen Textes beibehalten haben müsste. Weiteres Anm. 1. S. 853, 3.

4) Nächst ihm ist ein Mann aus seiner Schule, der gallische Presbyter Claudianus Mamertus (um 450) mit seiner Schrift De statu animæ zu nennen. Es ist jedoch hier nicht der Ort, auf den philosophischen Charakter dieser Männer näher einzutreten. Ich will mich daher mit der Bemerkung begnügen, dass Augustin von dem Platonismus seiner Zeit nicht allein die bedeutendste Einwirkung erfahren hat, sondern auch (vgl. das Register der Benediktiner Ausgabe) Plotin und Porphyr ziemlich oft anführt, wogegen er Jamblich nur Einmal, Civ. D. VIII, 12, nennt, aber nicht näher zu kennen scheint. Von Plotin redet er c. Acad. III, 41 mit der höchsten Achtung.

eine Anzahl Schriften erhalten, welche wir immerhin noch den Denkmälern der griechisch-römischen Philosophie beizählen müssen. Doch erhebt sich weder der Abriss der stoisch-peripatetischen Schullogik, welchen Marcianus Capella seinem encyklopädischen Werk einverleibt hat[1], noch die Schriftstellerei der Platoniker Macrobius[2] und | Chalcidius[3] über den Charakter

Im übrigen vgl. m. über seine Philosophie Ritter Gesch. d. Phil. VI, 153 ff., über Mamertus ebd. 567 ff.

1) M. vgl. über denselben Prantl a. a. O. 672 ff. Marc. Capella lebte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Karthago. Die speciellere Untersuchung über seine Zeit und seine Lebensverhältnisse muss ich anderen überlassen.

2) Macrobius Ambrosius Theodosius (über welchen L. Jan Prolegg. s. Ausgabe von 1848) bekleidete unter Honorius hohe Staatsämter im römischen Westreich (er heisst *vir illustris*); sein Leben fällt demnach in die letzten Jahrzehende des 4ten und die ersten des 5ten Jahrhunderts, seine schriftstellerische Thätigkeit wohl in die letzteren. Ueber seine Herkunft wissen wir nur, dass seine Heimath ferne von Rom war, vielleicht in Afrika. Dass er kein Christ war, erhellt aus seinen Schriften auf's bestimmteste. Wir besitzen von ihm einen Commentar zum Somnium Scipionis, die Saturnalien, welche aber nicht vollständig erhalten sind, und Auszüge aus einer allem nach unbedeutenden grammatischen Abhandlung (Jan a. a. O. VII ff.). Der Hauptwerth dieser Schriften, namentlich der Saturnalien, besteht für uns in der Ueberlieferung von Angaben älterer Schriftsteller. In seinen philosophischen Annahmen hält sich Macrobius durchaus an die platonische Schule, und er führt (vgl. d. Index) nicht allein Plato selbst oft an, sondern verhältnissmässig häufig auch Plotin, den er Somn. I, 8, 5 *inter philosophiae professores cum Platone princeps* nennt. Neben ihm und den früheren Philosophen wird auch Porphyr genannt, dessen Commentar zum Timäus (Somn. II, 3, 15) er kennt; Jamblich's dagegen und der späteren Neuplatoniker geschieht keine Erwähnung, wiewohl er allem nach eine Schrift Jamblich's benützt hat (vgl. S. 683, m). Da sich ähnliches, wie bemerkt, bei Augustin findet, so ist zu vermuthen, dass man sich im Westen noch um den Anfang des fünften Jahrhunderts mehr an jene älteren römischen Neuplatoniker hielt, als an Jamblich und seine Nachfolger, deren phantastische Scholastik der römischen Denkart doch wohl weniger zusagte, als die verhältnissmässig einfachere Lehrweise eines Plotin und Porphyr. — Als Neuplatoniker bezeichnet sich Macrobius schon durch die Stelle Somn. I, 2, 13 ff. Er bemerkt hier, die Philosophen finden die mythische Darstellung nicht für alle Gegenstände gleich zulässig. *Sed his uti solent, cum vel de anima vel de aëriis ætheriisve potestatibus vel de ceteris Diis locuntur.* Erhebe man sich dagegen zu dem *summus et princeps omnium deus*, welcher das *ἀγαθὸν* und das *πρῶτον αἴτιον*

unselbständiger Nachahmung[1]). | Dagegen steht an der Grenzscheide des fünften und sechsten Jahrhunderts ein Mann, der zwar an eigener wissenschaftlicher Bedeutung, trotz seines dauernden Einflusses auf die Folgezeit, mit den philosophischen Grössen früherer Jahrhunderte sich gleichfalls nicht messen kann, der aber immerhin einen denkwürdigen Beweis für die Macht liefert, welche die griechisch-römische Philosophie selbst in dieser letzten Zeit über edlere Geister noch ausübte. Boethius[2]) bekannte

genannt werde, oder zu dem Nus, welcher aus dem höchsten Gott hervorgegangen die Urbilder der Dinge, die Ideen, enthalte, so bediene man sich nicht der mythischen Form; sondern um das zu bezeichnen, was über das Denken wie über das Reden hinausgehe, nehme man zu Vergleichungen, wie die platonische des Guten mit der Sonne, seine Zuflucht. Mit den Neuplatonikern behauptet Macrob II, 10 die Anfangslosigkeit der Welt, indem er zugleich, an die stoische und aristotelische Lehre anknüpfend, einen Wechsel der Weltzustände zugibt. Natürlich wird aber vorausgesetzt, dass hierin auch Plato mit Aristoteles übereinstimme, wo sich dagegen beide unvereinbar zeigen, nimmt Macr. die Partei Plato's, und so wird II, 14 f. die Selbstbewegung der Seele gegen Aristoteles ausführlich vertheidigt. Neuplatonisch und stoisch sind endlich, um nur diess noch zu erwähnen, auch die Mythendeutungen, von welchen die beiden Werke Macrob's voll sind, der Grundsatz, dass das Göttliche eine nackte Darstellung nicht vertrage und durch die Hülle der Mythen und Mysterien gegen profane Behandlung geschützt werden müsse (Somn. I, 2, 17 f.), und die Verehrung gegen Homer, *divinarum omnium inventionum fons et origo* (II, 10, 11).

3) Ein seiner Persönlichkeit nach ganz unbekannter Schriftsteller, der aber doch wohl dem fünften, oder frühestens dem vierten Jahrhundert angehören wird. Sein Commentar zum Timäus (zuletzt von Mullach Fragm. Phil. II, 147 ff. herausgegeben) reicht ebenso, wie die ihm vorangestellte Uebersetzung dieser Schrift, nur bis S. 53, C derselben.

1) Macrobius gesteht diess auch selbst, wenn er Somn. II, 15, 2 seine Vertheidigung der platonischen Ansicht über die Seele mit den Worten eröffnet: *neque vero tam immemor mei aut ita male animatus sum, ut ex ingenio meo vel Aristoteli resistam vel adsim Platoni*: er wolle nur sammeln, was die grossen Philosophen der platonischen Schule hierüber gesagt haben, *adjecto, si quid post illos aut sentire fas erat, aut audere in intellectum licebat.* Dass er überhaupt nicht mehr gethan hat, zeigt der Augenschein, wenn er auch immerhin zu den verständigen Compilatoren gehört. Von Chalcidius hat Martin S. 18 ff. seiner Ausgabe von Theo's Astronomie (s. 1. Abth. S. 803) nachgewiesen, dass er seine Ausführungen grossentheils aus diesem Werk entnommen hat.

2) Friedr. Nitzsch: Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften (1860), der auch über die weitere Literatur

sich zwar ohne Zweifel zur christlichen Religion [1]), und hat der schulmässigen Darstellung katholischer Dogmen einige Jugendschriften gewidmet [2]); aber seiner Denkweise nach gehört er, hierin dem Synesius [3]) zu vergleichen, so ganz | der antiken Bildungsform an, dass er selbst in der letzten und schwersten Zeit seines Lebens nur die Philosophie als Trösterin bei sich erscheinen lässt, nur auf die alten Klassiker, nicht auf die Aussprüche der h. Schrift sich beruft [4]), nur philosophische Wahrheiten, nicht christliche Glaubenssätze sich vorhält, und den Namen

Auskunft gibt. Usener Anecdoton Holderi (1877) S. 37 ff. — Anicius Manlius Severinus Boethius, (dass der Name so, und nicht, mit vielen Handschriften, Boetius zu schreiben ist, zeigt Usener S. 43) um 480 zu Rom geboren, ist die letzte glänzende Gestalt aus der Mitte des römischen Adels, unter dessen Mitgliedern er nicht blos durch seine Abstammung und seine Verheirathung mit der Tochter des jüngeren Symmachus, sondern auch durch seine Gesinnung und Bildung hervorragte. Von Theodorich d. Gr. geschätzt und in den Staatsdienst gezogen, gelangte er rasch zu einer höchst angesehenen Stellung, bekleidete 510 das Consulat, und sah seine beiden Söhne gleichzeitig mit der consularischen Würde geschmückt (Cons. II, pr. 3). Als gegen das Ende von Theodorich's Regierung zwischen diesem und dem byzantinischen Hofe eine gefahrdrohende Spannung eintrat, wurde von den Feinden des Boethius gegen ihn, wie es scheint, die Anschuldigung eines landesverrätherischen Einverständnisses mit der griechischen Regierung erhoben, und es gelang ihnen, den misstrauisch gewordenen alternden Herrscher so gegen ihn einzunehmen, dass er auf dessen Befehl, wahrscheinlich unschuldig, nach längerer Haft, im Jahr 525 hingerichtet wurde.

1) Wie diess auch Nitzsch S. 37 ff., trotz der Bestreitung seiner theologischen Schriften und der selbstverständlichen Verwerfung der mittelalterlichen Legende vom Märtyrerthum des Boethius doch desshalb annimmt, weil die Familie der Anicier, ebenso Symmachus, der Schwiegervater des Boethius, Ennodius, Cassiodorus und andere Freunde desselben, der christlichen Kirche angehörten, und weil Theodorich, welcher den heidnischen Kultus bei Todesstrafe verbot, einem Heiden wohl schwerlich die höchsten Staatsämter übertragen hätte.

2) Die Aechtheit der meisten von diesen theologischen Abhandlungen, seit Nitzsch fast allgemein aufgegeben, ist neuerdings von Usener a. a. O. 48 ff., auf Grund eines alten, wahrscheinlich von Cassiodor herrührenden Zeugnisses, erfolgreich vertheidigt worden.

3) Ueber den S. 744.

4) Denn dass er Consol. III, pr. 12 (S. 247 Cally) Gott mit Worten aus Sap. Sal. 8, 1 das höchste Gut nennt, *quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit,* kann nicht in Betracht kommen.

Christi auch nicht ein einzigesmal nennt, nicht durch die leiseste Andeutung auf die christliche Kirche oder ihre Dogmatik oder auf die biblische Geschichte hinweist [1]).

Die Philosophie, der Boethius huldigt, und die ihm mit Ausschluss aller abweichenden Systeme [2]) allein für die wahre Philosophie gilt, ist die platonisch-aristotelische [3]). Aristoteles hat die Regeln des wissenschaftlichen Verfahrens für alle Zeiten festgestellt; der Erklärung seiner logischen Schriften widmete Boethius einen grossen Theil seiner eigenen schriftstellerischen Arbeit [4]); und wenn er hiebei allerdings im wesentlichen nur die | Schulüberlieferung der späteren Jahrhunderte sammelt und fortpflanzt, und sie höchstens an dem einen oder dem anderen Punkte mit

1) Dass seine Ansichten keine bestimmte Spur der christlichen Lehre enthalten, zeigt Nitzsch S. 42 ff., welcher dieselben zunächst aus diesem Gesichtspunkt bespricht.

2) So namentlich des stoischen und epikureischen; vgl. Consol. I, pr. 3, S. 33, wo die Philosophie klagt, dass das *Epicureum vulgus ac Stoicum* nebst andern die Erbschaft Plato's an sich zu reissen und sich ihrer selbst trotz ihres Sträubens zu bemächtigen versucht habe. Gegen den stoischen Sensualismus richtet sich Cons. V, metr. 4.

3) Vgl. Cons. V, pr. I, S. 14: *Hunc vero eleaticis atque academicis studiis innutritum*, wo die *eleatica studia* die dialektischen Studien bezeichnen. Dass er jedoch diese Studien nicht in Athen gemacht hat, wie man früher annahm, zeigt Nitzsch S. 7, 6.

4) Es sind von ihm die folgenden logischen Schriften erhalten: 1) ein Commentar zu Victorinus' Uebersetzung von Porphyr's Einleitung; 2) ein zweiter zu derselben Schrift nach seiner eigenen Uebersetzung; 3) eine Erklärung der Kategorieen; 4) und 5) eine solche des Buchs *De interpretatione* in zwei Bearbeitungen, sein logisches Hauptwerk, jetzt von Meiser neu herausgegeben; 6) und 7) Uebersetzungen der beiden Analytiken; 8) — 10) zwei Schriften über die kategorischen, eine über die hypothetischen Schlüsse; 11) *De divisione*; 12) und 13) Uebersetzungen der aristotelischen Topik und der Schrift von den Trugschlüssen; 14) ein Commentar zu Cicero's Topik; 15) *De differentiis topicis*. (Die in seinen Werken befindliche Abhandlung *De definitione* weist Usener S. 59 f. Marius Victorinus zu.) Ein Commentar zur aristotelischen Topik, eine Schrift *De ordine peripateticae disciplinae* und vielleicht auch noch anderes ist verloren (Nitzsch S. 20 f. Prantl Gesch. d. Log. I, 680), der Plan, sämmtliche aristotelische Schriften zu übersetzen und zu erläutern (De interpret. ed. II, 2, 3. S. 79 Meis.), nicht ausgeführt worden. Auch einige weitere logische Schriften, die B. beabsichtigte (vgl. Prantl S. 680, 73), scheinen ungeschrieben geblieben zu sein.

weiteren Ausführungen vermehrt [1]), so sind doch seine weitläufigen, auf einer in jener Zeit seltenen Benutzung griechischer Vorgänger ruhenden Arbeiten mehr als ein halbes Jahrtausend lang die Hauptquelle für die Kenntniss der aristotelischen Logik im Abendlande gewesen [2]), dem er auch durch seine Schriften über Mathematik und Musik [3]) einen nicht zu unterschätzenden Dienst geleistet hat. Noch grösser ist aber die Bedeutung Plato's für unsern Philosophen. Wenn er in der Dialektik Aristoteles als seinen Lehrmeister verehrt [4]), so hält er sich in dem | Materiellen seiner philosophischen Ueberzeugung durchaus an Plato [5]), von dem er voraussetzt, dass Aristoteles in allem wesentlichen mit ihm übereinstimme [6]); nur lässt er sich Plato von den Neuplatonikern erklären, und aus der platonischen Lehre selbst greift er, nach Cicero's Vorgang, hauptsächlich das heraus, was mit dem sittlichen und religiösen Leben in näherer Beziehung steht; und da nun hierin auch der Stoicismus dem Platonismus verwandt

1) So hat er namentlich die Lehre von den hypothetischen Schlüssen, für welche ihm nach seiner eigenen Angabe De syll. hypoth. S. 606, m. keine so vollständigen Vorarbeiten vorlagen, wie für andere Theile der Logik, sehr sorgfältig, aber freilich auch sehr formalistisch, behandelt.

2) Das nähere über Boethius' Logik möge in Prantl's gründlich eingehender Darstellung a. a. O. S. 679—722 gesucht werden.

3) Erhalten sind seine Werke über Arithmetik, Musik und Geometrie; verloren die von Cassiodor. var. ep. I, 45 erwähnten Uebersetzungen von Schriften des Ptolemäus, Archimedes, Nikomachus, und des angeblichen Pythagoras.

4) Ihm und seiner Schule folgt er auch in der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische, und der letzteren in Ethik, Oekonomik und Politik; weniger unbedingt in der Eintheilung der theoretischen Philosophie in die Lehre vom *intellectibile,* oder die Theologie, die Lehre vom *intelligibile*, d. h. den geistigen Wesen, welche unter der Gottheit stehen, bis zur menschlichen Seele herab, und die Lehre von den *naturalia*, oder die Physik (ad Porph. a Vict. transl. S. 2, m. f. vgl. De consol. I, pr. 1, S. 11).

5) Nach der Stelle De interpr. II, 2, 3. S. 79 f. M. hatte er den Plan, auch alle platonischen Gespräche zu übersetzen, oder auch zu commentiren; Cassiodor a. a. O. bezeugt, dass er einzelne derselben wirklich übersetzt habe.

6) De interpr. a. a. O., wo er die Absicht ausspricht, diese Uebereinstimmung der beiden Philosophen seiner Zeit in einer eigenen Schrift nachzuweisen.

ist, gestattet er schliesslich, wie die meisten von den späteren Platonikern, auch diesem System grösseren Einfluss, als er sich vielleicht selbst gestand[1]. Den Ausgangspunkt seiner Weltansicht bildet die Idee der Gottheit. Er schildert Gott als den Schöpfer der Welt[2] und den Urheber ihrer unwandelbaren Gesetze; er erkennt seine Hand in der Unveränderlichkeit des Naturlaufs, in der Bewegung des Himmels und seiner Gestirne, in der Einstimmigkeit, mit der alle Theile der Welt sich zu Einem Ganzen zusammenfinden[3]; er preist seine Allwissenheit, die mit Einem Blick alles umfasst, was ist, war und sein wird[4]; als die reinste Bezeichnung seines Wesens betrachtet er aber den Begriff des Guten oder des höchsten Gutes[5], und er zeigt, dass von dem Guten auch das Eine | nicht verschieden sei[6], dass Gott als das höchste Gut von allen, nur meistens unbewusst und auf falschem Wege, gesucht, alles durch einen natürlichen Zug zu ihm hingeführt werde[7], weil ihn zu schauen die höchste Seligkeit sei[8], dass er mithin eben durch seine Güte die Welt regiere[9], wie er sie aus Güte geschaffen habe[10], und dass er

1) Die Quelle für das folgende sind die fünf Bücher *De consolatione philosophiae*, welche Boeth. im Kerker verfasst hat.

2) Dabei erinnert aber der Ausdruck III, metr. 9, 4: *fingere materiae fluitantis opus* durchaus an den Timäus, nicht an die Schöpfung aus nichts; auch V, pr. 1, S. 313 wird der Satz, dass nichts aus nichts werde, ausdrücklich nicht blos in Betreff der wirkenden Ursache, sondern auch des *materiale subjectum*, als richtig anerkannt; vgl. De arithm. I, 2. Ganz bestimmt behauptet Boeth. V, pr. 6, S. 349 die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt.

3) Consol. I, metr. 5. m. 6, 16. II, m. 8. III, 2. 9. IV, m. 6. III, pr. 12, S. 246. Hiebei wird III, metr. 9, 10 f. namentlich auch das Gleichgewicht der Elemente, des Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten (nach Aristoteles; s. Bd. II, b, 446, 4) betont.

4) Ebd. V, m. 2.

5) Ebd. III, pr. 10.

6) A. a. O. pr. 11.

7) III, pr. 2. 3. pr. 12, S. 247 f. ebd. pr. 11, S. 239, wo ausgeführt wird, dass der natürliche Selbsterhaltungstrieb aller Wesen nichts anderes sei, als das Streben nach Einheit (*unum esse desiderare*); wenn aber alles nach dem Einen strebe (*unum desiderant)*, strebe auch alles nach dem Guten.

8) III, metr. 9, 22 ff.

9) III, pr. 12, wo unter anderem: *per bonum igitur cuncta disponit. siquidem per se regit omnia, quem bonum esse concessimus*; *et hic est veluti quidam*

so, unbewegt und in sich verharrend, das Weltganze bewege[1]). Von Gott stammen alle Dinge[2]), am unmittelbarsten jedoch die geistigen Wesen: er giesst die Seele der Welt durch ihren Leib aus[3]), er bringt auch die Einzelseelen hervor[4]), die menschlichen, wie die übermenschlichen. Was die letzteren und ihre verschiedenen Klassen betrifft, so theilt Boethius hierüber die allgemeinen Vorstellungen seiner Zeit[5]). | Der menschlichen Seele legt er mit den Neuplatonikern eine doppelte Leiblichkeit bei[6]). Von ihrer Unsterblichkeit ist er ebenso, wie von ihrer Präexistenz[7]),

clavus atque gubernaculum, quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur. Ebd. g. E.: *Deum quoque bonitatis gubernaculis universitatem regere disputabas.*

10) III, metr. 9, 4 ff. nach Plato.

1) III, pr. 12, Schl.

2) III, metr. 6, 3: *unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat.*

3) III, metr. 9, 13: *tu triplicis mediam naturae cuncta moventem connectens animam per consona membra resolvis.* Die *triplex natura* ist die göttliche, seelische und leibliche; auf sie beziehen sich die drei Theile der theoretischen Philosophie (s. o. 859, 4).

4) Wie diess a. a. O. V. 18 f. nach PLATO Tim. 42, D ausgeführt wird; vgl. III, metr. 6, 9: *hic clausit membris animos celsa sede petitos*, auch I, pr. 5, S. 72.

5) In Porph. a Vict. transl. S. 2 u. unterscheidet er zunächst drei Klassen, wenn er sagt: der zweite Theil der theoretischen Philosophie *ea comprehendit, quae sunt omnium coelestium supernae divinitati operum caussae* (die Sterngeister), *et quicquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia valet* (die Dämonen), *postremo humanarum animarum conditionem atque statum.* De cons. III, metr. 9, 18 spricht er davon, dass die Seelen in den Himmel und auf die Erde gesät werden; Consol. V, pr. 2, S. 320 von dem vollkommenen Denken und Wollen der *supernae divinaeque substantiae;* ebd. IV, pr. 6, S. 295 nennt er als Werkzeuge der Vorsehung: göttliche Geister, die (Welt-) Seele, die Natur, die Gestirne, die *angelica virtus* und *daemonum varia solertia.* Ebd. I, pr. 4, g. E. (S. 58) sagt er, wie es scheint mit Bezug auf den ihm gemachten Vorwurf der Zauberei: er habe nicht nöthig, *vilissimorum spirituum praesidia captare,* wobei wir aber weniger an die christlichen Teufel als an die hylischen Dämonen der Neuplatoniker zu denken haben werden.

6) V, pr. 2, S. 320: die menschlichen Seelen seien freier, *cum se in mentis divinae speculatione conservant* (in ihrem vorweltlichen Dasein), *minus vero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus colligantur.*

7) A. a. O., s. vor. Anm.

mit Plato überzeugt[1]). Doch macht er von derselben für die Theodicee, in welcher der Hauptzweck seiner philosophischen Trostschrift liegt, keinen so umfassenden Gebrauch, als man vielleicht erwarten möchte; er zeigt sich vielmehr auch darin als ächten Platoniker, und zugleich mit dem Geiste der Stoa gesättigt, dass er sich über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale weniger durch die Aussicht auf eine jenseitige Ausgleichung, als durch die sittliche Erhebung über das Aeussere beruhigt. Dass alles in der Welt ohne Ausnahme von der göttlichen Vorsehung auf's beste gelenkt werde, und dass weder das Verhängniss noch das menschliche Wollen hieran etwas ändere, steht ihm unbedingt fest. Die Vorsehung, sagt er, ist nichts anderes, als die Weltordnung, sofern sie auf ihren Urquell zurückgeführt, in der reinen Gestalt, welche sie im göttlichen Geiste hat, betrachtet wird, sie ist von der Vernunft Gottes, die alles bestimmt, nicht verschieden. Die gleiche Ordnung nennen wir das Verhängniss, sofern wir die Einzelursachen in's Auge fassen, durch deren Verkettung sie sich vollzieht: dasselbe, was in seiner Einheit Vorsehung heisst, heisst in seiner Entfaltung Verhängniss. Das Verhängniss kann daher der Vorsehung nie widersprechen, sondern nur ihre Anordnungen vollziehen; je mehr man aber zu dem ewigen und göttlichen aufsteigt, um so vollständiger erhebt man sich auch über das Verhängniss[2]). | Ebensowenig ist die Vorsehung durch die Willensfreiheit des Menschen beschränkt; so entschieden vielmehr Boethius, auch hierin Platoniker, diese vertheidigt[3]), so viel liegt ihm auch daran, ihre Vereinbarkeit mit der Vorsehung und dem Vorherwissen Gottes nachzuweisen;

1) II, pr. 4, Schl. pr. 7, Schl. III, metr. 9, 20. Der Strafen nach dem Tode erwähnt Boeth. IV, pr. 4, S. 281, indem er (mit Plato s. Bd. II, a, 695) solche unterscheidet, welche *poenali acerbitate*, und solche, welche *purgatoria clementia* vollstreckt werden.

2) IV, pr. 6, S. 293 f., wo u. a.: Der ganze Weltlauf erhalte seine Ordnung vom göttlichen Geiste. *Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur: cum vero ad ea, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est. . . . ut haec temporalis ordinis explicatio, in divinae mentis adunata prospectu, providentia sit: eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur.* Man vgl. hiezu, was S. 703 f. aus Jamblich, S. 812 aus Proklus angeführt ist.

3) V, pr. 2.

was ihm aber freilich nicht besser, als der Mehrzahl seiner Vorgänger und Nachfolger, gelungen ist[1]). Wenn wir nichtsdestoweniger so oft die Erfahrung machen, dass die Guten von Uebeln, Verfolgungen und Misshandlungen jeder Art betroffen werden, die Schlechten unverdientes Glück haben, so ist diess, wie Boethius glaubt, in Wahrheit nur ein täuschender Schein. Er verlangt von uns, dass wir uns über das Aeussere erheben, und unbekümmert um alles, was uns widerfährt, heiteren Geistes den rechten Weg gehen; dass wir kein äusseres Gut für etwas halten, worauf wir ein Recht haben, oder was zu unserer Glückseligkeit etwas beitrage, also überhaupt für kein Gut, am allerwenigsten für das höchste Gut[2]); und nachdem er so den Grundirrthum beseitigt hat, der alle Klagen über die Vorsehung hervorruft, zeigt er: die Tugend sei nie ohne ihre Belohnung, das Böse nie ohne seine Strafe, weil eben jene mit der Glückseligkeit, diese mit der Unseligkeit zusammenfalle, jene Macht | sei, diese Unmacht, jene uns zu Göttern mache, diese zu Thieren[3]); ja er erklärt, das Schlechte sei überhaupt nichts wirkliches, und die Schlechten als solche seien gar nicht, so wenig, wie ein Leichnam ein Mensch sei, denn wer sich von dem Endzweck alles Seins entferne, der gebe ebendamit das Sein selbst auf[4]). Nehmen wir dazu, dass gerade der äussere Erfolg die Schlechten in ihrer

1) Nachdem er nämlich V, pr. 3 die Schwierigkeiten der Frage, vielleicht nach stoischen Quellen, scharf auseinandergesetzt hat, führt sein Versuch, dieselben zu lösen (pr. 4—6), doch nicht über den Satz hinaus, dass Gott vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur auch von dem zufälligen ein nothwendiges Wissen habe, und vermöge ihrer Zeitlosigkeit die Dinge nicht vorhersehe, sondern als gegenwärtig anschaue; so wenig nun eine freie Handlung dadurch zu einer nothwendigen werde, dass sie ein Mensch sieht, ebensowenig werde sie es dadurch, dass sie Gott in seiner Art sieht. Aehnliches ist uns S. 797 bei Proklus vorgekommen, an welchen Nitzsch S. 75 f. mit Recht erinnert.

2) I, metr. 4. II, pr. 2. pr. 4, S. 125. pr. 5 (wo S. 137 ein ähnliches Argument gegen den Werth des Reichthums gebraucht wird, wie das 1. Abth. 216, 1, Nr. 4 aus Seneca angeführte). pr. 6. III, pr. 3—9, wo diess in stoischem Geiste im einzelnen nachgewiesen wird.

3) IV, pr. 1—3.

4) IV, pr. 2, S. 267. III, pr. 12, S. 248: *nihil est quod ille* [Gott] *non possit . . . malum igitur nihil est, cum id facere ille non possit.*

Schlechtigkeit nur bestärkt[1]), das Unglück dagegen uns bessert, uns belehrt, uns die wahre Natur der Glücksgüter und die wahre Gesinnung der Menschen gegen uns erkennen lässt[2]), erwägen wir endlich, wie unsicher unser Urtheil über die innere Beschaffenheit derer ist, die wir für glücklich oder unglücklich halten, und wie andererseits gerade das, was uns eine Ungerechtigkeit des Schicksals zu sein scheint, für das wirkliche Wohl des Menschen, für sein sittliches Heil, nothwendig sein kann, so werden wir es aufgeben, mit der Vorsehung zu hadern, und uns überzeugen, dass in ihren Händen alles ein Mittel zur Verwirklichung des Guten und zur Vernichtung des Bösen ist[3]).

In solchen Gedanken bewegt sich Boethius[4]); und sind sie auch weder neu noch von grosser wissenschaftlicher Tiefe, so erhebt er sich doch immer mit ihnen weit über seine ganze Umgebung. Mit ihm gieng der letzte der römischen Philosophen zu Grabe. Als auch die platonischen Schulen in Athen und Alexandria ausgiengen, war es mit dem Neuplatonismus als hellenischer Bildungsform zu Ende; er war fortan ebenso, wie die älteren Systeme, eine Sache der gelehrten Ueberlieferung, und nur in dieser Gestalt, in die Fremde verpflanzt und einem neuen Geiste dienstbar gemacht, gieng er in die mittelalterliche Wissenschaft über.

So erlag die griechische Philosophie in ihren letzten Ausläufern mehr noch ihrer inneren Erschöpfung, als der äusseren | Gewalt, die sich in ihre Entwicklung eindrängte. Nach raschem Aufschwung und nach glänzender Blüthe in ihrer Heimath hatte sie den Untergang der griechischen Freiheit um neun Jahrhunderte überdauert; in den schweren Zeiten der politischen Unterdrückung war sie die Zuflucht der edelsten Geister, und als sich durch's Christenthum und durch den Verfall des Römerreichs eine neue Weltzeit vorbereitete, war sie es, welche die Bil-

1) IV, pr. 4.

2) II, pr. 8.

3) IV, pr. 6, S. 297 f. Diese ganze Ausführung hat grosse Aehnlichkeit mit der S. 811 f. besprochenen Theodicee des Proklus.

4) Eine ausführlichere Uebersicht über den Lehrinhalt der *Consolatio* gibt Ritter Gesch. d. Phil. VI, 584—597, namentlich aber Nitzsch a. a. O. S. 42—84.

dung der alten Welt in die neue herüberleitete, und der christlichen Religion die Keime der Wissenschaft einpflanzte. Sie selbst konnte der neuen Wendung der Geschichte nicht folgen, ohne ihr eigenthümliches Wesen aufzugeben und den Boden, worin sie wurzelte, zu verlassen; aber wie sie trotzdem unter den Vorläufern des Christenthums eine der ersten Stellen einnimmt, so ist sie auch fortwährend die Lehrerin der christlichen Völker geblieben. Das Mittelalter gieng bei ihr in die Schule, die neue Zeit begann unter ihrer Leitung, und wie selbständig der denkende Geist seither seine Bahn verfolgt hat: so oft er einer neuen Auffrischung bedurfte, ist er immer gerne zu den unversiegbaren Quellen des Alterthums zurückgekehrt. Unsere Anschauungen haben sich erweitert, unsere sittlichen und metaphysischen Begriffe haben sich verändert, unsere Wissenschaft hat das Gebiet der Natur und des Geistes umfassender und tiefer durchforscht, als die der Hellenen; aber die Klarheit des Blickes, die Einheit des philosophischen Charakters, die rückhaltlose Hingebung der Einzelnen an ihre Grundsätze, diese Eigenschaften, welche die Meister der alten Philosophie ihrer Mehrzahl nach auszeichnen, werden immer ein Gegenstand der Bewunderung und der Nacheiferung für uns bleiben; und wenn wir die Geschichte dieser Philosophie im grossen betrachten, so werden wir uns an der einfachen Regelmässigkeit ihrer Entwicklung, an der Bestimmtheit, mit der jede Schule ihr eigenthümliches Princip ergriffen, an der Reinheit, mit der sie es durchgeführt hat, immer wieder auf's neue erfreuen. Diese grosse Erscheinung der Vergangenheit für das Bewusstsein der Gegenwart lebendig zu erhalten, und den Geist unserer Zeit mit den Früchten des befreundeten hellenischen Geistes zu nähren, ist eine von den schönsten und dankbarsten Aufgaben der Geschichtswissenschaft.

Staats-Bibliothek Bamberg

Berichtigungen und Zusätze.

S. 8, Anm. 1 ist statt „220—230 v. Chr." zu setzen: 220—230 n. Chr.

S. 37, Z. 17 ist beizufügen: „Nach Pyrrh. I, 222 (worüber S. 5, 2 zu vgl.) scheint Menodotus Sextus' nächste Quelle gewesen zu sein, und diesen kann auch Soranus benützt haben, wogegen sich diess von Herodotus allerdings aus chronologischen Gründen nicht annehmen lässt."

S. 39, Anm. 1 Schl. ist beizufügen: „Aehnlich äussert sich Pappenheim jetzt, Erläut. S. 93."

S. 40, Z. 11 v. u. ist hinter „drei Büchern" beizufügen: „(eine Uebersetzung dieser Schrift von Pappenheim erschien 1878, desselben Erläuterungen zu d. S. Emp. Pyrrhoneïschen Grundzügen 1881)"; S. 41 Z. 18 v. u. hinter „weist": „neben anderem (worüber Pappenheim Erläut. S. 241) auch"; ebd. Z. 1 v. u. hinter „scheint": „Aenesidemus jedoch, an den Pappenheim a. a. O. denkt, wird aus dem S. 37 angegebenen Grunde nicht für Sextus' unmittelbare Quelle zu halten sein; es wird sich vielmehr bei den Skeptikern ebenso verhalten haben, wie bei so vielen, namentlich auch unter den philosophischen Schriftstellern jener Jahrhunderte, dass jeder ein paar von seinen nächsten Vorgängern ausschreibt, und auch das, was er über Aeltere mittheilt, nur von ihnen entlehnt hat."

S. 109, Z. 14 v. u. ist Xuthus mit Unrecht aufgeführt; die Stellen des Themistius und Simplicius beziehen sich auf den Th. I, 405 u. besprochenen Mann dieses Namens.

S. 205, Anm. 9 Schl. ist beizufügen: „Es scheint wirklich, dass Maximus, und ebenso der angebliche Onatas bei Stob. Ekl. I, 96 (vgl. ebd. S. 50), diese pseudoaristotelische Schrift vor sich hatte.

S. 222, Z. 17 v. u. ist statt „N. 165" zu lesen: N. 175.

S. 224, Z. 18 v. u. ist zu setzen: „nach Ps. Jambl. De myster. VIII, 1 (von dem auch VIII, 2 Schl. 4. 5. 6. X, 7 zu vgl.) zählte Seleukus gar 20000, Manetho 36525 (die Zahl der Tage eines Jahrhunderts)."

S. 226, Z. 1 ist als Anm. beizufügen: „Auch was Ps. Jambl. De myster. VIII, 6 anführt, geht nicht über die Lehre des Numenius (s. o. S. 219 f.) hinaus."

S. 261, Z. 10 v. o. ist beizufügen: „In der Inschrift von Rosette (196 v. Chr.) Z. 5 führt die Königin Arsinoë selbst den officiellen Beinamen *Φιλάδελφος*."

S. 681 sollte die Columnenüberschrift lauten: „Persönlichkeit und Schriften."

S. 712 Anm. 1 ist beizufügen: Marin. Procl. 26: *ἐπὶ τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν ἀνέδραμεν* (Proklus) *ἃς ὁ ἔνθους Ἰάμβλιχος ὑπερφυῶς θεουργικὰς ἀπεκάλεσεν.*"

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

Bd.: 3,2

Leipzig 1881

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.50(5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760042-8